

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO  
INSTITUTO DE HISTORIA

**El Pensamiento Político Medieval  
y las Bases para un Nuevo Derecho Internacional**

P O R

**LUIS WECKMANN**

DOCTOR EN LETRAS, PROFESOR DE HISTORIA MEDIEVAL EN LA FACULTAD  
DE FILOSOFIA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE  
MEXICO Y EN EL MEXICO CITY COLLEGE

**MEXICO, 1950**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**PUBLICACIONES DEL INSTITUTO DE HISTORIA**

**PRIMERA SERIE**

**NUMERO 20**

**El Pensamiento Político Medieval  
y las Bases para un Nuevo Derecho Internacional**

## PUBLICACIONES DEL

### INSTITUTO DE HISTORIA

Nº 1.— <i>Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles.</i> Traducción directa del náhuatl por el licenciado Primo Feliciano Velázquez, 1945 .....	\$ 20.00
Nº 2.—Doctor Pedro Bosch Gimpera. <i>La Formación de los Pueblos de España</i> , 1945 .....	\$ 35.00
Nº 3.—Cristóbal Gutiérrez de Medina. <i>Viaje del Virrey Marqués de Villena.</i> Introducción y notas de don Manuel Romero de Terreros, 1947 .....	\$ 6.00
Nº 4.— <i>Mapas Antiguos del Valle de México.</i> Recopilados y descritos por el ingeniero Ola Apenes, 1947 .....	\$ 25.00
Nº 5.— <i>Ordenanzas del Trabajo, siglos XVI y XVII.</i> Selección y notas del doctor Silvio Zavala, 1947 .....	\$ 18.00
Nº 6.—Doctor Agustín Millares Carlo y José Ignacio Mantecón. <i>Repertorio Bibliográfico de los Archivos Mexicanos y de las Colecciones Diplomáticas fundamentales para la Historia de México</i> , 1948 .....	\$ 11.00
Nº 7.— <i>Archivo del General Porfirio Díaz.</i> Notas y apéndices por don Alberto María Carreño.	
Tomo I, 1947 .....	\$ 20.00
Tomo II, 1947 .....	\$ 20.00
Tomo III, 1949 .....	\$ 20.00
Tomo IV, 1949 .....	\$ 20.00
Tomo V, 1950 .....	\$ 20.00
Tomo VI, en prensa.	
Nº 8.— <i>Invasión Norteamericana en Tabasco (1846-1847). Documentos.</i> Selección y notas del doctor Manuel Mestre Ghigliazza, 1948 .....	\$ 12.00
Nº 9.—Roberto Barlow y Byron MacAfee. <i>Diccionario de Elementos Fonéticos en escritura jeroglífica.</i> (Códice Mendocino), 1949 .....	\$ 6.00
Nº 10.—Fernando Alvarado Tezozomoc. <i>Crónica Mexicayotl</i> 1949 .....	\$ 30.00
Nº 11.—Doctor Luis Weckmann. <i>Las Bulas Alejandrinas de 1493 y la Teoría Política del Papado Medieval</i> , 1949 .....	\$ 15.00
Nº 12.—Doctor Victor Rico González. <i>Historiadores Mexicanos del Siglo XVIII. Estudios historiográficos sobre Clavijero, Veytia, Cavo y Alegre</i> , 1949 .....	\$ 12.00
Nº 13.— <i>Documentos sobre la expulsión de los jesuitas y Ocupación de sus Temporalidades en Nueva España. 1772-1783.</i> Versión paleográfica e introducción del doctor Victor Rico González .....	\$ 15.00
Nº 14.—Arturo Monzón. <i>El Calpulli y la Organización Social de los Tenochca</i> , 1949 .....	\$ 10.00
Nº 15.—Pedro Carrasco Pizana. <i>Los Otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana</i> , 1950 .....	\$ 20.00
Nº 16.—Doctor Rafael Altamira. <i>Ensayo sobre Felipe II Hombre de Estado.</i> Su psicología general y su individualidad humana, 1950 .....	\$ 15.00
Nº 17.—Doctor Agustín Millares Carlo. <i>Investigaciones Biobibliográficas Hispаноamericanas</i> , 1950 .....	\$ 18.00
Nº 18.— <i>Instrucciones a los hermanos (jesuitas) administradores de haciendas de campo.</i> Estudio y notas de François Chevalier, 1950 .....	\$ 10.00
Nº 19.—Doctor Pablo Martínez del Río. <i>Los Orígenes Americanos.</i> Tercera Edición (en prensa).	
Nº 20.—Doctor Luis Weckmann. <i>El Pensamiento Político Medieval y las Bases para un Nuevo Derecho Internacional</i> , 1950 .....	\$ 25.00

**OTRAS OBRAS DEL MISMO AUTOR**

**LAS BULAS ALEJANDRINAS DE 1493 Y LA TEORIA POLITICA DEL PAPADO MEDIEVAL.**

**LA SOCIEDAD FEUDAL, ESENCIA Y SUPERVIVENCIA.**

65079

## PREFACIO

*El presente trabajo es, en lo fundamental, una evaluación del pensamiento político medieval y una apreciación de lo que de este pensamiento puede ser hoy utilizado para el mejoramiento y la consolidación de las relaciones internacionales. El método seguido en la exposición es el de la investigación histórica. Este ensayo puede quedar, pues, bajo el rubro general de la historia del derecho; por otro lado, constituye una tentativa para probar que las experiencias de un pasado histórico son una valiosa lección de la cual las comunidades sociales de hoy día pueden derivar útiles enseñanzas. Es por todo lo anterior que este trabajo tiene una cierta justificación a aparecer publicado bajo el patrocinio del Instituto de Historia de la Universidad.*

*El autor se encuentra perfectamente consciente de las limitaciones y asperezas de su obra, por algunas de las cuales desea hacer una apología. Las limitaciones bibliográficas para esta clase de estudios son, en nuestro país, enormes; estas limitaciones no han podido ser del todo superadas por el autor a pesar de dos años de estudio e investigación en el extranjero. Es por ello que no siempre (aun cuando sí en la mayor parte de los casos) las notas refieren a las fuentes originales como el autor lo hubiera deseado; inevitablemente se ha tenido que hacer uso de materiales secundarios, aun cuando en este caso siempre se han usado autores que merecen el más alto crédito.*

*Lo anterior es también la excusa que el autor proporciona por la quizá demasiada prolijidad en las notas del texto; debido a la ausencia en nuestro medio de una guía bibliográfica del pensamiento político medieval, se ha creído pertinente señalar los libros y textos idóneos en cada caso, en el supuesto de que el lector desee continuar por su cuenta la investigación.*

*Si el presente libro llena la función de divulgar algunos de los fundamentos trascendentales del pensamiento político del Medioevo, desgraciadamente mal conocidos en nuestro medio, el autor se daría por satisfecho; ello no quiere decir que este ensayo no sea en sí una tesis: es una tesis, o más bien una cadena de tesis que tienden a señalar la potencial utilidad del legado político medieval respecto de urgentes necesidades contemporáneas. En todo caso, el autor quiere afirmar que en la selección de los temas ha seguido una*

línea que él mismo se ha trazado, que la interpretación de los mismos (con las tesis anexas) es la propia también. El autor quisiera creer que con elementos tradicionales, proyectados hacia la solución de problemas nuevos, ha logrado un ensayo y una tesis originales.

El presente libro es el producto de varios años de investigación precedidos de años de estudio en la Escuela Nacional de Jurisprudencia; sin la ayuda moral y económica de varias personas e instituciones, el autor no pudiera ahora presentarlo. Así, cumpliendo con un deber elemental de gratitud, el autor desea expresar su agradecimiento a sus profesores de la Escuela Nacional de Jurisprudencia y en especial al Doctor Manuel Pedroso, cuyos vastos conocimientos han servido de guía a varias generaciones de estudiantes; a sus antiguos y queridos profesores de la Facultad de Filosofía y Letras, el doctor don Pablo Martínez del Río y el profesor don Rafael García Granados; al Institute of International Education y a la Universidad de California por las becas que le permitieron continuar sus investigaciones; al Doctor Ernst H. Kantorowicz, cuyas brillantes enseñanzas en este campo de estudio fueron valiosísima experiencia para el autor; al señor Paul V. Murray, Director del Mexico City College, por haber proporcionado al suscrito el ambiente académico propicio que le permitió terminar esta obra; a la Editorial Jus, co-editora del presente trabajo, y por último, a su hermano Jorge por su ayuda en la corrección del original.

No obstante las anteriores deudas, el autor tiene una aún mayor con su propia familia; es por ello que como prueba de devoción y cariño, este libro está dedicado a sus padres, a sus hermanos y a sus tías.

L. W. M.

México, D. F., Septiembre 22 de 1950.

## A B R E V I A T U R A S

A. H. R.	<i>American Historical Review.</i>
A. S. I.	<i>Archivio storico italiano.</i>
C. A. H.	<i>Cambridge Ancient History.</i>
C. E. H.	<i>Cambridge Economic History.</i>
C. I. L.	<i>Classics of International Law.</i>
C. M. H.	<i>Cambridge Mediaeval History.</i>
C. Mod. H.	<i>Cambridge Modern History.</i>
DACL	<i>Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de Liturgie.</i>
E. H. R.	<i>English Historical Review.</i>
GOLD. Mon.	M. GOLDAST, <i>Monarchia sancti romani imperii</i> , etc. 3 vols.
H. V. J. S.	<i>Historische Vierteljahrschrift.</i>
H. Z.	<i>Historische Zeitschrift.</i>
JAFFÉ, Bibl.	P. JAFFÉ. <i>Bibliotheca Rerum Germanicarum.</i>
JAFFÉ, Reg.	P. JAFFÉ. <i>Regesta Pontificum Romanorum.</i>
LIEBERMANN	F. LIEBERMANN, <i>Gesetze der Angel-Sachsen.</i>
L. C.	<i>Liber Censuum de l'Église Catholique</i> (ed. P. FABRE), 2 vols.
MANSI	J. D. MANSI <i>et al. Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio.</i>
MIGNE, P. L.	J. P. MIGNE. <i>Patrologiae Cursus Completus. Series La- tina.</i>
M. G. H.:	<i>Monumenta Germaniae Historica.</i>
Constit.	<i>Constitutiones et Acta Publica Imperatorum et Re- gum.</i>
Dipl.	<i>Diplomata imperii.</i>
Leges.	<i>Leges.</i>
SS.	<i>Scriptores.</i>

SS. rer. Gall.	<i>Scriptores rerum Gallicarum.</i>
SS. rer. Germ.	<i>Scriptores rerum Germanicarum.</i>
POTTH.	A. POTTHAST. <i>Regesta Pontificum Romanorum.</i>
P. B. I.	<i>Proceedings of the British Academy.</i>
Q. und F.	<i>Quellen und Forschungen aus dem italiänischen Archiven und Bibliotheken.</i>
R. C. A. D. I.	<i>Recueil des cours de l'Académie de Droit International.</i>
Recueil	<i>Recueil des historiens des Gaules et de la France.</i>
R. H.	<i>Revue Historique.</i>
Rolls Series	<i>Rerum Britannicarum medii aevi scriptores.</i>

## SUMARIO

PREFACIO .....	IX
ABREVIATURAS .....	XI
I     Introducción al Tema .....	1

### PRIMERA PARTE *EL MEDIOEVO*

II    El Anacionalismo y el Ainternacionalismo de la <i>Respublica Christiana</i> medieval .....	15
III   El Emperador medieval, <i>dominus mundi</i> .....	26
IV    La supremacía y la suzeranía feudales, formas medievales de "soberanía" .....	41
V     Vasallajes "internacionales" en la Edad Media .....	50
VI    La <i>Soberanía</i> del Derecho Natural y el Primado de la Justicia. El <i>rex</i> medieval .....	70
VII <i>Suzeranía</i> judicial y <i>soberanía</i> legislativa .....	78
VIII  Diferenciación doctrinal entre la esfera de lo espiritual y la esfera de lo temporal. Gelasianismo .....	87
IX    Distinción imprecisa ( <i>confusio</i> ) entre las dos esferas .....	98

X	El dualismo agustiniano .....	107
XI	El neo-agustinismo aplicado a las relaciones entre Estado e Iglesia: Imperio o Iglesia, ¿cuál es la <i>civitas Dei</i> ? .....	114
XII	<i>De lite iudicatu mundi</i> .....	125
XIII	<i>Auctoritas imperial y plenitudo potestatis</i> papal, únicas formas medievales de soberanía .....	138
XIV	El "estado" medieval y el Estado moderno .....	149
XV	El Derecho Natural del Estado .....	154

SEGUNDA PARTE  
LA EPOCA TRANSICIONAL

XVI	La transición político-jurídica: la revolución aristotélica y la distinción entre Estado e Iglesia .....	161
XVII	La transición político-jurídica: la secularización del Estado ..	170
XVIII	La transición político-jurídica: la imperialización del Estado ( <i>Rex est Imperator in regno suo</i> ) .....	179
XIX	La transición religioso-política: la fragmentación de la Iglesia	190
XX	La transición religioso-política: la separación de Teología y Derecho .....	196
XXI	La transición religioso-política: el Bizantinismo. La tendencia a estatizar la Iglesia (Erastianismo) .....	201
XXII	La transición religioso-política: De la Iglesia Universal a las Iglesias territoriales ( <i>Landeskirchen</i> ). La papalización del Estado .....	216
XIV		

XXIII	La transición socio-económica: el ciclo de economía cerrada del Medioevo .....	221
XXIV	La transición socio-económica: el tránsito de la organización jerárquica a la organización estamental .....	231
XXV	La transición socio-económica: La secularización del espíritu religioso medieval: El Nacionalismo .....	240
XXVI	La transición socio-económica: el Capitalismo .....	249
XXVII	Teocentrismo a Homocentrismo. <i>Ecclesia Universalis</i> a Soberanía Nacional .....	254

TERCERA PARTE  
LA EPOCA MODERNA

XXVIII	Nacionalismo, Territorio y Soberanía .....	267
XXIX	La estructuración definitiva del Estado universalista moderno .....	276
XXX	El Derecho Internacional como continuación del universalismo medieval .....	284
XXXI	Las bases de un nuevo Derecho Internacional como derecho supraestatal .....	291
GLOSSARIUM	.....	299
INDICE ONOMÁSTICO	.....	301

## CAPÍTULO I

### INTRODUCCION AL TEMA

EL TEMA desarrollado en el presente ensayo es, debido a la selección que del método histórico se ha hecho para guiarlo, de una gran complejidad. El problema de conectar el legado del pensamiento político medieval con los orígenes del Derecho Internacional, y más aún, el de buscar en el mismo pensamiento y en las instituciones del Medioevo una base que rijan las relaciones internacionales de una manera más sólida, requiere la presentación y discusión de temas conexos, cuya influencia en la contextura general del problema tratado no puede ser ignorada. La vida jurídica del Medioevo, de cuyos principios directivos puede decirse que el moderno Derecho Internacional se ha derivado, ha sido afectada —a menudo determinada— por corrientes que en numerosas ocasiones rebasan la esfera de lo propiamente jurídico. Fenómenos sociales, políticos y económicos, y también la influencia religiosa, moldearon en gran medida el cauce de las instituciones legales de la Edad Media, de tal manera que una presentación del funcionamiento de estas instituciones que no tomase en cuenta, ni aun someramente, las influencias externas de aquellos fenómenos sólo proporcionaría, en el mejor de los casos, un cuadro incompleto.

La necesidad de tal amplitud en la discusión de nuestro tema quedará patente si se recuerda tan sólo cómo en el proceso de formación y en el proceso de desintegración del pensamiento político medieval jugaron decisivo papel dos movimientos extra-jurídicos, que han dejado profunda huella aún en la cultura contemporánea: la tradición romana y la Reforma protestante. James Bryce, en elegante frase, ha dicho que las dos grandes ideas que la Antigüedad al expirar legó a las edades que la sucedieron, fueron la de una monarquía mundial y la de un sacerdocio universal; el Sacro Imperio Romano Germánico, la Iglesia Católica y, en añadidura, la *Respu-*

*blica Christiana*, las tres ideas jurídicas directrices del Medioevo en el campo del derecho público —cuya naturaleza será objeto de estudio en los siguientes capítulos— efectivamente, entran en el panorama del pensamiento medieval como un legado cultural de la Antigüedad. Por otra parte, el movimiento protestante, el que no obstante el haber recibido impulso de intereses económicos y políticos no deja por ello de ser un movimiento fundamentalmente religioso, viene a dar el golpe de muerte a la concepción medieval de una Comunidad jurídica universal, creando al mismo tiempo las circunstancias que hicieron necesaria la emergencia del Derecho Internacional. En realidad, ningún problema del pensamiento político —y menos aún, de la historia del derecho— puede ser tratado con propiedad y justeza, sin tomar en consideración otros elementos y motivos, religiosos, económicos, sociales, políticos, que, en gran medida, afectan el rumbo de las instituciones y, a menudo, los principios mismos sobre los cuales se basa el propio derecho en un momento determinado. Es por ello el que, en el presente ensayo, constantes referencias, y también capítulos enteros, han sido dedicados a la discusión de inferencias propiamente no jurídicas pero sin las cuales el panorama no podría ser ni medianamente comprensible.

La amplitud del tema desarrollado crea también, en el caso del presente trabajo, otro problema especial: el que el lector, al pasar de un capítulo al siguiente y al llegar en su lectura a las últimas páginas, haya perdido el hilo de la narración y con él la percepción de la naturaleza misma del problema en debate. A fin de reducir al mínimo este riesgo se encontrarán a cada paso, en cada capítulo, constantes referencias a otras porciones del texto con las cuales ese capítulo particular se encuentra en íntima conexión. Con el mismo objeto, los restantes párrafos de esta nota introductiva estarán dedicados a dar una vista somera del tema general de la obra. Los números entre paréntesis, colocados al principio de cada párrafo, indican el capítulo en que el mismo tema individual es tratado con mayor prolijidad. Queda entendido que las afirmaciones encerradas en la siguiente glosa aparecerán un tanto dogmáticas, desamparadas de un aparato metodológico que las apoye; pero, para un mejor entendimiento de las mismas, para una discusión o, en todo caso, un rechazo, será indispensable la lectura del capítulo del cual lo que sigue es sólo un breve resumen.

(*Capítulo II*) El mundo medieval en el Occidente, concebido como una unidad gracias a la doble influencia del legado romano y del cristianismo universalista, es ajeno a las ideas de "frontera", "territorio", "estado" y "soberanía nacional" tal y como hoy las entendemos. La *Respublica Christiana* del Medioevo es el ámbito común a todos los pueblos cristianos de Europa. (*Capítulo III*) El punto de unión jurídico del Medioevo lo constituye —gracias a la ficción jurídica de la continuación del Imperio— el Sacro Emperador romano-germánico, el heredero de los Césares, el *dominus mundi*, cuya *auctoritas* se extiende idealmente sobre toda la Cristiandad.

(*Capítulo IV*) La única "soberanía", potestad política sobre un determinado marco territorial, que la Edad Media conoce es la supremacía feudal que un señor posee sobre sus vasallos, y en este sentido todo señor es parcialmente "soberano". Pero la teoría del *dominium* feudal, aunada a la medieval confusión entre derecho público y derecho privado, hacen que esta "soberanía" sea radicalmente distinta a la que hoy poseemos. La "soberanía" feudal admite la existencia de otra "soberanía" superior a ella (o suzeranía; véase el *Glossarium*) y de la cual depende; lo que es más, "soberanías" concurrentes pueden caer sobre una misma tierra, todo lo cual hace que la Edad Media sea ajena a los conceptos de "territorio" y "frontera" entre otros (*Capítulo V*) y, por otro lado permite el que "estados" enteros se encuentren en vasallaje —que hoy diríamos internacional— respecto de otros "estados". Notable es el caso, por ejemplo, del Papado al cual en el Medioevo se encontraron sometidos muchos reinos, no sólo espiritual sino también temporalmente. Esta situación, unida a la existencia de doctrinas como la llamada Omni-Insular (que reivindicaba para Roma un señorío sobre todas las islas) viene, en la época de grandes pontífices como Inocencio III, a transformar la sede de Pedro en el trono del mundo. Aún el depositario mismo de lo que hoy llamaríamos soberanía, esto es el rey nacional, tiene a menudo sólo una realeza otorgada, recibiendo título y corona de manos del Papa o del Emperador (*rex datus*).

(*Capítulo VI*) La única potestad medieval que no se deriva de ninguna otra es la del derecho natural. Puede decirse así que, estrictamente hablando, la soberanía del derecho natural es la única soberanía que el Medioevo reconoce. La existencia del "estado" y la autoridad de los reyes y aún la del Papa y la del Emperador sólo se justifican en tanto coincidan en su funcionamiento con los postulados eternos de esta entidad semi-supra-jurídica. (*Capítulo VII*) Correspondientemente, dentro del marco del "estado" medieval no existe una actividad legislatora propiamente dicha sino una mera apre-

hensión y aplicación de leyes superiores y preexistentes. Mientras que, en nuestros días la actividad legislativa es el toque de soberanía del estado, la suzeranía medieval se desenvuelve en una actividad eminentemente judicial, no en crear el derecho (*leges condere*) sino meramente en el aplicarlo (*ius dicere*). Como esta última actividad es de carácter fundamentalmente moral, Papa y Emperador se disputan el título de Supremo Juez de la Cristiandad.

(*Capítulo VIII*) A diferencia de la Antigüedad, en donde la esfera eclesiástica se subordina al estado y se confunde en él, la tendencia ortodoxa medieval es la de separar ambas potestades, siguiendo el símil del alma y del cuerpo humanos. Ambos poderes, sin embargo, encuentran un paradigma en Cristo, Sumo Sacerdote y Rey de Reyes, con lo cual (*Capítulo IX*) la distinción entre lo espiritual y lo temporal, teóricamente formulada por el papa Gelasio, se vuelve en la práctica poco precisa. Si bien el Sacerdocio y la Realeza son en el Medioevo dos dignidades distintas, el Sacerdocio es en su esencia no menos regio que la Realeza es sacerdotal. Esto produce una *confusio* entre ambas esferas, una "transparencia" que se entiende en virtud de la noción, prevalente en el Medioevo de que la "Iglesia" y el "Estado" tienen hasta cierto punto el mismo fin: la primera, la salvación de las almas; el segundo, crear las condiciones de paz y justicia que hagan factible esta salvación. Correspondientemente, la exclusión del seno de cada una de estas sociedades trae consigo la exclusión inmediata del seno de la otra: excomunión y encartamiento se producen simultáneamente.

(*Capítulo X*) La "transparencia" medieval entre la esfera espiritual y la esfera temporal, cuya primera gran plasmación es el Imperio religioso-político de Carlomagno, encuentra su fuente inmediata en las obras de San Agustín y principalmente en la *Ciudad de Dios*. El santo de Hipona distingue idealmente entre el Bien y el Mal, entre la *civitas Dei* y la *civitas diaboli*; pero, escribiendo en una época en que el Occidente es aún predominantemente pagano, no identifica a estas *civitates* con instituciones terrenas algunas, reconociendo de paso la justeza del estado dentro de su propia esfera. (*Capítulo XI*) Los posteriores intérpretes del pensamiento agustiniano tratan, sin embargo, de enfocar el problema de las relaciones entre Estado e Iglesia a través de las dos ciudades de San Agustín. La nítida separación que el santo quiso establecer entre ambas esferas —y que es reafirmada por el papa Gelasio— empieza a desaparecer con la insistencia de este neo-agustinismo de juzgar al Estado sólo a través de la Iglesia. El poder regio es concebido como un mero "ministerio", la política como simple aplicación de la moral. Cuando la reacción ante esto surge del lado temporal, el conflicto inevitable entre

ambas esferas puede decirse que versa sobre la pregunta-clave: Iglesia o Estado, ¿cuál es la *civitas dei*?; (Capítulo XII) y como la esencia en la cual se manifiesta toda superioridad en el Medioevo es la potestad de juzgar, la controversia entre Estado e Iglesia, entre *Imperium* y *Sacerdotium*, entre Papa y Emperador, se desenvuelven en torno de la averiguación de quién puede juzgar a quién y, en última instancia, de la clarificación del problema de en cuáles manos debe quedar la judicatura suprema del orbe.

(Capítulo XIII) En la Cristiandad medieval latina, en donde un anacionalismo y un ainternacionalismo retardan la aparición del Estado —y con él, el de la soberanía estatal— las únicas instituciones jurídicas que tienen tintes de soberanía son la *auctoritas imperial* y la *plenitudo potestatis* pontificia. Estas *quasi*-formas de soberanía, que se diferencian del moderno concepto de soberanía en ser supra-nacionales, en poseer una pretensión de validez exclusiva (es decir, no admiten la existencia de otra *potestas* al lado) y en estar subordinadas a los cánones del derecho natural; en realidad, más que soberanías —que no lo son— estas dos formas de potestad universal son, siguiendo la terminología feudal, *altas suzeranías*. (Capítulo XIV) La imposibilidad de encontrar en el Medioevo a la soberanía, tal y como hoy la conocemos, se explica por la diferencia profunda que existe entre nuestro concepto de Estado y el prevalente en aquel período histórico. Mientras que el estado moderno es fijo, autosuficiente, autorresponsable y completo (encontrando su justificación en la *soberanía estatal* que él mismo emana y la cual al mismo regresa), el “estado”, o más bien, el cuerpo político medieval depende de normas más elevadas y no es, por lo tanto, *soberano*. El cuerpo político medieval es básicamente una abstracción, una idea sostenida precariamente por andamiajes técnicos; el estado moderno es fundamentalmente una tecnicidad a la cual se le ha asignado un valor absoluto y cuyo edificio es sostenido por un andamiaje de ideas creadas para sostenerlo; pero las cuales se encuentran, al menos jurídicamente, subordinadas a él.

(Capítulo XV) El regreso al gelasianismo ortodoxo, con Santo Tomás de Aquino y Dante, es sólo el preludio de la separación de la dualidad Iglesia-Estado al decaer la Edad Media. (Capítulo XVI) A esta separación contribuye poderosamente la recuperación de los escritos políticos de Aristóteles y con ello, el renacimiento de una concepción del “estado” como comunidad perfecta, completa en sí. Con ello la necesidad de la existencia de un “estado

universal", del Imperio medieval, es puesta en duda. Por otro lado, y paralelamente, los teóricos más avanzados van liberando al estado de la tutela de la Iglesia. (*Capítulo XVII*) En la progresiva emergencia del Estado moderno, el siguiente paso es dado cuando escritores como Marsilio de Padua y Guillermo de Occam tratan de buscar una santidad propia para la autoridad temporal. El estado, al romperse el cordón umbilical que lo ataba a la Iglesia, encuentra nueva justificación de su existencia en la voluntad del pueblo. El pueblo, el *legislator humanus* de Marsilio, crea la ley que justifica la existencia del Estado. El criterio de utilidad social va borrando a la ley eterna como razón del funcionamiento del Estado, el cual va así adquiriendo su propia razón de ser o, en términos medievales, va creando su propia santidad. Sin embargo, la idea del Imperio sigue aún con relativa validez debido a que los representantes de la nueva tendencia son, por una parte, más medievales de lo que quisieran serlo y, por la otra, debido a que sus escritos se encuentran históricamente al servicio de la causa imperial.

(*Capítulo XVIII*) El "estado" medieval, tras de haber reafirmado su derecho natural a existir y tras de haberse secularizado, necesita sin embargo dar un paso más adelante para alcanzar su independencia y, con ella, su soberanía: necesita "imperializarse". Cuando el rey nacional niega el reconocer un superior (... "*nullus recognoscens superiorem*", dice Inocencio III) asume, por decirlo así, una posición dentro de su reino semejante a la que el emperador posee *de iure* sobre la Cristiandad. La aparición de la fórmula *Rex est imperator in regno suo* evidencia este fenómeno que marca la némesis del "estado" medieval y la epifanía del Estado moderno. Cada rey, y tras de él cada príncipe y en algunos casos (como el de Italia) aun cada ciudad, se convierten en *quasi*-Emperadores dentro de sus respectivos territorios, y con ello repudian toda jurisdicción extraña, no reconociendo jurídicamente ninguna autoridad que sea superior a la propia. (*Capítulo XIX*) Contemporáneamente al desmoronamiento del Imperio, empieza una etapa de disolución interna en el otro aspecto de la *Civitas Dei* agustiniana, es decir en la Iglesia. Los ataques contra la Iglesia Universal constituyen episodio importantísimo en la destrucción del concepto medieval de la unidad del mundo. La Reforma protestante del siglo XVI encuentra básicos antecedentes en los reformadores religiosos del Medioevo, quienes a menudo —como Wycléf y Hus— son también pensadores políticos; otro antecedente importante para la Reforma ha de buscarse también en los movimientos heréticos de masas que aparecen en el Occidente desde fines del siglo XII (petrobrusianos, albigenes, etc.).

(*Capítulo XX*) En la Edad Media, la razón teológica es la fuente y

justificación de la razón política y de la razón jurídica; el derecho, en otras palabras, sólo existe en tanto pueda ser teológicamente justificado. En este período de transición uno de los temas característicos, es, precisamente, la independización del derecho respecto de la teología. En las controversias políticas los argumentos no son ya buscados en la voluntad divina, sino en la conducta humana; la razón histórica sustituye a la razón teológica. La moral teológica señala cada vez menos los directivos del derecho ahora que el Estado va encontrando una justificación meramente humana. Este proceso que va gradualmente dando una autonomía al Estado termina con la independencia absoluta del Estado respecto de la Moral, como lo entiende Maquiavelo, para el cual el Estado debe regirse por normas meramente estatales las cuales pueden o no ser morales.

(*Capítulo XXI*) Hasta principios del siglo XIV la tendencia ortodoxa en el Occidente ha sido, en teoría, la separación de la esfera espiritual de la temporal, con la aceptación de la primacía de la primera. Por el contrario, la sujeción de la Iglesia al Estado ha sido característica del mundo cristiano oriental, en donde en virtud de una *Cristomimesis*, el emperador bizantino es la cabeza de la Iglesia lo mismo que del Estado. Este punto de vista, heterodoxo para el Occidente es, sin embargo, formulado por escritores tales como el 'Anónimo de York' (más propiamente llamado el 'Anónimo anglo-normando'); pero, a partir del siglo XIV, esta tendencia bizantinista de colocar a la Iglesia bajo la férula del Estado se acentúa y con ello, y gracias a la concurrencia de otros factores, gana terreno la idea de la existencia de Iglesias nacionales dentro de la Iglesia Universal, administradas bajo la paternal vigilancia del monarca. (*Capítulo XXII*) Un paso más adelante en este sentido es dado con la Reforma protestante y con el establecimiento de Iglesias territoriales (*Landeskirchen*), fenómeno que afecta al campo político no menos que al religioso. El "estado" del otoño del Medioevo, después de haberse independizado de la Iglesia, de haberse secularizado y de haberse imperializado, ahora englute a la Iglesia dentro de su marco propio, ante la imposibilidad teórica y práctica de suprimirla. El nuevo príncipe, que encuentra incongruente con su propia universalidad la existencia, frente a él, de una *Ecclesia universalis* necesita, para ser supremo sin restricciones, no sólo ser el "Emperador" sino también el "Papa" dentro de sus dominios (i.e. *Dux Clevis est papa in territorio suo*). La Iglesia Universal es fragmentada en un número de Iglesias encajonadas en territorios nacionales, dentro de cuyos límites todo vasallo debe seguir la religión de su príncipe (*Cuius regio eius religio*); la Iglesia es controlada y administrada por

el gobernante laico y, en última instancia, puede decirse que en muchos casos la Iglesia llega a existir por gracia del Estado.

(*Capítulo XXIII*) Paralelamente a los anteriores cambios, se registran otros de igual importancia en el ámbito económico durante esta etapa transicional del Medioevo a los tiempos modernos. La vida económica de la Edad Media, determinada por las invasiones y por la conquista árabe del Mediterráneo, es una vida preponderantemente agrícola. Las comunidades rurales tienden a ser lo más posible auto-suficientes. Con ello se introduce en la Cristiandad lo que Pirenne denomina "ciclo de economía cerrada", durante el cual el supremo bien temporal es la posesión o tenencia de la tierra. Esta vida agrícola tiene su contrapartida política en la gradual introducción del Feudalismo y del sistema señorial, ambos basados en la tenencia de la tierra. Este marco de "economía limitada" tiende a generar ciertos conceptos, como los de un justo precio y la prohibición de la usura, que le den una pauta general de estabilidad. (*Capítulo XXIV*) En la organización típicamente "vertical" del Medioevo, las relaciones político-económicas quedan establecidas entre quien posee la tierra (vasallo, siervo) y aquel por la gracia del cual se la posee (suzerano, señor); con la transición a los tiempos modernos, la organización se torna "horizontal", al ir encontrando vasallos y siervos, suzeranos y señores, intereses comunes a su propia clase. Con ello se acaba por crear una organización estamental que consagra, al aparecer el ciclo de economía monetaria, la ruina de la organización feudal y señorial, y prepara el advenimiento del capitalismo.

(*Capítulo XXV*) La idea medieval de Cristiandad es antitética a la existencia de exagerados patriotismos locales; el hombre medieval, frente a su semejante, piensa primero en las similitudes que lo atan a él y sólo secundariamente en las diferencias que de él lo separan. Pero, con el transcurso del tiempo, y en parte debido al fracaso del Imperio, los grupos europeos se van distanciando entre sí, proceso al que coadyuva poderosamente la creación de las literaturas vernaculares. Cuando la Reforma protestante consagra las Iglesias nacionales, la obediencia universal hacia el Papado, último punto central de las lealtades europeas, es sustituida por una obediencia hacia la comunidad inmediata y hacia la Iglesia nacional que es expresión de esa comunidad. Con el creciente predominio del Estado sobre la Iglesia y con la secularización del Estado mismo, el sentimiento de religiosidad, anteriormente difundido y universal, se particulariza y seculariza también. Así se origina la religión laica por excelencia de los tiempos modernos, la lealtad no hacia la Humanidad sino exclusivamente hacia la comunidad político-

religiosa propia: el espíritu nacionalista que es la antítesis del espíritu universalista del Medioevo: (*Capítulo XXVI*) Conexa a la anterior evolución, se tiene en los albores de la Modernidad, la aparición del gran comercio y del gran capitalismo, ignorados en la anterior etapa de economía medieval agrícola. El nuevo nacionalismo y el fortalecimiento del poder central son tomados como garantías de paz interna, fructificadoras del comercio y pilares del capitalismo. Con ello, las antiguas restricciones eclesiásticas a la vida económica desaparecen y el dinero se multiplica. La individualización de la fe religiosa trae consigo una despertada y creciente confianza del individuo en sí mismo, en sus acciones, en sus empresas, y este espíritu contribuye poderosamente a la creación del capitalismo moderno y a la estructuración del Estado nacionalista.

(*Capítulo XXVII*) Finalmente, otro fenómeno característico del tránsito del Medioevo es el cambio en el *Weltanschauung*, en la concepción del mundo y de la vida. En la Edad Media la mente es fundamentalmente teocentrista, se encuentra orientada primero hacia intereses ultraterrenos; políticamente, esta postura tiende a establecer una atmósfera de comunidad universal, una realización de la *civitas Dei*. Con la gradual secularización de la cultura y la llegada de la Modernidad, con el descubrimiento del intelecto y de su carácter terreno (Abelardo, Dante), el hombre va siendo colocado en el centro del Universo. Paralelamente al crecer de esta auto-conciencia, la soberanía nacional —que es otro tipo de auto-conciencia— va abriéndose paso. La aceptación de la idea de la soberanía nacional —alentada por el engrandecimiento resultado del descubrimiento del Nuevo Mundo, que rinde grandes beneficios materiales— va haciendo que la medieval supremacía de Papa y Emperador sea definitivamente hecha a un lado.

(*Capítulo XXVIII*) Con el rompimiento de la unidad cristiana, que la Reforma vino a hacer definitivo, en la Europa del siglo XVI conceptos tales como "territorio", "frontera", etc., vienen a ser indispensables y a requerir una más precisa y definitiva formulación jurídica. El nacionalismo, agudizado por este período, viene a ser concomitante en estas creaciones pues por una parte las supone, por la otra se nutre en ellas. A su vez nación, territorio y soberanía nacional (que viene a ser la expresión más acabada de este espíritu particularista), desembocan en la creación del Estado moderno, símbolo y realización del movimiento general de desintegración europea. Esta nueva institución, debido a su pecado de origen, presenta el absurdo de avanzar

reivindicaciones de tipo universal que sólo han de ser realizables en un marco geográfico limitado; y, al entrar en necesario conflicto con reivindicaciones similares de otros Estados, cuya existencia el primero no tiene necesidad jurídica de acatar, este choque de soberanías hace difícil, si no imposible, toda armonía internacional. (*Capítulo XXIX*) En otras palabras, con el surgimiento del Estado moderno y la obliteración de la vieja idea de un *Imperium* universal, el ideal de la unidad es substituido por la realidad de un conjunto de comunidades aisladas y totalmente independientes entre sí que tratan de buscar un equilibrio para poder sobrevivir, equilibrio que por naturaleza es siempre inestable. El surgimiento del Estado trae consigo la exaltación del soberano como fuente de todo poder político, como *legibus solutus*, es decir, origina el derecho divino de los reyes, a los cuales se diviniza rodeándolos de una liturgia secular llamada etiqueta. Ahora que Estado se encuentra frente a Estado, la unidad interna se convierte en condición indispensable de supervivencia y la unidad del Estado llega a ser la religión pública por excelencia. El Estado como "comunidad perfecta" hace por una parte anticuada toda organización de tipo feudal y, por la otra, hace imposible la existencia de un *imperium mundi*, de un estado mundial. Con ello, la responsabilidad de todo individuo de ser miembro de la Humanidad (como la representara el Sacro Imperio), cesa. El Estado se perfila como comunidad *exclusiva*, que pone en abstracción a otras comunidades y que existe, no ya *en función* del individuo (como el "estado" medieval), sino por encima de él. Externamente, no existe un freno legal que limite la acción del Estado o la armonice con la de otros Estados. El Estado es sólo la personificación del poder nacional, una expresión vertebral de fuerza en el mismo sentido en que el "estado" medieval había sido una expresión vertebral de derecho.

(*Capítulo XXX*) Ante el colapso de la idea de una comunidad universal, con el cual se abren los tiempos modernos, y del cual resulta una serie de comunidades estatales idealmente aisladas, el Derecho Internacional se presenta en sus inicios como una respuesta a la necesidad de dar una base común de entendimiento, cooperación y supervivencia a estos estados. El Derecho Internacional, que es un eco católico del Medievo, representa una última forma del universalismo medieval al tratar de reconstruir, hasta donde las soberanías lo permitan, y con una base de derecho natural, una nueva comunidad universal de naciones. La nueva disciplina basa sus postulados en la identidad de la naturaleza humana y, símbolo de los nuevos tiempos, explica su programa sobre una base racional y no ya con los tradicionales argumentos teológicos. Al señalar límites que los Estados no pueden transgredir sin cometer crimen de lesa humanidad, el Derecho Internacional trata de entro-

nizar la idea de un "estado natural" que sustituya la idea de un "estado puramente jurídico". La nueva comunidad que es rehecha sobre estas bases, es una *societas gentium* que incluye dentro de sus fronteras a todo el género humano, lo cual representa respecto de la *Respublica Christiana* medieval un generoso ensanchamiento. Pero si cuantitativamente se ha ganado, cualitativamente se ha perdido respecto de la edad anterior: la nueva comunidad de naciones está colocada bajo la égida de una ley natural, ley que es racional e históricamente anterior y superior al Estado, pero que necesita del consentimiento explícito de éste para poder ser aplicada. De esta manera, y en contra de la tradición del pensamiento político medieval, el nuevo ordenamiento aceptado como un hecho irreparable la división del orbe en comunidades separadas.

(Capítulo XXXI) Después de la desintegración europea, el nuevo movimiento unificador que el Derecho Internacional representa tiene una nueva concepción como punto de partida. Esta es la concepción del derecho como *voluntad* y no ya —como se había aceptado tradicionalmente— como *deber*. La voluntad concurrente de los diversos estados es la que crea el Derecho Internacional, y con esta coexistencia de varias voluntades, el universalismo medieval ha sido sustituido por un equilibrio que depende de múltiples aportaciones, aportaciones que pueden ser cambiantes (como usualmente lo son) y que por lo tanto sólo generan una situación básicamente inestable. La raíz de esta situación debe buscarse en el espíritu nacionalista que permea al Estado, expresión del poder nacional, espíritu desunificador, dañino y en última instancia, artificial. Para remediar esto, el Derecho Internacional debería ser objetivamente normativo, impuesto y no aceptado; esto es, el Derecho Internacional debería, como una incorporación de principios de derecho natural, tener una validez propia. Sólo de esta manera constituiría esta disciplina un verdadero derecho supraestatal o supranacional. En la Edad Media la característica fundamental del "estado" es la supremacía judicial; la soberanía legislativa lo es en el Estado moderno. Es posible aprovechar la experiencia histórica para crear un concepto de soberanía judicial supraestatal que, imperando objetiva y universalmente, deje al mismo tiempo en libertad a una suzeranía legislativa interna en cada Estado, para que éste cree sus propias leyes. Estas leyes deben de ser fiscalizadas por la soberanía judicial, la cual por medio de ello logre una armonía entre ordenamientos locales y subjetivos por un lado y por el otro, con un ordenamiento objetivo y universal.

## PARTE I

### EL MEDIOEVO

*Omnium christianorum una Respublica est* (S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei*, XXV, 1).

*Una est sola respublica totius populi Christiani* (ENOELEBERTO, *De Ortu progressu et fine Imperii*, ed. GOLDBAST, I, 754).

*Multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis* (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, II, 1, q. 18, a. 1).

*Genus humanum consideratur quasi unum corpus, quod vocatur mysticum cuius caput est ipse Christus et quantum ad animas et quantum ad corpora* (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, III, q. 8, a. 1 et 2).

## CAPÍTULO II

### EL ANACIONALISMO Y EL AINTERNACIONALISMO DE LA REPUBLICA CHRISTIANA MEDIEVAL.

1. El universalismo imperial romano prepara el universalismo de la Cristiandad medieval. 2. El Imperio medieval, *communitas fidelium*. 3. La idea imperial en la literatura política medieval. 4. Orden universal y órdenes parciales. 5. El anaciona-  
lismo de la *Respublica Christiana*. 6. El ainternacionaismo de la *Respublica Christiana*. 7. *Unicus principatus* en la comunidad medieval.

1. LA IDEA del *Imperium*, de un ámbito común a todos los pueblos cristianos, que domina idealmente la vida pública del Medioevo, es una idea ecuménica heredada del universalismo romano, pero a la cual el Cristianismo ha añadido, por decirlo así, una tercera dimensión. El universalismo del Imperio Romano —que en teoría abarcaba todo el universo civilizado— preparó el suelo para el concepto universalista del Cristianismo —religión que, a diferencia de las antiguas, no admite la validez de ninguna otra religión— y para el universalismo de la Cristiandad medieval, dentro de cuyos fronteras Romanismo, Cristiandad y Civilización vienen a fundirse en un mismo concepto<sup>1</sup>. Desde el ecumenismo de Alejandro hasta la última etapa romana de la filosofía estoica, una fuerte corriente humanista tiende a concebir a la Humanidad como a un grupo homogéneo; esta tendencia tiene como sólida base la creencia en la universal racionalidad del hombre y en su universal

---

<sup>1</sup> Eminentes historiadores ven en el Cristianismo el último producto del mundo antiguo; así lo considera E. Meyer en su *Geschichte des Altertums*. Indudablemente, el Cristianismo forma parte importantísima del legado cultural de la Edad Antigua; cf. J. Karst, *Die antike Idee der Oekumene in ihrer politischen und kulturellen Bedeutung* (Leipzig, 1903).

capacidad para la virtud <sup>2</sup>. La *Respublica Christiana* no es sino una medieval cristianización del antiguo Imperio Romano, una *renovatio*, una continuación del mismo, concebida como realidad gracias al romanismo de la Iglesia Católica (bajo cuyo influjo surgió) y gracias al enorme legado cultural, político y jurídico que el mundo romano dejó al Medioevo; y, especialmente también, gracias a la mente ahistórica del hombre medieval y a su usual carencia de interés por la especulación moral y política, debido a lo cual la ficción jurídica de la prolongación del Imperio Romano en la Edad Media fué aceptada sin discusión. La *Respublica Christiana* en su doble aspecto, se nos presenta bajo la forma religiosa de una Iglesia Universal, la Iglesia Católica, y bajo la forma política de un Imperio Universal, el Sacro Imperio Romano Germánico <sup>3</sup>.

A lo largo de la Edad Media el Imperio Romano continúa su existencia como ficción político-jurídica: el Occidente —al menos desde un punto de vista conceptual— es el Imperio Romano, los reinos europeos son provincias y las ciudades, municipios romanos; aun en la Alta Edad Media, los glosadores que comentan el derecho romano (como derecho imperial) no han encontrado lugar para reinos y ciudades independientes y los agrupan bajo el título individual de *universitas* <sup>4</sup>.

La concepción del Imperio Romano que abarca todo es continuada en el Medioevo, pero con modificaciones que el Cristianismo ha introducido: el lugar de Augusto es ahora ocupado por el "legítimo" poseedor del Imperio, por Cristo <sup>5</sup> y lo que la espada no pudo conquistar en el mundo antiguo, ahora, en la Edad Media, debe ser conquistado por la luz del Evangelio <sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Cf. R. W. y A. J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, VI, 504.

<sup>3</sup> Sobre la separación, competencia e imprecisa diferenciación entre las dos esferas —la religiosa y la política— en la Edad Media, véase *infra*, capítulo VIII. La obra de J. Bryce, *The Holy Roman Empire* (varias ediciones) continúa siendo libro indispensable de referencia sobre el Sacro Imperio. Véase también: H. A. L. Fisher, *The Mediaeval Empire*.

<sup>4</sup> Cf. O. v. Gierke, *Das Deutsche Genossenschaftsrecht* (1868-1914), III, 199; C. S. N. Woolf, *Bartolus of Sassoferrato* (1913), 113 ss. Sobre la influencia del derecho romano en la Edad Media el mejor estudio breve es el de P. Vinogradoff, *Roman Law in Medieval Europe* (2a. ed. Oxford, 1929). La obra de Savigny: *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter* (2a. ed. 7 vols., 1834-1851) ha sido en parte, traducida al francés (4 vols., Paris, 1839).

<sup>5</sup> Véase la interesante carta de Gregorio VII a Suenón de Dinamarca, de fecha 17 de abril de 1075 (*Gregorii VII Registri*, II, 75) en: P. Jaffé, *Bibl.*, II, *Monumenta Gregoriana*, 199; y en: Migne, P. L., CXLVIII, 426-7, en donde el Papa afirma: *quibus imperavit Augustus, imperavit Christus*. Cf. Bryce (3), 22, n. 68.

<sup>6</sup> Por ejemplo: Tertuliano, *Adv. Iudaeos*, c. viii (Migne, P. L., II, 651 seqq.): *Britannorum inaccessa loca, Christo vero subdita*.

El triunfo y la propagación del Cristianismo en el antiguo Imperio, y la supervivencia del Romanismo más tarde, opera en un doble sentido en lo que se refiere al individuo: primero, el ser un romano vino a significar ser un cristiano, y después —en la Edad Media— el ser un cristiano significó al mismo tiempo ser un romano. De esta manera, los nombres de cristiano y romano llegaron a ser convertibles <sup>7</sup>. En ello se abrevó la preservación de la idea de la existencia de un solo *populus Romanus* en todo el orbe; este *populus Romanus* no es otro que la comunidad de los fieles, cuyas aspiraciones de universalidad y unidad encuentran su plasmación política en el Sacro Imperio.

2. SIENDO la Humanidad un cuerpo místico cuya cabeza es Cristo, debe por ello formar una sola comunidad universal; y si Humanidad es coextensiva con Cristiandad, esa comunidad debe ser una comunidad cristiana, un *Imperium* cristianizado, una *respublica generis humani*. Los espíritus más claros y tradicionales de la época —Dante, Santo Tomás <sup>8</sup>, Juan de Salisbury <sup>9</sup>— se encuentran concordes en concebir a Europa como a una comunidad cristiana unificada <sup>10</sup>, gobernada por dos autoridades de origen divino, el *Sacerdotium* y el *Imperium*, personificadas en la Iglesia y en el Imperio. Esta sociedad, organizada de acuerdo con el "sistema" feudal, en múltiples divisiones geográficas, se encuentra sin embargo poseída de la conciencia de formar una sola y grande familia.

3. LA IDEA anterior se encuentra formando parte del patrimonio de los escritores medievales <sup>11</sup> los cuales, sea explícitamente, sea por medio de

<sup>7</sup> Gregorio de Tours: *Romanos enim vocitant homines nostrae religionis*.

<sup>8</sup> Aun cuando las ideas políticas de Santo Tomás de Aquino no fueron expuestas en forma completa y aun cuando el santo no menciona explícitamente la idea de un Imperio universal, la concepción de la unidad fundamental de la raza humana —y de un supremo gobierno divino del mundo— inspiran su filosofía jurídica. Cf. Passerin d'Entreves, *The Medieval Contribution to Political Thought* (Oxford, 1939), 36-37. Santo Tomás habla constantemente del *unus populus Christianus* (*Summa Theol.*, 3a. q. VIII, a. 1-4; *Summa contra Gent.*, IV, c. 76).

<sup>9</sup> Sobre las ideas políticas de Juan de Salisbury, cf. E. Schubert, *Die Staatslehre Johannis von Salisbury* (Berlin, 1897). El *Policraticus* ha sido publicado por C. C. J. Webb en 2 vols. (Oxford, 1929) y selecciones del mismo han sido traducidas y editadas por J. Dickinson (N. York, 1927).

<sup>10</sup> George H. Sabine, *A History of Political Thought* (N. Y. 1937), 257.

<sup>11</sup> Cf. especialmente P. de Anclau, *De Imperio Romano*; Dante, *De Monarchia*; Engelbertus, *De Ortu Progressu et Fine Imperii Romani*; Landolfo Colonna, *De Translatione Imperii Romani*; Marsilius Patavi-

alusiones, o bien tácitamente, admiten como axioma la unidad del género humano. El Estado (tal y como hoy lo poseemos) es aún inconcebible, ya que las diversas naciones y reinos en existencia, forman parte de una y la misma *Respublica Christiana*, del mismo *populus*, de la misma *Ecclesia* <sup>12</sup>. De la misma manera como la comunión de los santos no puede ser imaginada en la mente medieval sin una expresión en una Iglesia visible, la hermandad del género humano se plasma en la idea de un Imperio universal. La Edad Media deduce de este principio de unidad, la necesaria ordenación "divina" de un estado universal <sup>13</sup>, cuya constitución espiritual y temporal se encuentra también divinamente ordenada <sup>14</sup>; y ya que el fin de todos los hombres es el mismo, es decir el pleno desenvolvimiento de sus potencias intelectuales, cuyo fin requiere la paz, nada mejor que un Imperio universal para asegurar a ésta <sup>15</sup>. Así, el poder imperial es concebido como el protector del orbe <sup>16</sup>, el guardián de la paz y la justicia, y el defensor de la Iglesia.

La idea de Imperio subsiste en la Edad Media a través de una serie de crisis. A fines del siglo XI empezará una larga y violenta controversia sobre si el Imperio es sólo un poder jurisdiccional colocado dentro del seno de la

---

nus, *De Translatione Imperii Romani*; Aeneas Sylvius Piccolomini, *De Ortu et Auctoritate Imperii Romani*; Zoannetus, *De Imperio Romano atque eius iurisdictione*, etc. Cf. en general, Goldast, *Monarchia sancti romani imperii*, etc. 3 vols. (Frankfort-Hannover, 1611-1614) y las colecciones de Sehard y Luc d'Archery. Véase a Bryce (3), 108, nota d.

<sup>12</sup> Jordanus de Osnabrück, *Tractatus de Pterogativa Romani Imperii*, en Gold., *Mon.*; también la edición de Waitz, en: "Abhandlungen des königl. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen". La atribución de este tratado a Jordanus o a Alexander de Roes es, en el concepto de Woolf (4), 230, irrelevante ya que ambos son poco más que simples nombres. *Ibid.*, *Notitia Saeculi* (cf. Woolf (4), 253) escrita alrededor de 1288.

<sup>13</sup> El Imperio Romano, la última de las monarquías universales, santificado y confirmado por la vida y muerte de Cristo en él, fue transferido por Constantino a los griegos y después, (con la aprobación divina), por el Papado a los germanos en las personas de Carlomagno y Otón el Grande. La continuidad ente Imperio Romano y Sacro Imperio es perfecta y rebasa las fronteras mismas del Medioevo. Cf. Gierke, *Political Theories of the Middle Ages* (Transl. by F. W. Maitland. Cambridge, 1922), 19, y especialmente notas 53, 55 y 56 en las pp. 126-127.

<sup>14</sup> Cf. Gierke, *op. cit.*, n. 7 (pp. 103-104), *in toto*.

<sup>15</sup> Engelbertus (11), en: Gold. *Mon.*, 763-769; Santo Tomás de Aquino, *De Regimine Principum*, I, 2.

<sup>16</sup> El Imperio como protector del Mundo, es el tema constante de la Crónica de Otto de Freising; véase la edición de C. C. Mierow (N. York, 1928), *Int.*, 63.

Iglesia <sup>17</sup>; las nuevas teorías políticas derivadas de Aristóteles tenderán también a dislocar la idea imperial <sup>18</sup>; en el siglo XV, escritores heterodoxos y publicistas harán sufrir una crisis violenta a las ideas jurídico-políticas hasta entonces prevalentes en el Medioevo <sup>19</sup>, pero el Imperio como idea se mantendrá a través de todo este período como parte integral y característica del patrimonio cultural e institucional europeo.

4. EN ESTE PERÍODO bajo discusión el universo es pues considerado como un todo singular y la humanidad como una sociedad también singular. Todo ser, ya sea un individuo, ya sea un "ser conjunto" —esto es, una comunidad, una ciudad, un reino— son considerados como partes integrales, orgánicas, del todo. El pensamiento político genuinamente medieval es aquel que, ascribiendo un valor intrínseco a los "todos parciales" —incluyendo el individuo—, siempre empieza sus elucubraciones desde la base del "todo total" <sup>20</sup>. Cada ser particular es una copia en miniatura del mundo, un *minor mundus*, pero el cual, no obstante su pequeñez, encuentra su cabida dentro de la organización general del universo y debe orientar su acción hacia esa causa final de unidad y armonía. Lo anterior es válido no sólo respecto del individuo, sino también respecto de los grupos humanos que éste forma: *Communitas unius vici, castris, oppidi* (bajo *parochus* y *magister*), *civitates* (bajo obispo y *defensor*), *provinciae* (bajo arzobispo y *praeses*), *regni* (bajo *rex* y *primas*), todos ellos forman un sistema gradual de "todos parciales", cada uno de los cuales demanda conexión con un "todo" mayor <sup>21</sup>. Cada organización, cada fin inferior es sólo un medio para alcanzar un fin superior, y el *ordo totius communitatis publicae* —incluyendo los reinos— presenta una serie de necesarias subalternaciones que conduce al clímax: el orbe, como Imperio y como Iglesia universal, bajo la presidencia de Papa y Emperador. El Imperio representa la unidad visible de la Cristiandad (y la de la Humanidad), tal y como lo requiere el derecho natural. El Imperio goza de una posición de supremacía sobre los reinos individuales y su razón

<sup>17</sup> Cf., *Infra.*, capítulos XI y XII.

<sup>18</sup> Con *Engelbertus* (cf. *ante*, nota 11), en el siglo XIV, la influencia de Aristóteles en el campo político empieza a mostrarse como definitiva: el Imperio es la más alta y más perfecta comunidad, su existencia es indispensable para el mantenimiento de la paz y de la justicia en el orbe, así como también para la defensa de la Iglesia. Cf. Woolf (4), 362, C. McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West* (N. York, 1932), 273-274. Cf. *Infra.*, capítulo XVI.

<sup>19</sup> Cf. *Infra.*, capítulo XVI.

<sup>20</sup> Cf. Gierke (13), 7-8.

<sup>21</sup> Sobre la articulación gradual de las comunidades en Egidio Colonna, Dante, Santo Tomás, etc., cf. Gierke (13), 21 y n. 64, p. 129.

fundamental de ser es, precisamente, esa pluralidad. El Imperio representa frente a la diversidad de razas, costumbres y derechos de los reinos particulares, el principio supremo de unidad del género humano. La diferencia entre ambas ordenaciones, Imperio por un lado, reinos por el otro, no es de grado sino de naturaleza. La felicidad de cada comunidad limitada depende de la felicidad de la comunidad mayor y en última instancia, de la felicidad del Imperio <sup>22</sup>. La posición del Imperio es, pues, internacional en sentido estricto, aun cuando no podamos llamarla aún interestatal. La existencia del Imperio supone una supremacía, matizada de feudalismo, ajena al concepto moderno de *soberanía*, ya que ésta preconice una comunidad estatal completa en sí misma que no depende de ninguna otra. En la teoría del Imperio, por el contrario, las comunidades "estatales" son consideradas como meros órdenes parciales, cuya acción no se encuentra legalmente autodeterminada y que no son, en última instancia, sino personificaciones *limitadas* del señorío divino sobre todo el orbe <sup>23</sup>.

Esta concepción del mundo como unidad y la aceptación —al menos en teoría— de una sola autoridad imperial para todo el orbe, es factible en el seno de una sociedad que, como la europea de la Baja Edad Media, desconocía o daba poca importancia al espíritu nacionalista.

5. EN LA EDAD MEDIA, el nacionalismo no formó parte esencial de la mente comunal <sup>24</sup>; el nacionalismo como "lealtad" hacia una "patria", encuentra poca cabida en los mil años que van de Gregorio el Grande a Lutero. Los habitantes de Europa, el *populus Christianus* responde a muchas y diversas lealtades, religiosas y locales, pero el "espíritu patriótico" específico de la Edad Media nunca abarca a una nación entera como objeto de su veneración <sup>25</sup>; y, en todo caso, el sentimiento de particularismo nacional se

<sup>22</sup> Dante, *De Monarchia*, I, 3 y 5. Augustinus Triumphus, *Summa de potestate ecclesiastica*, I, q. 1, a. 6.

<sup>23</sup> En mi concepto, la soberanía tal y como hoy es entendida, no encuentra cabida en la mente medieval. Repugna al concepto mismo de "soberanía", el ser *concedida*, como Kelsen lo afirma (*Teoría General del Estado*, tr. Legaz Lacambra, 1934, 149) respecto de las comunidades estatales medievales, las cuales, dice, reciben su soberanía del Imperio. La soberanía *es o se asume*, pero no *se recibe*. Hablar de una "soberanía medieval" es, un anacronismo y una inexactitud.

<sup>24</sup> Sobre nacionalismo, la obra de Hans Kohn, *The Idea of Nationalism* (N. York, 1944), es fundamental. Véase también: A. Dopsch, *Wirtschaftliche und Soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung*, vol. I (Viena, 1918), e *infra*, capítulo XXV: "La secularización del espíritu religioso medieval".

<sup>25</sup> M. Handelsmann, en: "Bull. of the Int. Committee of Historical Sciences", II, 235 ss.

produce en el Medioevo como un fragmento dentro del universalismo del Imperio <sup>26</sup>. Las guerras medievales son fundamentalmente luchas dinásticas en las cuales es perfectamente posible ver a los vasallos, ajenos a un concepto de patriotismo nacional, cambiar de una fidelidad a otra, sin incurrir por ello en grave anatema moral <sup>27</sup>. En el período crítico de la Guerra de Cien Años, vemos a Juana de Arco escribir a los ingleses pidiéndoles se unieran a ella para combatir a los enemigos de la Iglesia, a los husitas <sup>28</sup>; la lealtad religiosa y el sentimiento de pertenecer a una sola comunidad humana se encuentran así, en el presente caso, por encima de obediencias particulares a tal o cual rey. Las relaciones humanas en este período predominantemente feudal, son de tipo personal y se encuentran determinadas por la tenencia de la tierra; y la tierra conoce poco de distingos de raza o nación <sup>29</sup>. La tierra y no la "patria" es el valor fundamental <sup>30</sup>, y la posesión de ella determina no sólo la posición de su titular, sino también las relaciones políticas, sociales y jurídicas en las que el mismo toma parte. "Patria" significa solamente familia en el Medioevo. Nacionalidad es sinónimo de diferenciación y el hombre medieval frente a su semejante por regla general recordaba primero las semejanzas entrambos y sólo en segundo lugar, las diferencias. El Cristianismo como religión universal por una parte, y el latín como común forma de expresión por la otra, juegan en el mantenimiento de esta conciencia de unidad un papel importante <sup>31</sup>, si bien es cierto que estos lazos de unión se fueron debilitando con el transcurso del tiempo como se verá más adelante. Es verdad que en los concilios de la Iglesia y en las universidades se encuentra la palabra nación (*natio*); pero ella denota, no asociaciones nacionales en el sentido moderno de la palabra, sino grupos territoriales geográficos específicos. La "nación" germana en el Concilio de

<sup>26</sup> Una conciencia nacional, una *Nationalbewusstsein*, diferente del universalismo de la *Reichsidee*, no fué nunca imaginada; cf. Kohn (24), 94.

<sup>27</sup> La lealtad del vasallo es meramente personal y de carácter voluntario; cf. Weckmann, *La Sociedad Feudal* (México, 1944), 86 ss., 90 ss. Es igualmente anacrónico de hablar de "traición a la patria" en la Edad Media; en todo caso se podría hablar de deslealtad al señor feudal, al rey.

<sup>28</sup> A. France, *Vie de Jeanne d'Arc*, (Paris, 1908), 127 s. Véase también: G. Guibral, *Histoire du sentiment national en France pendant la guerre de Cent Ans* (Paris, 1875).

<sup>29</sup> McIlwain (18), 393: "Si a un DeLucy o aun Glanvill, ambos *Chief Justiciars* de Inglaterra bajo Enrique II se les hubiera preguntado si eran franceses o ingleses, hubieran encontrado difícil la respuesta en el caso de que hubieran entendido la pregunta".

<sup>30</sup> Cf., *infra*, capítulo XXIII, espec. c. 3, y Weckmann (27), I, 6.

<sup>31</sup> Cf. *infra*, capítulo XXV.

Constanza, por ejemplo, comprende las delegaciones de la Europa oriental, húngaros y polacos, al lado de los propiamente germanos; y todo los pueblos del norte de Europa, incluyendo Escandinavia, forman la "nación inglesa". De igual modo, asociaciones territoriales geográficas, y no etnográficas, forman la base de las "naciones" universitarias: en la universidad de París, la "nación" alemana comprendía todas las naciones extranjeras, Italia e Inglaterra inclusive <sup>22</sup>; en la universidad de Viena había cuatro "naciones": Austria, Sajonia, Bohemia y Hungría; y en la de San Andrés otras cuatro: Fife, Lothian, Angus y Bretaña <sup>23</sup>, que también corresponden a divisiones meramente geográficas y no coinciden con nuestro moderno concepto de nacionalidad. Aún en las postrimerías de la Edad Media, Dante, gran amante de Italia como lo es, hizo de ella el centro espiritual e institucional de una universal *civitas Dei*, sin detenerse a especular sobre la necesidad de una unidad política de la península, como más tarde habría de hacerlo Maquiavelo. Para Dante el nacionalismo es el supremo azote del género humano; el gran poeta ve en este espíritu —y la negación del Imperio que es su corolario— una rebelión criminal y sacrilega contra el orden natural de las cosas, una rebelión de los pueblos contra Dios y contra Cristo <sup>24</sup>.

La supervivencia del concepto imperial, con pretensiones —en parte aceptadas— a una supremacía mundial, necesariamente opacó el espíritu de localismo que, bajo él, y con creciente intensidad al finalizar el Medievo, va desenvolviéndose hacia la formación de las monarquías nacionales; las

<sup>22</sup> Cf. Kohn (27), 108 s. y A. Mater, *L'Église Catholique* (Paris, 1906), 250.

<sup>23</sup> C. H. Hayes, *Essays on Nationalism* (N. York, 1926), 4. En general, la obra fundamental sobre las universidades medievales y su organización, es aún la de H. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages* (3a. ed. de Powicke), en donde se encontrará abundante bibliografía. Véase también: A. S. Rait, *Life in the mediaeval university* (Cambridge, 1912), los diversos ensayos de Haskins, agrupados en su *Studies in Mediaeval Culture* (1-72), G. C. Boyce, *The English-German Nation in the University of Paris during the Middle Ages* (Brujas, 1927), C. Desmazes, *L'université de Paris: la nation de Picardie* (Paris, 1876), etc.

<sup>24</sup> *De Mon.*, II, 1: *Cum doleam reges et principes in hoc vitio concordantes ut adversentur domino suo et unico suo Romano principi... cum illo clamare possum pro populo glorioso et pro Caesare qui pro principi caeli clamabat* (*Ps.* II, 1): *Quare fremuerunt gentes et populi meditati sunt inania?* Véase también I, 16; y Kohn, *op. cit.*, (24), 91; McIlwain, *op. cit.*, (18), p. 275. J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel* (*Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents*, fasc. 8. Lovaina y Paris, 1926), 332; A. F. Ozanam, "Dante et la Philosophie Catholique au XIIIe. siècle", en el vol. 6 de sus *Oeuvres complètes* (Paris, 1872-81). Una amplia bibliografía sobre las ideas políticas de Dante se encontrará en el vol. 2 del *Manuale della letteratura italiana* de D'Ancona y O. Bacci (Florencia, 1907 ss.).

condiciones en que el mundo medieval vivía, la común aceptación del concepto de la unidad del orbe, el desconocimiento de estados *soberanos*, independientes entre sí y respecto de cualquier autoridad superior, y jurídicamente iguales, hicieron imposible en la Edad Media la existencia de un Derecho Internacional entendido como derecho interestatal, tal y como hoy lo conocemos <sup>35</sup>. Aun cuando el Emperador no sea reconocido *de facto*, el Imperio no por ello es destruído y, en última instancia, el derecho toma el lugar del Emperador; el señorío del derecho imperial (entiéndase el derecho romano), *regularitas* universal, hace imposible dentro del *populus Romanus* cualquier relación estrictamente internacional. Aun en el siglo XIV, cuando la autoridad imperial va rápidamente eclipsándose, en los escritos de Bartolo, los *iura civitatis Romanae* continúan siendo los *iura communia*, y el ilustre jurista trata de construir un sistema jurídico de "relaciones internacionales" partiendo de la base de la unidad del *populus Romanus*. Bajo tales premisas, pues, toda concepción de Derecho Internacional es imposible; "frontera" y "territorio", como límite y esfera, respectivamente, de jurisdicción, ambas premisas del Estado moderno, quedan diluídas dentro del ámbito común del *Imperium* <sup>36</sup>.

6. SI BIEN la teoría del Imperio va perdiendo fuerza conforme la historia medieval va desenvolviéndose, continúa existiendo incólume dentro del patrimonio del pensamiento europeo hasta el fin del período. Mientras se continúe considerando al Emperador como al sucesor de los Césares, toda otra especulación sobre forma o fin de gobierno está condenada al fracaso; la falta de historicismo en la mente medieval y la parquedad en especulaciones morales y políticas que introduzcan nuevas modalidades —lo cual habrá de esperar la llegada del Renacimiento <sup>37</sup>— son poderosos factores en favor de la supervivencia de esta ficción jurídica del Imperio, sobre cuya existencia ideal ni aún el siglo XIII encuentra mejor sustituto <sup>38</sup>. A pesar de las muchas limitaciones que la realidad política opone a la hegemonía de la idea imperial, la idea se manifiesta a lo largo del Medioevo más fuer-

<sup>35</sup> R. G. Gettell, *History of Political Thought* (N. York y Londres, 1924), 144.

<sup>36</sup> C. N. S. Woolf *op. cit.*, (4), 198, 201. Woolf ha escrito la mejor monografía sobre Bartolo; véase, sin embargo, el criticismo que de ella hace F. Ercole, en el *A. s. i.*, LXXII-2 (1916), 241-294; y a B. Brugi, *Per la storia della giurisprudenza e delle università italiane* (Turín, 1914).

<sup>37</sup> Cf. R. H. Murray, *The Political Consequences of the Reformation* (Library of European Political Thought, edited by H. Laski. Londres, 1926), 1.

<sup>38</sup> Sobre la idea imperial en el siglo XIII véase: R. W. y A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, V ('The Political Theory of the 13th Century') (Londres, 1928), 141, 149 y *passim*.

te que las realidades. Más tarde se verá <sup>39</sup>, cómo el primer atisbo del Estado moderno será obtenido, no como un rechazo sino, por el contrario, como una "imperialización" de la monarquía feudal. El Imperio va recibiendo duros golpes con el auge de las monarquías occidentales, con el renacimiento de los conceptos aristotélicos sobre el Estado <sup>40</sup>, con la política dinástica de los Habsburgos en el caso particular de Alemania, con la Reforma protestante finalmente; pero, a pesar de ello, el Imperio continuará su existencia fantasmal a lo largo de la Edad Moderna <sup>41</sup>, será objeto de sátiras y chanzas por parte de los espíritus de la Ilustración <sup>42</sup>, será destrozado por la Revolución Francesa antes de recibir su golpe de muerte de manos de Bonaparte en 1806.

7. SIN EMBARGO, pese al elegante escepticismo del siglo XVIII, el Sacro Imperio fué en la Edad Media la personificación visible del ideal de la unidad del género humano. Esta unidad del gran género humano requiere, en las ideas de la época, un solo magistrado <sup>43</sup>, un *unicus princeps*, ya que los fines que son característicos del hombre son mejor alcanzados bajo la paz, y ésta es sólo posible bajo el gobierno de un solo monarca, un monarca universal que venga a ser en la tierra la imágen de la unidad divina <sup>44</sup>. De esta manera, el Sacro Imperio, continuación y renovación del Imperio Ro-

<sup>39</sup> Cf. *infra*, capítulo XVIII.

<sup>40</sup> Cf. *infra*, capítulo XVI y Passerin d'Entrèves (9), 35.

<sup>41</sup> Todavía en el siglo XVII los alemanes continuaban pensando en términos del Imperio universal; cf. Kohn (24), 94. La idea imperial retardó el despertar de la conciencia nacional alemana. H. Frenke (*Historia de Europa desde las Invasiones al siglo XVI*. Trad. J. J. Domenchina. México, 1942) ve en el continuo esfuerzo que Alemania hace en el Medievo hacia la realización de la idea de Imperio, un desgaste tremendo de energía, que retardó enormemente el logro de la unidad política alemana.

<sup>42</sup> Es bien conocido el sarcasmo volteriano sobre el Sacro Imperio Romano, poniendo en duda el que fuera sacro, o Imperio, o Romano. Los calaveras en el 'Keller' de Auerbach inquieren con irrespetuosa algarabía:

"Das Heilige Römische Reich  
Wie hält es doch zusammen?"

(G. P. Gooch, *Studies in Modern History* (Londres, 1932), 154). Véase en Gooch también (189-190) el epitafio que Görres escribió al Imperio cuando la orilla izquierda del Rin fué anexada a la República francesa en 1797.

<sup>43</sup> Engelbertus, *De Ortu Progressu*, en: Gold., *Mon.*, 754: *Una est sola respublica totius populi Christiani, ergo de necessitate erit et unus solus princeps et rex illius reipublicae*. Bryce (3), 98.

<sup>44</sup> Dante, *De Monarchia*, I, espec. 7, 8, 9. Engelbertus, *De Ortu Progressu*, 14, 15, 17-18; *De reg. pr.* VII, 32; Petrarca, ep. VII: *et in terra et in coelo optima semper fuit unitas principatus*.

mano tiene a su cabeza un Emperador, sucesor de los Césares quien por ley divina y humana posee el *imperium mundi*, en virtud del cual todos los pueblos y reyes de la tierra la están sometidos. El escolasticismo dantesco, lo mismo que el "sistema" feudal y —más tarde— el derecho romano encuentran en este Emperador la piedra clave que necesitan para coronar el edificio medieval. La posición del Emperador sobre la Cristiandad es, desde luego, supranacional, y en teoría al menos este heredero de los Césares preside los destinos temporales de la *Respublica Christiana*.

## CAPÍTULO III

### EL EMPERADOR MEDIEVAL DOMINUS MUNDI

1. La continuidad de la idea romana. 2. Posición "internacional" del Sacro Emperador. 3. El Emperador, *caput mundi*. 4. El Emperador, ápice de la pirámide feudal. 5. El Emperador en el derecho romano medieval. 6. Teoría y realidad de la posición imperial.

1. EL LEGADO de Roma —en la medida en que fué siendo conocido— ejerció una constante fascinación sobre la mente medieval; se puede palpar fácilmente un sentido de continuidad histórica institucional entre la época de merengencias culturales y políticas que sucedió al derrumbe del antiguo Imperio y el mundo clásico del que aquélla vino a ser heredera. La sabiduría política romana, la excelencia de su organización administrativa, no pudieron menos que dejar profunda huella en el naciente mundo germánico, y es precisamente con la amalgamación de estas dos corrientes —la romano-cristiana y la germana— como nace la Edad Media. La mente "bárbara" mostró una actitud de temor y reverencia, no exenta de admiración, frente al enorme edificio clásico que caía en ruinas y del cual habría de ser la continuadora. La tradición jurídica de los invasores germánicos no poseía nada que pudiera compararse en perfección y grandeza de ámbito con la idea imperial; la idea de Imperio era, por decirlo así, indestructible, y cuando los germanos llegaron a ser la fuerza vital determinante dentro del marco geográfico del mundo romano, se sustituyeron *de facto* al Emperador, como fuerza constitucional dentro del mismo, pero respetando la figura de aquél: los últimos Emperadores, hasta Rómulo Augústulo (A. D. 476), fueron purpurados y depuestos a voluntad por el ejército romano, formado ya entonces en su mayor parte por mercenarios germanos. Más tarde, entre los invasores

mismos, surgió la idea de sustituir el *Imperium romanum* por un *Imperium germanicum* <sup>45</sup> con lo que, en suma, la majestad de la idea imperial prevaletió sobre la organización tribal de los germanos mismos. La capacidad de los "bárbaros" de asimilarse a marcos culturales superiores hizo el resto y con ello la tradición imperial se perpetuó a lo largo del Medioevo.

Reyes y príncipes "bárbaros", semirromanizados, gobernando sobre una población sometida preponderantemente romana con el auxilio del *apparatus* administrativo, herencia del Imperio, se honraron con recibir del César —ahora en Constantinopla— dignidades e insignias romanas, fenómeno que se repite constantemente a lo largo de los siglos V, VI, VII y VIII. En el año 800 una gran revolución política tiene lugar: el Imperio es trasladado de Oriente a Occidente por el Papa <sup>46</sup> y la corona de la criminal emperatriz Irene es colocada en las sienes de Carlomagno. Con la alta magistratura de Carlomagno sobre Occidente, se obtiene el primer esbozo de la Cristiandad Medieval; la ilusión histórica de este traslado es, para el Occidente, perfecta, y el héroe franco ocupa su lugar entre los Césares. Los sucesores de Carlomagno —los Carolingios, los Otones y demás emperadores romano-germánicos hasta 1806— serán al mismo tiempo sucesores de los Césares y Césares ellos mismos. La más alta forma de fusión político-jurídica entre Romanidad y Germanidad ha tenido lugar con ello: *Imperium e Imperator* se mantienen, si bien cristianizados, a lo largo de los siglos medios, y aún en el siglo XIV un espíritu tan heterodoxo como Marsilio de Padua habla del Imperio Romano refiriéndose al contemporáneo Sacro Imperio, cuya esfera identifica con el territorio que cubre toda la Cristiandad <sup>47</sup>.

<sup>45</sup> El visigodo Ataulfo pensó en sustituir el Imperio romano con un Imperio godo, de tal manera que *Gothia* viniera a sustituir el nombre de *Romania*: P. O r o s i u s, *Adversum Paganos*, VII, 43. A pesar del cambio de la sede imperial de Occidente a Oriente, la noción de una misma comunidad imperial sobrevivió en el Occidente gracias al nombre de Roma: "Sirios, Panonios, Britanos, Hispanos continuaron llamándose Romanos" (Bryce (3), 8-9).

<sup>46</sup> Las miras políticas de León III en la *translatio imperii* son, por el momento, ajenas al tema. Cf. E. Eichmann, *Die Kaiserkrönung im Abendland* (Würzburg, 1942), 23-34; Fisher, *Medieval Empire*, I, cap. I. Bryce (3), caps. 4 y 5; la coronación de la Navidad del año 800, como acto inesperado y embarazoso para el rey franco, quien veía en ella una incómoda dependencia respecto del Papa de cuyas manos recibía la corona, ha sido vivamente discutida, tomándose como fuentes los relatos de E g i n a r d o y de crónicas contemporáneas. Véanse los estudios de W. Ohr (*Die Kaiserkrönung Karl des Grossen*. Tübingen, 1904), de L. Himmelreich (*Papst Leo III und die Kaiserkrönung K.d.G. im Jahre 800*. Munich, 1919), y de E. Lavisse ("La fondation du Saint Empire", en: *Revue des deux Mondes*, LXXXVII, 357-392). Cf. *infra*, cap. IX, c.1 y notas, especialmente la nota 356.

<sup>47</sup> *Defensor Pacis*, I, i, 83.

2. LA DIGNIDAD imperial ocupa en el medioevo una posición de supremacía sobre todas las demás dignidades temporales (y para algunos escritores, aún por encima de la dignidad pontificia). Los reyes y príncipes de la Cristiandad reconocen en más de una ocasión, expresa o tácitamente, su posición subalterna respecto del Emperador. Hungría, que nace como marca del Imperio en el siglo X, permanece en sujeción feudal a éste, hasta que la Constitución de Augsburgo (de 1566) la declara formalmente libre; si bien por otro lado es cierto que los derechos del Imperio sobre Hungría no fueron formulados nunca después de la muerte de Federico II, y el que el Papado, especialmente después de Gregorio VI., enunció pretensiones iguales de supremacía sobre el mismo reino húngaro <sup>48</sup>. Polonia, sometida al Imperio bajo Otón el Grande continúa en esa dependencia hasta que, como un resultado de la anarquía política del Gran Interregno, los duques polacos se declararon independientes <sup>49</sup> y Przemislao tomó el título de rey en 1295 como prueba de tal emancipación. Haraldo de Dinamarca presta homenaje en 826 al Emperador Ludovico el Piadoso en una ceremonia que siguió a la de su recepción en el seno de la Iglesia por medio del bautismo. Más tarde, su sucesor Haraldo Diente-Azul reconoce este estado de dependencia cuando rinde homenaje a Otón el Grande, homenaje que es renovado por su sucesor, el rey Suenón, el encontrarse éste presente en la coronación de Federico Barbarroja, en Merseburgo <sup>50</sup>; en esta ocasión, Suenón recibe una corona de manos del Emperador <sup>51</sup>. Dinamarca, al igual que Polonia y Hungría, llega a alcanzar su independencia en los años anárquicos del Gran Interregno alemán.

Las relaciones del Emperador con Inglaterra presentan un matiz más controversial. En la narración que hace Wippo de la coronación del Em-

<sup>48</sup> Bryce, *op. cit.*, (3), 180; cf. las dos cartas de Gregorio al rey de Hungría, de marzo y abril de 1075 (Jaffé 4944, 4952; Jaffé, *Bibl.*, II, 183, 192) que afirman la supremacía pontificia sobre Hungría, la cual se hace basar en la coronación de San Esteban en el año 1000 (Migne, *P.L.*, CXXIX, col. 274 ss.). Fabre, *Liber Censuum*, I (1910), 355, 356. Véanse las historias generales de Hungría de Vámbéry y Sayous, y A. Luchaire, *Les royautes vassales du Saint Siège* (París, 1908), 59-87.

<sup>49</sup> Bryce (3), 181. En 1257, el duque polaco estuvo presente cuando Ricardo de Cornwall fué electo Emperador.

<sup>50</sup> M. G. H., *Scriptores*, XX, 347. Sobre iguales pretensiones de supremacía por parte del Papado, cf.: A. Steuchus, *De falsa donatione Constantini*, II, 103; cf. *supra*, nota 5. Honorio III, en el siglo XIII afirmó en relación con el pago del *denarius sancti Petri* por parte de Dinamarca: *Regnum Daciae specialiter ad Romanam Ecclesiam spectat* (P. Woker, *Das kirchliche Finanzwesen der Päpste*, 1878, 43). Cf. L. Weckmann, *Las Bulas Alejandrinas de 1493 y la Teoría Política del Papado Medieval*, 1949, 142-147, y *Liber Censuum*, I, 226-227 y 354.

<sup>51</sup> Véase el cap. V, c.4: "Rex datus".

perador Conrado II, los reyes Canuto de Inglaterra y Rodolfo de Borgoña aparecen en una posición que indica el que su dignidad es inferior a la del César <sup>52</sup>. En una carta que Enrique II de Inglaterra escribe en 1157 a Federico Barbarroja, el rey inglés adopta un tono respetuoso frente al Emperador a quien en la misma carta reconoce como suzerano <sup>53</sup>; esta posición de dependencia aparece aún más clara en el homenaje que, de acuerdo con el cronista Raúl de Hoveden, Ricardo Corazón de León presta más tarde al Emperador Enrique VI, (despojándose del reino de Inglaterra y entregándolo al Emperador como señor del Universo) <sup>54</sup>, para recibir acto seguido a Inglaterra misma en calidad de feudo imperial. Hoveden agrega

<sup>52</sup> c. 16, en: M. G. H., *Scriptores*, XI, 265 "*His ita peractis in duorum regum praesentia Rudolphi regis Burgundiae et Chnutonis regis Anglorum divino officio finito imperator duorum regum medius ad cubiculum suum honorifice ductus est*". No hay que olvidar la enorme importancia de los símbolos y del ceremonial que en la Edad Media revisten carácter institucional; para ello basta recordar el "episodio de Nepi", cuando Barbarroja se negó a sujetar el estribo de la cabalgadura papal —oficiando como escudero, y con ello asumiendo una posición inferior a la del Papa— y la agria disputa que de ello surgió con Adriano IV (Cf. H. Schrörs, *Untersuchungen zu dem Streite Kaiser Friedrichs I. mit Papst Hadrian IV.* Berlín, 1916). En el "episodio de Besançon", el empleo ambiguo de la voz *beneficia*, en una carta papal al mismo Federico Barbarroja, a poco trae el asesinato del Cardenal Legado Bandinelli, portador de la misiva (Cf. Doeberl, *Monumenta Germaniae Selecta*, IV, 107-115). El Papa se excusó más tarde, explicando el sentido en que había usado la voz *beneficia*: *Ex beneficio Dei, non tanquam ex feudo sed velut ex benedictione* (R a d e v i c u s, en: Muratori, VI, 47). En la investidura *per vexillum* del normando Raimundo de Alife (en 1137), Inocencio II entabla una disputa con el Emperador Lotario —entonces en Roma— sobre a cuál de los dos compete entregar la bandera, símbolo de la investidura; finalmente, ambos concuerdan en una entrega simultánea del *vexillum*: el Papa sujeta el asta por la parte superior, el Emperador por la inferior (C. Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankes*, Stuttgart, 1935, 175 s.).

<sup>53</sup> Enrique II reconoce la superioridad de la *auctoritas* imperial de Federico Barbarroja, en un sentido amplio: como facultad de mando, y le asegura que él —Enrique— no caerá en desobediencia. La carta en que lo anterior se encuentra narrado, está inserta en la *Gesta Friderici Imperatoris* (M. G. H., *Scrip. rer. Germ.*, III, 7): *Regnum nostrum... vobis exponimus et vestrae committimus potestati, ut ad vestrum nutum omnia disponantur, et in omnibus vestri fiat voluntas imperii*. La anterior carta no ha sido aceptada como auténtica por varios autores; otros más, también, ponen en duda la supuesta sumisión de Enrique II al Papa Alejandro III, que se cree tuvo lugar en 1172 y en el año siguiente. Véase un estudio más detallado de esto en: Weckmann, *Las Bulas Alejandrinas* (50), capítulo III; y: Rymer, *Foedera*; Lunt, *Financial Relations of the Papacy with England to 1327*, 131-133.

<sup>54</sup> R. de H o v e d e n, *Chronica*, ad a. 1193 (ed. Stubbs, *Rolls Series*, III, 202). La información no es, sin embargo, del todo clara: Ricardo fué investido con el reino de Arlés y puede sólo haber hecho homenaje por ese reino. Cf. B. A. Lees, *The Central Period of the Middle Ages*, (1910), 188.

que en 1197 Ricardo, como *membrum imperii*, envió representantes suyos a la elección imperial que se celebró en Colonia para encontrar un sucesor al fallecido Enrique VI <sup>55</sup>. La subsiguiente actitud de los reyes ingleses fue más definitiva: a pesar de que Eduardo II declaró que *Regnum Angliae ab omni subiectioni imperiali esse liberrimum* <sup>56</sup>, todavía bajo Eduardo III se considera a la isla inglesa, en cierto sentido, como parte del imperio <sup>57</sup> y el Emperador Luis el Bávaro pidió al rey Eduardo en cierta entrevista —aunque en vano— que besase su sandalia como signo de sumisión <sup>58</sup>. En Irlanda, las leyes de Brehon <sup>59</sup> afirman que el *Ard Righ* o rey supremo de la isla, recibe poderío del *rex Romanorum*, es decir, del Emperador.

Con la latinización del Oriente, como resultado de las Cruzadas, la influencia del Emperador ensancha su esfera: los reyes de Armenia y Chipre se reconocen en dependencia del mismo Enrique VI <sup>60</sup> y piden su ayuda contra los infieles; aún la más fuerte de las monarquías feudales, Francia, no niega al Imperio, aun cuando, afirma, éste debe residir en Francia, ya que Francia es la hija primogénita de Carlomagno <sup>61</sup>; aún más: algunos juristas franceses como Revigny y aún el discípulo de éste, Pietro di Bellapertica llegan a afirmar que el rey de Francia es sólo un magistrado del Emperador <sup>62</sup> y que si bien el derecho romano como derecho imperial no se encuentra vigente en Francia, esto se debe a una voluntaria y revocable

<sup>55</sup> *Ibid.*, IV, 37.

<sup>56</sup> Selden, *Titles of Honour*, I, 2, cit. por Bryce (3), 185.

<sup>57</sup> Bryce (3), 185.

<sup>58</sup> *Ibid.* Sobre esta forma de homenaje, la *adoratio purpurae*, de origen oriental e introducida en la etiqueta imperial probablemente por Diocleciano, véase a W. T. Avery, "The Adoratio Purpurae and the Importance of the Imperial purple...", en: *Memoirs of the American Academy in Rome*, XVII (1940), 66-80. Eduardo III en la Dieta de Coblenza (en 1338), donde es nombrado Vicario Imperial para los Países Bajos por Luis el Bávaro, se sienta al lado del Emperador, "en un trono mas bajo" (*Crónica de Flandes*, en: Böhmer, *Fontes rerum Germanicarum*, I, 190 s.; *Crónica de Henry Knyghton*, *Ibid.*, 191 s.). Cf., *supra*, nota 52.

<sup>59</sup> Bryce (3), 186. El Papa afirmó poseer supremacía sobre Irlanda, en la bula *Laudabiliter* de ca. 1152, la que es, en mi concepto, un documento auténtico. Cf. *Las Bulas Alejandrinas* (50), 46 ss.

<sup>60</sup> Cf. M. de Mas-Latrie, *Histoire de Chypre*, II (1852), "Documents", 37 y 63. W. Stubbs, *The Mediaeval Kingdoms of Cyprus and Armenia* (1878), 16.

<sup>61</sup> Cf. *infra*, capítulo XVIII.

<sup>62</sup> Francia no sólo fué *semel* sino *sepe sub Imperio*: cf. Ercole, "L'origine francese di una nota formola bartoliana", en: *A. s. i.*, LXXIII, 2 (1916), 252, y Tournouton, *Les Oeuvres de Jacques de Revigny* (1889), 48. En la primera parte de la obra literaria "El Anticristo", escrita por un clérigo alemán del siglo XII, el Emperador recibe el homenaje de los reyes de Grecia, Jerusalén y, después de una victoria militar, de Francia (Haskins, *op. cit.*, 176).

decisión de los Emperadores, quienes no extienden el vigor de sus leyes a aquellos pueblos que *de facto* no obedecen a su autoridad <sup>63</sup>. En cuanto a Italia ésta fue en la Edad Media una simple *portio Imperii*.

Aun el universalismo rival del Imperio, el Papado, reconoce el derecho del Emperador a gobernar el mundo, como "emperador y monarca de todos los reyes y príncipes de la tierra" <sup>64</sup>. En las épocas de crisis el Papado simplemente subordinará la autoridad imperial a la propia, si las circunstancias políticas así lo aconsejan.

3. SI BIEN es difícil definir con precisión la clase de supremacía de que el Emperador romano-germánico disfrutaba en la Edad Media, al menos su posición de primacía sobre reinos y naciones concuerda con las prácticas y conceptos del derecho público del período. Aun aquellos reyes de la Cristiandad que *de facto* no reconocen depender del Emperador, no pueden menos que reconocer —gracias a una serie de sentimientos y tradiciones, que no encontrarían cabida en la mente moderna— que en el Emperador poseen un superior en todo lo que afecta a asuntos de naturaleza temporal <sup>65</sup>. Todos los reinos del mundo están sujetos a su imperio <sup>66</sup> y, según lo afirma el jurista Onofrido, el Emperador precisamente recibe ese nombre a fin de que reine sobre todos aquellos que viven bajo el sol <sup>67</sup> ya que posee la monarquía del orbe y la ejerce con una autoridad gracias a la cual los reyes reinan y la justicia es impartida <sup>68</sup>.

<sup>63</sup> Ercole (62), 250-1 y notas.

<sup>64</sup> Bonifacio VIII dice a Alberto de Austria al confirmarlo en su dignidad imperial: *...rex Romanorum qui est promovendus in imperatorem et monarcham omnium regnum et principum terrarum*. Tal afirmación se encuentra, sin embargo, condicionada por las circunstancias políticas: en este caso la exaltación del Emperador se encuentra determinada por el conflicto de Bonifacio con Francia: *...Nec insurgat hic superbia Gallicana, qui dicit quod non recognoscit superiorem. Mentiuntur, quia de iure sunt et esse debent sub...imperatore* (Niemeier, *Untersuchungen über die Beziehungen Albrechts I. zu Bonifaz VIII.*, 114 ss.). En sentido contrario, Inocencio III afirma en la carta decretal *Per venerabilem* (Decr. IV. 17. 13) que el rey de Francia no debe reconocer superior alguno. Cf. *infra*, capítulo XVIII, c. 2.

<sup>65</sup> Lupold von Bebenburg, *De Iuribus Regni et Imperii Romani*, IX, cit. por McIlwain (18), 290.

<sup>66</sup> San Pedro Damiano, en una carta al Emperador Enrique III: Ep. VII, i, en: Migne, P. L., CXLIV, 433-435.

<sup>67</sup> Onofridus, abre con esta información su comentario al *Digesto: Prima const.* I, i.

<sup>68</sup> Boncompagni, *Rhetorica novissima*, 4, cit. por Carlyle (2), V: "The Political Theory of the Thirteenth Century" (1928), 141. Cf. *Bibliotheca iuridica mediæ ævi* (ed. Gaudenzi, Bologna 1888 ss.), vols. 1 y 2. En el mismo sentido

Los Anales de Quedlinburgo <sup>69</sup> hablan de la consagración y coronación de Otón III como llevada a cabo no sólo con la aclamación del *populus Romanus* (i.e. los habitantes de la ciudad de Roma) sino también con la de toda Europa; los mismos Anales nos informan cómo todas las partes del mundo inclinan el cuello ante el Emperador Conrado II <sup>70</sup>. Si bien es cierto que la mayoría de las opiniones favorables a la supremacía imperial han sido registradas por escritores imperialistas <sup>71</sup>, también lo es el que la posición suprema del Emperador nunca fué sistemáticamente discutida por controversialistas de otras nacionalidades y, en muchos casos al menos, fué explícitamente aceptada por escritores que viven fuera del Sacro Imperio. La continuación ficticia del Imperio Romano, la organización piramidal del feudalismo, aunados a la idea de la unidad del mundo, que es un axioma en el Medioevo, implican todos ellos la necesidad de un solo "estado" mundial y de un solo gobernante. *De facto*, la autoridad imperial vacila constantemente con las circunstancias políticas, crece y disminuye, pero en teoría permanece inmutable como una de las piedras claves del edificio del derecho público medieval; por ello, su existencia en un mundo ajeno al concepto de *soberanía* (y en el cual la idea es siempre más fuerte que la realidad) no repugna ni menoscaba la existencia de la monarquía feudal. Con la estrella ascendente de Barbarroja el Imperio se engrandece y Federico puede afirmar que la dignidad imperial posee más excelente gloria que cualquier otra dignidad y que, por gracia de la Providencia, él como Emperador posee *urbis (Romae) et orbis gubernacula* <sup>72</sup>. Su nieto, Federico II *stupor mundi* afirma el haber sido colocado por Dios sobre príncipes y reinos <sup>73</sup>.

---

se inclina el canonista *Ostiensis*:... *Imperator est mundi dominus et omnes nationes sub eo sunt* (*Summa per titulos decretalium*, 13; *Decretalium libros commentarius*, i, 6, 34). Sin embargo la opinión común de los canonistas cambia, especialmente debido a la lucha de la Investiduras. Cf. *infra*, cap. XII.

<sup>69</sup> *Ann. Quedlinburg., Continuatio, sub a. 996* (en: M. G. H.).

<sup>70</sup> *Ibidem, sub a. 1024*.

<sup>71</sup> Si se considera a Italia como a una *portio Imperii*, San Pedro Damiano entre también en esta categoría.

<sup>72</sup> M. G. H., *Legum, sect. IV: Constitutiones*, I, 161, 216. Los documentos son de 1157 y 1162. Cf. también, *loc. cit.*, 335 (no. 240), la ordenanza del 2 de julio de 1173: *Imperator maiestas quas regis regum et domini dominantium vicem gerit in terris*. Véanse los vols. 5 y 6 de la *Geschichte der deutschen Kaiserzeit*, de W. von Giesebrecht. El ideal secular de Barbarroja es analizado en: A. Kühne, *Das Herrscherideal des Mittelalters und Kaiser Friedrich I.* (Leipzig, 1898), así como en un artículo de von Below, en: *H. Z.* (Beheft 10. Munich, 1927).

<sup>73</sup> M. G. H., *Legum* (72), II, 197. Sobre la fascinante personalidad de Federico II, véase la biografía de mi maestro, E. H. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite* (Berlín, 1927), que ha sido traducida al italiano y al inglés.

La posición del Emperador y su relación con la Roma imperial le da un lugar radicalmente diferente al del resto de los monarcas europeos; su prioridad o precedencia sobre los reyes no fué nunca discutida, su supremacía sobre los mismos fué expresamente aceptada en numerosas ocasiones y las raras veces en que esta supremacía fué negada, tal negación no encuentra fundamento en el derecho vigente de la época: se trata, en el caso, de un simple fenómeno de hecho; el poder del Emperador, diferente en su naturaleza al de los reyes, representa y garantiza la unión de la Cristiandad y por ello, su nombre es siempre mencionado con una cierta reverencia. El oficio imperial, al cual se llega por medio de la elección, no se basa ni en un derecho de conquista, ni en la voluntad del pueblo, ni en un principio dinástico de herencia (como el del resto de los gobernantes de Europa), sino en un legalismo puro del cual el Emperador es al mismo tiempo el símbolo por excelencia. Antes del siglo X, la posición que el Emperador goza dentro de la Cristiandad no puede ser llamada internacional en el sentido moderno de la palabra; sí es, por el contrario, internacional en el sentido estricto, ya que el Emperador existe sobre y entre las naciones, pero su posición no es, desde luego, inter-estatal, ya que las premisas del Estado aún no se han elaborado.

Los reyes cristianos admiten frente al Emperador una posición subalterna. El César medieval es el único que usa el título de Majestad <sup>74</sup> hasta entonces reservado para la Divinidad. Bonifacio VIII se permite recordar al recalcitrante rey de Francia que él también está *sub Imperio* y que el Emperador es *monarcham omnium regum et principum terrenorum* <sup>75</sup>. El Papa, a su vez, es recordado por un Cardenal que no debe olvidar la diferencia entre el Emperador y cualquier "rey provincial" <sup>76</sup>. Alfonso, rey de Nápoles —quien no es vasallo directo del Emperador, sino de la Santa Sede— escribe a Federico III afirmando que él junto con los demás reyes, *debemus reverentiam Imperatorem, tamquam summo regi, qui est caput et dux regum* <sup>77</sup>; el mismo Francisco I de Francia admite la precedencia de su gran rival Carlos V, al hablar de una propuesta combinada expedición

<sup>74</sup> El título de "Majestad" empieza a convertirse en tratamiento cuando la cancellería imperial empieza a concederlo a los reyes europeos, después de 1633. Los primeros en recibirlo fueron Carlos I de Inglaterra, Cristina de Suecia y Luis XIII de Francia.

<sup>75</sup> Abril 30 de 1303. *Poth.* 25234.

<sup>76</sup> *Benonis aliorumque cardinalium scripta*, III, 9, en: *M. G. H., Libelli de lite*, II.

<sup>77</sup> Pfeffinger, i, 379 ap. Bryce (3), 259, j.

contra los turcos <sup>78</sup>. Aun cuando el Imperio va desvaneciéndose como realidad, el Emperador permanece en teoría como *caput et dominus mundi*: la Bula de Oro de 1356 en el capítulo sobre la elección del rey de los Romanos, futuro Emperador <sup>79</sup>, ordena que se lleve a cabo en Francfort y que, una vez llevada a cabo, el electo será gobernante del mundo y de todo el pueblo cristiano <sup>80</sup>. Bartolo es de la opinión que es posible calificar de herejía la negación de que el Emperador sea monarca de todo el orbe <sup>81</sup>; el jurista está seguro, por lo menos, de que el disputar el poder del Emperador constituye un sacrilegio <sup>82</sup>, ya que él es *de iure* señor del orbe <sup>83</sup>, cuya protección le ha sido encomendada <sup>84</sup>, "Cabeza de la Cristiandad", "Defensor de la Iglesia Cristiana" y "Cabeza temporal del Mundo" <sup>85</sup>.

4. TAL POSICIÓN internacional —aun cuando no interestatal— del Emperador es posible como resultado de una doble influencia: por una parte, la influencia las concepciones feudales del Medioevo, y por la otra, la continuidad del derecho romano en la Edad Media como derecho imperial <sup>86</sup>.

<sup>78</sup> Francisco dice: *Caesari nihilominus principem ea in expeditione locum non graviter ex officio cedere*: *M. G. H., Script. rer. Germ.*, III, 425, ap. Bryce (3), *loc. cit.* Cf. R. Holtzmann, "Der Weltherrschaftsgedanke d. mittelalterlichen Kaisertums v. d. Souveranität d. europäischen Staaten" en: *H. Z.*, CLIX (1939), 251-264.

<sup>79</sup> El rey de los Romanos no se convertía formalmente en Emperador sino hasta después de haber recibido la corona imperial en Roma. La Dieta de Rense decidió (en 1338) que la coronación era un acto meramente formal. Maximiliano I, antes de ser coronado, se tituló *imperator electus*. La última coronación imperial por manos del Papa fué la de Carlos V (en 1530).

<sup>80</sup> *Bulla Aurea*, II, 3. Véase el texto de la Bula en: W. Altmann y E. Bernheim, *Ausgewählte Urkunden zur Erläuterung der Verfassungsgeschichte Deutschlands im Mittelalter* (Berlín, 1904), 54-83.

<sup>81</sup> Comentario al *Dig.*, XLIX, 15, 24. Bartolo trata de hacer concordar la independencia local y la supremacía del Imperio. Cf. Woolf (4), 27.

<sup>82</sup> *Tractatus de Insignibus et Armis*, 3.

<sup>83</sup> Comentario sobre las *extravaganti* del Emperador Enrique VII: *Imperator est de iure totius orbi dominus*. *Ad Dig.*, X, 4, 17, 13; XI, 6, 34: *rex universalis*. *Ad Cod.*, I, 2, 5.

<sup>84</sup> Otón de Freising. El Emperador es *animata lex in terris* (*M. G. H., Legum*, II, 277).

<sup>85</sup> Véase la colección de constituciones imperiales en: Goldast, *Mon.*; Moeser, *Römische Kayser*; L. Hahn, *Das Kaisertum* (Leipzig, 1913), especialmente cap. VIII: "Die Erben des römischen Kaiser".

<sup>86</sup> Para la influencia del derecho romano en el Medioevo, véanse las obras ya citadas (4) de Vinogradoff y Savigny; A. v. Halban-Blumenstock, *Das röm. Recht in den germ. Volksstaaten* (Breslau 1899-1907) y el vol. I (p. 159 ss.) del *Roman Law* de Sherman, para las relaciones entre el Derecho Romano y el Sacro Imperio.

El "sistema feudal" supone una superposición jerárquica de poderes, en la cuál los más bajos necesariamente dependen de los más altos, en una gradación de vasallos, barones, pares, reyes, todos ellos sosteniéndose mutuamente por relaciones de dependencia y protección. Los vasallos dependen de un barón, los barones se agrupan bajo la protección de un par (o de un magnate o grande), y los pares, a su vez, dependen de un rey. Esta pirámide de jerarquías necesita en la cima un señor supremo, un señor suzerano, del cual todos los demás deriven su jurisdicción y el cual, a su vez, sólo dependa de Dios mismo de quien reciba el mundo en feudo <sup>87</sup>. La individual "soberanía" que los señores feudales ejercen sobre sus vasallos en la Edad Media, no es completa en sí misma como la *soberanía* moderna, sino que es una "soberanía" limitada, una "soberanía" parcial, que genera su potestad de otra "soberanía" superior (y ésta, a su vez, sigue el mismo proceso). En otras palabras, la "soberanía" del señor feudal, es una "soberanía" que admite otra "soberanía" por encima, es una mera *supremacía*. En toda relación feudal hay un *senior* y un *junior*, un señor que confía el feudo a un vasallo reservándose el *dominium proprietatis* del mismo, y un vasallo que recibe este feudo sobre el cual sólo tiene un *dominium possessionis* <sup>88</sup>. Para completar la pirámide, para encontrar la piedra-clave del edificio, el Feudalismo necesita de un ápice y este ápice, esta piedra-clave es precisamente el Emperador, cuya alta suzeranía universal —si bien imprecisa— es el toque de unidad del mundo, la coronación del sistema feudal, la fuente de toda jurisdicción. La autoridad del Emperador, la *auctoritas*

Véase también: J. Flach, *Études critiques sur l'histoire du droit romain au Moyen Age* (Paris, 1890).

<sup>87</sup> He aquí un esquema ideal de la organización piramidal del Feudalismo.



<sup>88</sup> Cf. L. Weckmann, *La Sociedad Feudal* (27), II, 1.

imperial viene a ser así la fuente y condición de las demás autoridades feudales <sup>89</sup> y el lazo que las une a todas idealmente en un *corpus* armonioso.

5. EL EMPERADOR, al mismo tiempo que constituye la cima del edificio feudal, posee una supremacía imperial, de origen romano, cuya base es independiente de la tenencia feudal de la tierra <sup>90</sup>, y la cual es ejercible no sobre las cosas sino sobre los individuos. Debido a la cristianización que sufrió el derecho romano, la supremacía imperial se entiende existe sobre los hombres considerados como criaturas racionales de Dios. Con la *traslatio imperii* de Oriente a Occidente <sup>91</sup> y con la *renovatio* del mismo Imperio, llevada a cabo en la persona de Otón el Grande <sup>92</sup>, los Emperadores medievales se consideran a sí mismos sucesores de los Césares romanos y, en consecuencia, adoptan las fórmulas, insignias y aún el antiguo ceremonial imperial romano. La ficción de continuidad es tan perfecta que Carlomagno y Otón el Grande hablan de sus consulados, Carlos el Calvo se exhibe ante sus súbditos (tal como puede verse en una iluminación del siglo IX) sentado bajo el dosel imperial tachonado de estrellas, es decir como un *cosmocrator*, señor del mundo; Otón el Grande es a veces llamado Otón II debido a que el emperador romano Salvius Otho es considerado predecesor suyo. El Emperador, una vez coronado en Roma, es admitido como canónigo en San Pedro del Vaticano y con anterioridad, en Santa María de Aquisgrán, reminiscencia y preservación del *pontificatus maximum* de sus predecesores paganos <sup>93</sup>. Los cronistas medievales no interrumpen la sucesión imperial desde Augusto hasta sus días: después de Constantino VI —depuesto y cegado por su madre Irene en Constantinopla en 797— Carlomagno es insertado en el año 800, y las listas imperiales se continúan sin interrupción con los herederos de Carlomagno y de Otón el Grande, hasta 1806 <sup>94</sup>.

Esta ficción de la continuación del Imperio en el Medioevo se precisa

<sup>89</sup> Cf. Bryce (3), 118.

<sup>90</sup> Para la diferencia entre el derecho feudal y el derecho romano de propiedad, cf. *infra*, cap. IV, c. 3 y ss.

<sup>91</sup> Cf. *ante*, cap. III, c. 1 y nota 46.

<sup>92</sup> Sobre Otón y la *renovatio imperii* cf. Bryce (3), caps. 7 a 9. *C. M. H.*, III, 8-12. Carlyle, *op. cit.*, (2), IV: "The Theories of the Relations of the Empire and the Papacy from the 10th century to the 12th" (Londres, 1922), *in principio*; y Koepke-Duemmler, *Jahrbücher Kaiser Otto der Grosse* (Leipzig, 1876).

<sup>93</sup> Bryce (3), pp. 269-270.

<sup>94</sup> El Emperador José II, en el retrato de la colección del Salón de Oro de Augsburgo —colección que principia con un retrato de César— aparece en una abigarrada, pero histórica combinación de corona antigua de laurel, yelmo medieval y peluca dieciochista.

más con el nuevo auge del estudio del derecho romano que tiene: lugar, gracias a la Escuela de Boloña, a partir del siglo XII <sup>95</sup>. Los emperadores de la casa de Franconia insertan sus edictos, como *Novellae*, en el *Corpus iuris* <sup>96</sup>; Federico Barbarroja usa en sus polémicas, argumentos derivados de "nuestro derecho romano" y se refiere a Constantino, a Valentiniano y a Justiniano como a sus "predecesores imperiales" <sup>97</sup>, mismas referencias que, dos generaciones más tarde, usará su nieto Federico II. Aún más: el mismo Federico I en la Dieta de Roncaglia, rodeado de cuatro doctores de la ley en un *Consistorium*, añade dos "auténticas" a las viejas leyes justinianeas <sup>98</sup> y, poco antes de morir en el transcurso de la segunda Cruzada, ordena con magnífico gesto a Saladino que se retire de los dominios de Roma (i. e. de Palestina) pues de lo contrario la ciudad imperial, con sus nuevos defensores germánicos, reivindicará antiguos derechos para expulsarlo <sup>99</sup>. Los Hohenstaufen y otros Sacros Emperadores llaman a sus decretos *oracula nostra*, designación que heredan de los emperadores romanos de la reforma diocleciano-constantiniana.

Los juristas boloneses Búlgaro, Martino, Hugolino y otros, enseñan y aplican las doctrinas que sostienen que el Emperador es el "señor del mun-

<sup>95</sup> Irnerius, *lucerna iuris*, el virtual fundador de la universidad de Boloña, empezó a enseñar alrededor de 1088 (Cf. A. Gaudenzi, *L'opera d'Irnerio*. 2 vols. Turin, 1896). En realidad, el derecho romano no fué "redescubierto": su influencia se había dejado sentir desde antes. Basta citar las *Exceptiones Petri* del siglo XI y romanistas como Lanfráncico, Pedro Craso y el jurista Pepo, maestro de Irnerio mismo. Sobre el derecho romano en la Baja Edad Media, cf.: H. Fitting, *Zur Gesch. der Rechtswissenschaft am Anfange des Mittelalters* (Halle, 1875).

<sup>96</sup> Bryce, *loc. cit.* (87).

<sup>97</sup> C. H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge, Mass., 1927), 207. Es también Federico Barbarroja de quien se cuenta se avergonzaba de ver a Marco Antonio, "nuestro cónsul" a los pies de Cleopatra (R a l p h d e H o v e d e n, *Chron., Rolls Series*, II, 356). La misma idea de la continuación del Imperio Romano queda patente en el manifiesto que, con motivo del "episodio de Besançon", Barbarroja dirige a sus vasallos (en 1157): la gloria del Imperio, desde la fundación de Roma hasta nuestro tiempo —dice— ha permanecido impoluta hasta esta innovación absurda que pretende disminuirla. Cf. *ante*, nota 52.

<sup>98</sup> E. Meynial "Derecho Romano en la Edad Media", en: *El Legado de la Edad Media* (Oxford. Trad. de J. M. F. Madrid, 1944), 495.

<sup>99</sup> Bryce (3), 170. Naturalmente la facilidad de la "recepción" del derecho romano en Alemania en tiempos del Emperador Maximiliano se debió al ser considerado éste como derecho imperial. Cf. H. Brunner (-C. v. Schwerin), *Historia del Derecho Germánico* (Trad. J. L. Alvarez. Barcelona, 1936), 266-273 y Schmidt, *Die Rezeption des römischen Rechts in Deutschland* (1868).

do" y la única fuente de legislación <sup>100</sup>. Vacario, en Inglaterra, enseña por 1150 las mismas teorías, cuya aplicación hubiera sido divertido observar <sup>101</sup>. Bartolo de Sassoferrato no hubiera dudado en colocar a las leyes del Emperador Carlos IV en el *Authenticum* del *Corpus Iuris*, y aun los post-glosadores siguen discutiendo por varias generaciones si el Emperador es o no *dominus mundi* <sup>102</sup>.

La teoría imperial del Medioevo admite un solo Emperador y la razón es obvio: en un mundo uno, en un "estado" universal, sólo hay cabida para un gobernante supremo y ése es el Sacro Emperador romano-germánico y no otro. Es verdad que, aparte de él, el título de Emperador es usado durante la Edad Media, ocasionalmente, por otros gobernantes: Oswaldo de Northumbria —al igual que otros reyes anglo-sajones— es llamado *Imperator totius Britanniae* <sup>103</sup>; el Venerable Beda y Alchwin hablan de la *auctoritas imperialis* de Pipino de Heristal <sup>104</sup>; Canuto el Grande usa también el título imperial en su primer documento inglés <sup>105</sup>; y, finalmente, en España el mismo título es usado por varios monarcas desde los días de Alfonso III de León y Asturias, notablemente por el Emperador de las Españas, don Alfonso VII de Castilla <sup>106</sup>. Pero este "imperio" se basa en una idea hegemonal: se trata en todos los casos enumerados, de reyes que reinan sobre al menos dos tribus o naciones; este *Imperium*, como lo han demostrado

---

<sup>100</sup> Bryce (3), 170. Sobre el significado de "legislación" en la Edad Media, cf. *infra*, cap. VII, c. 3.

<sup>101</sup> Vinogradoff (4), 52 y 97-118; Haskins (97), 211. El *Liber Pauperum* de Vacarius ha sido editado por F. de Zulueta en las publicaciones de la *Selden Society* (Londres, 1927). Cf. en general, T. E. Scrutton, *The Influence of Roman Law on the Law of England* (Cambridge, 1885).

<sup>102</sup> Woolf (4), 197, 362; cf. W. Ullmann, *The Medieval Idea of Law as represented by Luca de Penna* (Londres, 1946) XXXI, 76, 93, 99, 100, 163, 187.

<sup>103</sup> Cf. E. Stengel, "Kaisertitel und Souveränitätsidee: Studien zur Vorgeschichte des modernen Staatsbegriffs", en: *Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters* (3 Jahrg. Heft 1, Weimar, 1939), 3. En el mismo caso se encuentran Aethelstan, Eadredo, Eadurg, Eadgar, Athelredo y Coenwulf. *Loc. cit.*, p. 4.

<sup>104</sup> Stengel (103), 4.

<sup>105</sup> Esta es la única ocasión en que Canuto, aparentemente, usó el título de Emperador. Stengel (103), 6.

<sup>106</sup> Entre otros: Fernando I de Castilla y León (1037-1065), Alfonso VI de Castilla y León (1065-1109), Alfonso I de Aragón y Navarra (1104-1134), Alfonso VII de Castilla y León. En todos los casos, como se ve, el "Emperador" es un monarca hegemonal, es decir, reina sobre al menos dos reinos. Alfonso VI, en sus documentos árabes, se titula "Emperador de ambas religiones" (Menéndez y Pelayo, *Deutsche Ausgabe*, I, 235, 347, *ap.* Stengel (103), 15).

Stengel <sup>107</sup> no es uno que pretenda tener validez universal sino es meramente un reinar, de esencia tribal, que se extiende sobre dos pueblos anteriormente separados; este título, que tiene así una naturaleza hegemonal fué por lo demás escasamente usado aun por aquellos monarcas que extendieron su autoridad a algún otro reino por medio de la conquista o en cualquier otra circunstancia.

6. EL BRILLO de la teoría imperial en el Medioevo, y la efectiva, material posición del Emperador en la realidad política durante el mismo período, aparecen en rudo contraste. Algunos Emperadores, como Carlomagno, Otón el Grande, Barbarroja, Enrique VI y Federico II, ocuparon no sólo en teoría sino también en la práctica una gran posición en el mundo político y guerrero de su tiempo. Pero la guerra de las Investiduras y la lucha general entre *Imperium* y *Sacerdotium*, más el Gran Interregno, abatieron al poder imperial: en los últimos siglos medios, quizá la única ocasión en que el Emperador se encontró en una verdadera posición internacional fué cuando Segismundo presidió, en 1414, el Concilio de Constanza, llamado por él para poner un fin al Gran Cisma de Occidente <sup>108</sup>. De cualquier modo, en la Edad Media la teoría siempre sobrevive a la realidad, y todos los subsiguientes Emperadores siguen considerándose como herederos de los Césares y señores del Orbe. Todavía en 1764, cuando el Emperador José II fué coronado como centésimo décimo nono sucesor de Augusto en el *Römersaal* de Francfort, el Rey de Armas, blande la espada hacia los cuatro rumbos del mundo, para significar que toda la Cristiandad se encuentra a partir de ese momento sujeta al nuevo César <sup>109</sup>; va sin decirlo que tal ceremonia, en pleno Despotismo Ilustrado, no es ya sino una reminiscencia histórica.

En suma, la posición única del Emperador, dentro de la teoría imperial romana y como ápice de la pirámide feudal, no permite en la Edad Media la existencia de soberanías nacionales, de grupos políticos perfectos, de estados independientes. Las monarquías feudales se encuentran bajo la supremacía del Emperador, en una posición inferior o secundaria. La igualdad fundamental de los Estados en el moderno Derecho Internacional, no en-

---

<sup>107</sup> Cf. en general Stengel (103), II: *Hegemoniales und universales Kaisertum*, 23-37. Se encontrará en R. Sabatino López, "Relations Anglo-Byzantines du VIIe au Xe siècle", en: *Byzantion*, XVIII (1946-48), 160 ss. varias referencias al uso del título *Basileus* por reyes anglo-sajones, aun cuando el autor, aparentemente, no conoce la distinción que Stengel establece entre Imperio universal e Imperio hegemonal.

<sup>108</sup> Véase la historia de Segismundo, escrita por J. Aschbach (Hamburgo, 1838-45) para detalles sobre esto.

<sup>109</sup> Auerbach, *The Political Background of Goethe's Life*, ap. Gooch, *Studies in Modern History* (1932), 155.

cuentra aún las condiciones apropiadas para su florecimiento. Los "estados" medievales dependen no sólo del Emperador, sino también en ocasiones, de otro "estado" o potestad extraña, con la cual entran en relaciones de dependencia feudal, reconociendo en ella la fuente de su propia autoridad. Papa y Emperador gozan de una posición especial, de una alta suzeranía, de una supremacía universal <sup>110</sup>. Pero en realidad la única *soberanía* medieval es la del Derecho Natural como manifestación divina <sup>111</sup> y de la cual aún Papa y Emperador dependen.

El único equivalente de la "soberanía estatal" que es dable encontrar en la Edad Media es la "soberanía" feudal que, como se ha visto, es sólo una *supremacía* <sup>112</sup>.

---

<sup>110</sup> Cf. *infra*, capítulo XIII.

<sup>111</sup> Cf. *infra*, capítulo VI.

<sup>112</sup> Para la distinción entre "soberanía" y "supremacía", cf. *supra*, c. 4 y el *Glossarium*. La relación feudal se forma entre un señor y un vasallo; éste depende de aquél y aquél se encuentra respecto de éste en una posición de *supremacía*, por el mero hecho de la concesión del feudo (o beneficio). Pero ese mismo señor puede ser, a su vez, vasallo de otro más poderoso; este último feudal viene a ser el "señor suzerano" del vasallo de su vasallo. La suzeranía feudal, *strictu sensu*, es una relación mediata.

## CAPÍTULO IV

### LA SUZERANÍA Y LA SUPREMACIA FEUDALES, FORMAS MEDIEVALES DE SOBERANÍA

1. La noción de "soberanía", incomprensible en la Edad Media. 2. El *dominium* feudal; cada señor feudal es parcialmente "soberano". 3. Confusión medieval entre Derecho Público y Derecho Privado. 4. "Marcas", *terra nullius* y "enclaves".

1. LA SOBERANÍA <sup>113</sup>, como forma externa de la existencia jurídica y política del Estado de hoy día, no es concebible sin el Estado mismo, del cual viene a ser término convertible. Un Estado sin soberanía no es Estado y, con el mismo rigor del lado opuesto, la *soberanía* sólo puede enmarcarse en el Estado. El Estado, como entidad en sí, como comunidad perfecta, como parte aislada de un todo, no es concebible dentro de la *Respublica Christiana* medieval. En consecuencia es anacrónico hablar de una *soberanía* dentro de este período bajo discusión; en el estricto significado del término, no hay una *soberanía* en la Edad Media <sup>114</sup>.

2. LAS ÚNICAS FORMAS de potestad política de que es posible hablar en el Medievo se enmarcan dentro de principios feudales y para comprenderlas es necesario revisar la teoría del *dominium*. La esencia de la teoría feudal del *dominium* la constituye la existencia de una jerarquía de poderes en mutua relación; en esta relación hay elementos que hoy llamaríamos de derecho público y otros que pudiéramos catalogar como de derecho privado <sup>115</sup>;

<sup>113</sup> Para el uso técnico que en este ensayo se da a los vocablos soberanía, supremacía y suzeranía, véase el *Glossarium*.

<sup>114</sup> F. W. Maitland, *Constitutional History of England* (Cambridge, 1941), 297; J. N. Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius* (Cambridge, 1931), 10.

<sup>115</sup> Weckmann, *La Sociedad Feudal* (27), 50.

la relación, lo mismo ascendente que descendente, se basa en la tenencia feudal de la tierra <sup>116</sup>, que es la piedra fundamental de toda relación jurídica en el llamado sistema feudal. El *dominium*, que es *habitus nature rationalis secundum quam denominantur suo profici servienti* <sup>117</sup>, ha sido definido por Dunning como "relación abstracta entre el ser que es servido y el que lo sirve, conforme a la medida de la superioridad del primero" <sup>118</sup>. El feudo es el núcleo de esta relación y su tamaño no importa: la diferencia entre un pequeño señorío y una gran monarquía feudal es meramente cuantitativa en lo que respecta a su organización, obligaciones y derechos legales.

Jurídicamente, el feudo es un contrato conforme al cual una persona transfiere a otra derechos de posesión; la contraprestación requerida en esta cesión es una obligación de fidelidad y homenaje, por parte del beneficiario; esta fidelidad y este homenaje vienen a simbolizar la dependencia de quien recibe el feudo respecto de aquel que lo otorga. En esta relación intervienen, pues, dos elementos: un señor (B) que otorga el feudo y un vasallo (C) que lo recibe. El señor (B) hace reserva del señorío directo sobre el feudo que otorga a C, conservando sobre el mismo el dominio de la propiedad (*dominium proprietatis*) y el vasallo (C) sólo adquiere el dominio de posesión o dominio útil (*dominium possessionis*) de la tierra. El feudo del señor (B) es llamado feudo *dominante* ya que es *servido* por el del vasallo (C), el cual es llamado feudo *medietatis*. La posición de B respecto de C es una de supremacía feudal. Esta *supremacía* tiene características jurídicas y se traduce en la práctica en una serie de derechos llamados derechos feudales, de los cuales el más importante es la obligación que el vasallo tiene de prestar cierto servicio militar a su señor <sup>119</sup>.

La supremacía del señor (B) respecto de su vasallo (C) no es, sin embargo, completa; el señor (B) sólo ocupa un lugar en la jerarquía de poderes, y a la vez que es supremo respecto de su vasallo (C), depende de otro señor más poderoso (A), frente al cual viene a ser vasallo. Este nuevo señor feudal (A) tiene una relación directa con su vasallo inmediato (B) y una relación indirecta o mediata con el vasallo de su vasallo (C), que viene a ser así su vasallo *mediato*. Como se ve, esta supremacía feudal es una mera potestad que admite otra potestad por encima; no se trata en el caso de una entidad completa y autónoma, no hay estrictamente hablando, una *soberanía*. En teoría feudal, esta posición de A respecto de B es llamada,

<sup>116</sup> Cf. *infra*, cc. 2 y 3.

<sup>117</sup> Wyclif, *De dominio divino* (ed. R. Lane Poole), 4.

<sup>118</sup> *A History of Political Theories* (1921), 260-1.

<sup>119</sup> Cf. Weckmann, *Sociedad Feudal* (27), 49-56, 67; II, 5.

*stricto sensu*, suzeranía <sup>120</sup>. *Suzeranía, lato sensu*, sirve también para identificar a la supremacía de tipo feudal que se ejerce sobre una esfera muy amplia, por ejemplo, la posición del rey sobre los grandes vasallos y, en general, sobre el reino. Supremacía y suzeranía feudales son, hasta aquí, las únicas formas medievales de *soberanía*, entendida ésta como fuente de poder. Afectan por igual a pequeños señores y a grandes reyes feudales, al Papa y al Emperador. Estos dos últimos poseen, por razones especiales, una posición especial de alta *supremacía*, de hegemonía universal, que se enmarca dentro del Feudalismo bajo el nombre de *alta suzeranía* <sup>121</sup>. Príncipes y reyes medievales, todos ellos sin distinción, son o pueden ser señores y vasallos al mismo tiempo. Sus tierras feudales —en el caso de los segundos, reinos enteros— pueden entrar en relación de dependencia feudal respecto de otra potestad. Papa y Emperador también disputan sobre si uno es o debe ser vasallo del otro <sup>122</sup> y sobre cuál de los dos debe ser el señor supremo del mundo.

En realidad, todo señor feudal —no importa cuán pequeña sea la esfera de su jurisdicción— es parcialmente “soberano” dentro de su feudo. Dentro de la égida del derecho público, ejerce la justicia para sus siervos <sup>123</sup>; puede

<sup>120</sup> El siguiente esquema aportará mayor claridad:



La relación de A a B es de *supremacía*; B es el vasallo inmediato de A. La relación de A a C es de suzeranía, *stricto sensu*; C es vasallo mediató de A, B es vasallo inmediato de A. A es el “seigneur suzerain”, el “seigneur superieur”, “chef-seigneur”, “seigneur par-dessus”, en toda esta relación. Las palabras “suzerano” y “suzeranía” —*suzerain, suzeraineté* en francés— no existen propiamente dentro del vocabulario castellano; sin embargo, las ideas que representan, no identificadas por ninguna otra voz en nuestro idioma, hacen indispensable su introducción a nuestra lengua. Aun cuando la voz *suzerain* sólo aparece en las postrimerías de la Edad Media, sirve para designar una relación típicamente medieval; para los primeros usos de este vocablo, cf. W. H. H. Kelke, “Feudal Suzerains and Modern Suzerainty”, en: *Law Quarterly Review*, XII (1896), 215-216.

<sup>121</sup> Cf. *infra*, capítulo XIII.

<sup>122</sup> Cf. *infra*, capítulo XII.

<sup>123</sup> Sobre los derechos señoriales en la Edad Media, cf. Weckmann, “Los llamados Derechos Feudales”, en: *Jus, Revista de Derecho y Ciencias Sociales*, N° 52 (1944). La justicia señorial remonta su origen a las leyes bárbaras; cf., por ejemplo, *Lex Baiuvariorum*, III, 13; Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, XXX, 22. Se distingue entre alta, media y baja justicia; sólo la primera confiere al señor derechos de vida y

levantar un ejército, ejerce derechos de sello y corona, otorga salvo-conductos, puede acuñar moneda, levantar aportaciones pecuniarias de entre sus vasallos, posee el privilegio de *varech*, tiene el ejercicio exclusivo de jurisdicción en sus dominios señoriales; no todos los feudales, es cierto, gozan de todos estos privilegios, pero sí de algunos si no es que de la mayor parte de ellos. Beaumanoir <sup>124</sup> explica que cada barón es "souverain" dentro de su baronía y que el rey de Francia es "souverain" sobre todos los barones franceses; en realidad la autoridad regia en la Edad Media no es, por la mayor parte, sino una autoridad feudal que es ejercida sobre vasallos mediatos e inmediatos.

La relación de señor a vasallo —la *supremacía*, como la hemos llamado— confiere por otra parte al señor poderes que, desde el punto de vista moderno, tienen características de *soberanía*: asistencia militar, derecho de custodia y de embargo, tributos económicos (*auxilium*), alta justicia respecto de su vasallo, etc. Ambos, *dominium possessionis* y *dominium proprietatis* son, desde el punto de vista moderno, depositarios de fragmentos de potestad soberana. El desdoblamiento que trae consigo el concepto feudal de propiedad <sup>125</sup> afecta probablemente el desdoblamiento del concepto de soberanía; este fenómeno no se da ni dentro del marco del derecho romano clásico ni tampoco dentro de los conceptos del derecho moderno occidental.

3. EL DESDOBLAMIENTO del derecho feudal de propiedad es un resultado de la falta de distinción, tan característica del Medioevo, entre derecho público y derecho privado. El derecho de propiedad consiste, como hemos visto, de un *dominium proprietatis*, cuyo titular es el señor, y de un *dominium possessionis*, que queda en las manos del vasallo. Se encuentran partículas de *soberanía* en ambos <sup>126</sup>. Lo que pudiera llamarse el "estado" medieval es una unión laxa de "derechos de propiedad y de soberanía, constantemente mezclándose entre sí" <sup>127</sup>, sobre la cual se encuentra un poder central que lucha constantemente por su existencia, usando las más de las veces normas feudales para establecer su supremacía nacional <sup>128</sup>. La situación es de carác-

---

muerte; la media se diferencia de la baja en la cuantía de las multas aplicables. Cf. Weckmann, *Sociedad Feudal* (27), 118-119.

<sup>124</sup> B e a u m a n o i r , XXXV, 1013; XLVIII, 1499; XI, 322.

<sup>125</sup> No hay que confundir el concepto feudal de la propiedad, que afecta exclusivamente a las cosas poseídas en "propiedad feudal", con el derecho de propiedad en la época feudal, que es un derecho privado. El régimen de propiedad privada tiene su órbita propia que es sagrada aún para el rey. Cf. Viollet Le Duc, *Hist. des inst. polit. de la France*, II (1898), 199-202, 205. También es sagrada para el Emperador (Cf. Woolf, *Bartolus, passim*).

<sup>126</sup> Véanse las páginas anteriores.

<sup>127</sup> J. N. Figgis, *op. cit.* (114), 13.

<sup>128</sup> Aún en 1302, Felipe el Atrevido pide a los primeros Estados Generales fran-

ter tan diverso a la que prevalece en nuestros días, fundamentalmente debido a que en la Edad Media, quien tiene la propiedad tiene al mismo tiempo la soberanía, pero no en su conjunto sino tan sólo parte de ella. En el Medioevo derecho público y derecho privado se encuentran inextricablemente enlazados y bajo condiciones semejantes una noción de Estado es imposible <sup>129</sup>. A menudo las nociones de propiedad feudal —que en su mayor parte son de derecho público— se confunden con el derecho de propiedad privada: tal confusión es palpable, por ejemplo, en los escritos de Wyclef, quien asocia autoridad y derecho de propiedad en forma típicamente medieval <sup>130</sup>.

La noción de un *alto dominio* permite, en la legalidad medieval, la compenetración y la subordinación de diversos derechos sobre un mismo objeto y, especialmente, sobre la tierra; aunque estos derechos coincidan, como su potestad es de diverso orden, no se confunden. No hay condominio en la teoría de la propiedad feudal: hay tan sólo una coexistencia de diversos poderes sobre un mismo objeto, fenómeno que es posible gracias a un esquema ideal de jerarquías y a un concepto no unitario del derecho de propiedad <sup>131</sup>.

Las anteriores ideas jurídicas fueron siendo paulatinamente hechas a un lado gracias a lo que Gierke llama "el avivamiento de las concepciones antiguo-modernas", cuyo crecimiento coincide con la destrucción del sistema jurídico social y económico de la Edad Media. En la época transicional esto incluso ocasionó confusiones: escritores como Fortescue <sup>132</sup> aplican la teoría romana a la propiedad feudal, haciendo al rey casi dueño de las propiedades privadas de sus súbditos.

---

ceses, "conseil et aide —*auxilium et consilium*—", siguiendo la vieja fórmula feudal (A. Baudrillart, "Des idées qu'on se faisait au XIVe siècle sur le droit d'intervention du Souverain Pontife en matière politique", en: *Revue d'hist. et de litt. religieuses*, III (1898), 206).

<sup>129</sup> E. F. Jacob, "Pensamiento Político Medieval" (98), 672.

<sup>130</sup> R. G. Gettell, *History of Political Thought* (N. Y., 1924), 131. Las obras de Wyclef han sido publicadas por la *Wyclif Society*. De importancia para el pensamiento político son: *De civili dominio* (ed. J. Loserth, 1900-1904), *De dominio divino* (ed. R. L. Poole, 1890), *De officio regis* (ed. Pollard y Sayle, 1887), *De potestate papae* (ed. Loserth, 1907).

<sup>131</sup> Esta es, en general, la opinión aceptada por los historiadores del pensamiento medieval; en contrario opina G. von Below, *Der Deutsche Staat des Mittelalters*, I (1925), 1-111.

<sup>132</sup> *De Natura legis naturae*; ideas semejantes, sustentadas por monarcas absolutistas como Jacobo I de Inglaterra, fueron aceptadas por algunos teóricos, entre otros Cowell; cf. McIlwain (18), 198. Las obras políticas de Jacobo I han sido publicadas por el mismo McIlwain (Cambridge, Mass., 1918). Cf., en general, J. N. Figgis, *El Derecho Divino de los Reyes* (Trad. de E. O'Gorman), cap. VIII, 113-139.

Con el nuevo auge en el estudio del derecho romano en la alta Edad Media, el derecho de propiedad como derecho indivisible y absoluto triunfa sobre el concepto de propiedad prevalente con anterioridad, el cual comprendía privilegios al mismo tiempo que obligaciones <sup>133</sup>; esto se hace aún más patente en el siglo XVI <sup>134</sup>. Tal distinción trae grandes consecuencias al campo económico lo mismo que al político: los lazos de servidumbre entre señor y siervos se debilitan y la relación entre ambos pasa gradualmente a la categoría de contrato, como uno de los muchos resultados en el cambio paulatino del concepto de propiedad <sup>135</sup>. Figgis ve en esto uno de los pilares fundamentales del capitalismo <sup>136</sup>, y Laski <sup>137</sup> empieza a percibir con ello el principio de un proceso de diferenciación constante entre derecho público y derecho privado, que anteriormente habían sido confundidos.

4. SI PROPIAMENTE hablando, el Estado no existe en la Edad Media, la *soberanía* como concepto equivalente a aquél es innecesaria, al menos en la forma centralizada y absoluta en que hoy la conocemos; con la ausencia de la soberanía estatal, no hay en este período necesidad de delimitar el marco jurídico que ésta cubre; es decir, el concepto de *frontera*, como límite interno de la soberanía estatal, no existe en la Edad Media. En su lugar, como forma típicamente medieval de frontera, tenemos a la *marca* germánica, que es una entidad esencialmente geográfica, estratégica, no política y de naturaleza altamente elástica.

En Roma, la exactitud y continuidad de la *limes*, una frontera precisa, fué un ejemplo característico de la inclinación romana hacia las precisiones jurídicas. En la Edad Media, cuando por una parte la puridad legal romana permanece velada y, por la otra, la conciencia de una comunidad universal hace si no innecesaria, al menos no indispensable tal noción, la diferenciación de la tierra feudal nacional respecto de otras, es un tanto vaga y no necesariamente exacta. Se trata, fundamentalmente, de jurisdicciones y no de territorios; a menudo existen regiones intermedias entre dos o más feudos, como *terra nullius*. La marca carolingia es ejemplo típico de este concepto medieval de frontera que abarca un espacio elástico, cuyo mantenimiento y

<sup>133</sup> Entre otros: San Agustín, Santo Tomás de Aquino y Wyclif en su *De dominio civili*.

<sup>134</sup> McIlwain (18), 384.

<sup>135</sup> H. Nabholz, "Medieval Agrarian Society in Transition", en: *C. E. H.*, I (1944), 532.

<sup>136</sup> J. N. Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's City of God* (Londres, 1921), 99.

<sup>137</sup> *El Liberalismo Europeo* (Trad. V. Miguez, México 1939), 65.

tamaño varía en primer lugar, con las necesidades militares y económicas de la época, y sólo secundariamente con las políticas <sup>138</sup>. La institución del *Markgraf* corresponde a la época cuando el Imperio rechaza las incursiones de los sarracenos y de los ávaros y eslavos. La marca ibérica, por ejemplo, alcanza el Ebro a la muerte de Carlomagno, mientras que en el Oriente, la *Ost-mark* llegaba hasta las llanuras húngaras <sup>139</sup>. La marca, como avanzada económica de reserva, adquiere pronto utilidad como medio de difusión del Evangelio, mediante el establecimiento de obispados *in partibus infidelium*.

En general, la adquisición de territorios en este período es motivada, no por consideraciones nacionales o políticas, sino por meros motivos geográficos y estratégicos, definidos por la voz francesa *arrondir*. De la misma manera como las mansías del siervo se encuentran diseminadas dentro del dominio señorial, el feudo no requiere, ni generalmente posee, continuidad territorial. Igualmente, la tierra feudal sujeta a la supremacía del rey se encuentra dispersa, y las expansiones territoriales de la corona están motivadas por meras necesidades militares o económicas. Lo que es aún más: numerosos grandes feudales deben homenaje a dos y más distintos reyes: aún en el siglo XV este es el caso del duque de Borgoña, vasallo al mismo tiempo —aun cuando por diversas tierras— del rey de Francia y del Emperador.

Es frecuente encontrar fragmentos territoriales, dependiendo del *dominium* directo de un señor feudal, rodeados por tierras feudales extrañas, y separadas las unas de las otras por grandes distancias. El *dominium* medieval típico abarca regiones sometidas a la supremacía de diversos príncipes <sup>140</sup> y el señor puede, en teoría, cambiar libremente de suzerano: así, Raimundo VI de Tolosa, disgustado con su señor natural, Felipe Augusto, se retira a la corte inglesa en 1214 y ahí presta homenaje a Juan Sin Tierra; el año anterior, Raimundo había ofrecido el mismo homenaje a Don Pedro de Aragón <sup>141</sup>. En el contrato matrimonial celebrado entre Margarita Estuardo y el Delfín de Francia (más tarde Luis XI), se estipula que, a cambio de una fuerza de seis mil hombres que el rey de Escocia proporcionará a Carlos

<sup>138</sup> W. Schoenborn, "La Nature Juridique du Territoire", en: *Recueil des cours de l'Académie de Droit International*, XXX (1929), 129.

<sup>139</sup> R. Koebner, "The Settlement and Colonization of Europe", en: *C. E. H.*, I (1944), 48. Véase también a J. Balari y Jovany, *Los Orígenes Históricos de Cataluña* (Barcelona, 1899).

<sup>140</sup> Cf. M. Bloch, "The Rise of Dependent Cultivation and Seigniorial Institutions", en: *C. E. H.*, I (1944), 231; H. Pirenne, *Historia Social y Económica de la Edad Media* (Trad. S. Echavarría), 48.

<sup>141</sup> Sobre el homenaje a Pedro de Aragón: F. Hurter, *Hist. d'Innocent III et de ses contemporains*, III (Paris, 1855), 313; sobre el homenaje a Juan sin Tierra: Guillard de Podlaur., 681 ap. Schmidt, *Hist. des Cathares*, I (1849), 261.

VII de Francia, recibe éste en feudo el condado de Saintonge en Francia. Carlos se guardó de cumplir esta última promesa, pero aún en 1530 los escoceses continúan reivindicando este condado francés <sup>142</sup>. Ejemplos de esta naturaleza harían legión.

La falta de continuidad territorial en los feudos es inherente al feudalismo mismo. El primer ejemplo de tal caso se encuentra en el documento por medio del cual Ludovico el Piadoso dividió el Imperio (en 817) entre sus tres hijos <sup>143</sup>: a Pipino corresponde la Aquitania, Gascuña y la marca de Tolosa y, además, los condados de Carcasona en Septimania, de Autun, Avalonnais y Nevers en Borgoña, todos ellos enclavados en las tierras de sus hermanos. Estos, a su vez, también obtienen enclaves en tierras no sujetas a su inmediata autoridad.

Con la ausencia de un ámbito territorial político, no es necesaria tampoco la existencia de una "capital", como centro de la esfera jurisdiccional que abarca la autoridad del señor: la "capital" como hoy la conocemos es desconocida —con una excepción: la Sede Romana para la Iglesia Universal— en toda la Edad Media, lo mismo que en la Antigüedad. Roma fué la residencia de los Césares por mucho tiempo, pero especialmente a partir de la reforma diocleciano-constantiniana, dondequiera que se encontrara el Emperador, se encontraba Roma. El Sacro Imperio nunca tuvo una capital: la corte del Emperador ambulaba con él, la Dieta y los Tribunales se encontraban establecidos en diversas ciudades: Gosslar, Francfort, etc. La residencia de los monarcas feudales no puede ser llamada capital, ya que nunca es fija; es cierto que cierta permanencia puede asignarse a los centros administrativos y judiciales de las monarquías, como Caen y Westminster para los Plantagenets, pero en realidad el primer asiento de una capital, en el sentido moderno, lo tenemos en la Roma papal, principalmente a partir de la época de Gregorio VII. En realidad, y como lo veremos más tarde, la Iglesia Universal del Medioevo es, de todas las entidades políticas medievales, aquella que reúne más características que la asemejen a un Estado.

La constitución de los feudos no requiere, pues, ni la *soberanía*, ni la frontera, ni la capital, factores indispensables en una moderna continuidad político-territorial; los feudos, grandes y pequeños, muestran todos las mismas características y las grandes monarquías feudales —Francia, Inglaterra, Aragón, etc.— no hacen excepción: todos ellos se colocan bajo supremacías extrañas —totales o parciales— en más de una ocasión, formando con ello

<sup>142</sup> D. B. Wyndham Lewis, *King Spider* (Londres, 1930), 147, 152.

<sup>143</sup> Véase el documento en cuestión en: Altmann y Bernheim, *Ausgewählte Urkunden*, etc. (1891), 12, c. 1, 2.

una serie de vasallajes y contra-vasallajes "internacionales" que vienen a representar el desconocimiento más rotundo del moderno concepto de soberanía y que se nos presentan en vívido contraste con nuestra moderna idea del Estado como entidad soberana e ímpoluta.

## CAPÍTULO V

### VASALLAJES "INTERNACIONALES" EN LA EDAD MEDIA

1. *Commendatio* voluntaria. 2. Los vasallos papales: a) Inglaterra. b) Sicilia. c) El reino de Córcega y Cerdeña. d) El reino apostólico de Hungría. e) Dalmacia y Croacia. f) Provenza y los reinos ibéricos. g) Los reinos nórdicos. h) Bohemia, Polonia, Chipre, etc. 3. Vasallajes seculares. 4. *Rex datus*. 5. "Lealtad", correspondiente medieval del "patriotismo" moderno.

1. LA ORGANIZACIÓN feudal se basa en relaciones esencialmente voluntarias y personales; voluntariamente se entra en una dependencia feudal y voluntariamente se sale de ella, siempre y cuando el vasallo que se *desnatura*, es decir, que renuncia al lazo de fidelidad, cumpla con ciertos postulados esenciales jurídicos, que tienen por mira el evitar los peligros de una anarquía. En el Feudalismo no existe una unilateralidad en las prestaciones: el señor debe al vasallo *lealtad* y éste, a su vez, debe ser *fiel* a aquél<sup>144</sup>. La infidelidad del vasallo es llamada *felonia* y cuando éste es el caso, el señor queda exento del cumplimiento de sus deberes respecto de su vasallo *felón*; por otra parte, cuando el señor no llena su cometido, es decir, cuando no garantiza al vasallo la posesión pacífica de su feudo, cuando no le imparte protección y seguridad, cuando conspira contra él, entonces comete el crimen de *deslealtad* y, siguiendo la decisión de la corte feudal, el señor queda privado del dominio eminente que ejerce sobre el feudo movedido de su vasallo.

La *encomendación*, es decir el ofrecimiento de homenaje a un señor feudal por otro que viene a reconocerse como su vasallo, como *hombre*

<sup>144</sup> Sobre los deberes del vasallo frente a su señor, véase la curiosa carta escrita en 1020 por Fulberto de Chartres a Guillermo de Aquitania, en: *Recueil*, X, 463.

suyo <sup>145</sup> es un acto esencialmente volitivo. Este sometimiento voluntario —cuyos orígenes se pierden en la aurora del Feudalismo en la época de las Migraciones— es sancionado y se le otorga rango institucional en el trascendental documento que ha sido mencionado ya <sup>146</sup> en conexión con la división del Imperio que Ludovico el Piadoso llevó a cabo en favor de sus hijos. En este documento, Ludovico recomienda, guiado por razones de buena administración, que los grandes *vassi* posean beneficios únicamente dentro del territorio de aquel de los tres hijos suyos de quien van a depender en el futuro; pero, el Emperador agrega: a todo hombre libre que no posea un señor, se le debe permitir el *encomendarse* a aquel a quien desee hacerlo de entre los tres hermanos imperiales <sup>147</sup>.

2. LA ENCOMENDACIÓN tiene por objeto el buscar seguridad y protección de otro señor más poderoso, al cual se presta homenaje y del cual —previa remisión del feudo— se recibe la investidura. Tal práctica, que no tiene en sí nada de humillante dentro de las concepciones medievales, es seguida por feudales de todas categorías, pequeños señores, pares y aún por reyes. Para el objeto de este estudio sólo interesa aquí examinar los casos en que los más grandes de entre los señores feudales, es decir reyes y príncipes, que gobiernan sobre lo que hoy llamaríamos Estados soberanos, prestan homenaje a otros gobernantes, remitiéndoles sus tierras y recibiendo de nuevo en feudo, reconociendo con ello su *vasallaje*. Ya se ha visto en el capítulo II la posición peculiar del Emperador romanogermánico, en cuya persona prácticas feudales y tradiciones romanas se confunden. En la Edad Media, al lado del Emperador, sólo existe otra gran figura "internacional" cuya protección es unánimemente buscada por los reyes y esa es la del Pontífice romano.

El Papa, en la Edad Media, y especialmente después de que Gregorio VII vigoriza la jerarquía eclesiástica y reorganiza la disciplina interna de la Iglesia, adquiere una posición de supremacía mundial, de hegemonía, que se manifiesta no sólo en el terreno espiritual sino también en el temporal. La protección de San Pedro es a menudo pedida por reyes, quienes prestan voluntario homenaje a su sucesor; en otras ocasiones es el Papa mismo quien requiere tal sumisión, o simplemente afirma que esta existe *de iure*, en virtud de antiguos derechos —reales o imaginarios— y pide sólo liso y llano reconocimiento de tal situación. En tales relaciones el Papa aparece no como

<sup>145</sup> *Homo, fidelis, miles, vassallus*; cf. Weckmann (27), 65-71.

<sup>146</sup> Cf. *ante*, capítulo IV *in fine*.

<sup>147</sup> *Ibidem* (146), c. 9.

cabeza de la Iglesia Universal, sino como señor temporal y, correspondientemente, el tributo feudal que recibe como reconocimiento de esta supremacía no es de ningún modo eclesiástico en naturaleza, sino que es un tributo secular feudal. Entre otros, el más célebre de éstos es el *denarius sancti Petri* o denario de San Pedro, pagado a la Santa Sede por los reinos insulares del norte de Europa <sup>148</sup>. Para la administración de éste y otros ingresos seculares, la Santa Sede organiza un *Liber Censuum*, un políptico, cuya redacción definitiva compete (en 1192) al Camarero *Cencius*, y en cuyas páginas se listan, en medieval confusión, iglesias, monasterios, ciudades y reinos enteros, todos ellos en dependencia secular directa, *nullo mediante*, de Roma, junto con los tributos que se deben en virtud de esa dependencia <sup>149</sup>. Entre los reinos y señoríos *censuales* de la Iglesia Romana se encuentran, en diversas épocas y por diversos títulos, los siguientes: Inglaterra, Sicilia, Córcega y Cerdeña, Hungría, Dalmacia y Croacia, Provenza, Aragón, Rusia, Dinamarca, Suecia, Noruega, Sajonia, Bohemia, Portugal, Silesia, Polonia, Chipre y otros más <sup>150</sup>.

<sup>148</sup> Sobre el *denarius sancti Petri*, cuyo origen se remonta a la Inglaterra anglosajona del siglo VIII, donde originariamente es una *eelemosyna*, y su relación con la supremacía papal sobre islas (en virtud de la doctrina Omni-Insular), cf. Weckmann, *Las Bulas Alejandrinas* (53), capítulo III in toto: "El *Denarius sancti Petri* y la Supremacía Papal sobre Islas", así como el artículo respectivo de Leclercq en *D. A. C. L.* (IV:1), 585 ss, W. E. Lunt, *Financial Relations of the Papacy with England to 1327* (1939), 30; Lunt, *Papal Revenues in the Middle Ages*, II (1934), 55 ss. Posteriormente, esta contribución se "feudalizó": cf. O. Jensen, "The *Denarius sancti Petri* in England" (dos artículos separados), en: *T. R. H. S., New Series*, XV (1901) y XIX (1905); P. Fabre, *Étude sur le Liber Censuum* (1892), 129-144, y el artículo sobre el mismo tema en la *Revue Anglo-Romaine*, III (1896); el artículo de F. Cancellieri, en el *Giornale Arcadico*, X (Roma, 1821), especialmente pp. 274-279. Este tributo fué posteriormente introducido en Escandinavia y en todo el norte "insular" de Europa. La obra de C. Daux (*Le Denier de Saint Pierre*. Paris, 1908) es, para tratarse de un tema monográfico, tan superficial como confusa.

<sup>149</sup> La redacción de *Cencius* está basada en anteriores ensayos de clasificación, entre otros los de Albinus, Benito y Bosón, Camareros de la Iglesia en el siglo XII; parte del *Liber* traza su origen a la colección canónica del Cardenal *D e u s d e d i t* (1083-1087) (Fabre, *Étude*, 1-24); la primera edición impresa del *Liber Censuum* fué iniciada por el mismo Fabre y fué continuada, a la muerte de éste, por Monseñor Duchesne, y publicada por la Biblioteca de las Escuelas Francesas de Atenas y Roma: 2e. sér., no. 6, en dos vols: I (1910), II (1905). El *Liber* aparte de incluir temas ajenos (*Mirabilia, Ordo, Cronicae*), incluye: 1-un Provincial de la Iglesia, con una lista de los censos reclamables (pp. 1-242), 2-una lista de las dependencias inmediatas (pp. 243-261) y 3-un Cartulario, con los títulos de origen de los diversos censos (pp. 345-422).

<sup>150</sup> En general, sobre las dependencias seculares de la Santa Sede en la Edad Media, cf. Gretsero, J., *De Imperatorum, Regum ac Principum... in Sedem Aposto-*

a) *Inglaterra*. El primer reconocimiento formal de la supremacía temporal del Papado sobre Inglaterra, ocurre cuando en 1213, en Dover, Juan sin Tierra hace acto de sumisión ante el legado papal Pandulfo "para remisión de sus pecados", se despoja de cetro y corona, y se reconoce por vasallo del Papa Inocencio III y de los sucesores de éste, por sus reinos de Inglaterra e Irlanda, prometiendo en señal de tributo el pago anual de un censo de mil libras de plata. El documento de la concesión, así como la fórmula del juramento de fidelidad que el legado preparó para la ocasión <sup>151</sup>, son el más típico ejemplo de este vasallaje cuya mera existencia niega la posibilidad de una concepción de Estado y de *soberanía estatal* en la Edad Media. El acto de Juan sin Tierra no es sino el coronamiento de una serie de viejos esfuerzos llevados a cabo por la corte pontificia en los siglos anteriores, con el objeto de alcanzar el mismo fin. Roma había considerado a Inglaterra, por varios siglos, como a reino vasallo de la sede pontificia, y había consistentemente interpretado el envío del denario de San Pedro como aceptación, por parte de Inglaterra, de tal situación de dependencia temporal. De hecho, en el documento de concesión de Juan sin Tierra, el denario de San Pedro es reconocido como tributo preexistente, al cual se añade en esta ceremonia de 1213, uno nuevo de naturaleza similar <sup>152</sup>.

Cuando en 1066, Guillermo de Normandía emprende la conquista de Inglaterra obtiene, mediante los buenos oficios del monje Hildebrando, la aprobación y respaldo de Roma para sus planes. El papa Alejandro III le envía, como símbolo de este apoyo, un anillo y una bandera consagrada, un *velut suffragium*, un *vexillum victoriae* que guíe a su ejército hacia la victoria <sup>153</sup>. El *vexillum sancti Petri* o estandarte de San Pedro había ya sido

---

*licam Munificentia* (Ingolstadii, 1610) y A. Steuchus, *De falsa Donatione Constantini* (Lugdunum, 1547).

<sup>151</sup> cf. Stubbs, *Charters*, 284; *L. C.*, II, 39. Después del juramento, el legado Pandulfo arroja por tierra el dinero que el rey le presenta en signo de sumisión, y lo pisa, ante el enojo del Arzobispo de Dublín, y guarda corona y cetro por cinco días, al cabo de los cuales los regresa a Juan sin Tierra (F. Hurter, *Hist. d'Innoc. III et de ses contemporains*, III (París, 1855), 281). A la sumisión del rey de Inglaterra sigue pronto la del "rey" de la isla de Man (*L. C.*, I, 260). Cf. Weckmann, *op. cit.*, (53), 80-97 y 140-142.

<sup>152</sup> Sobre las pretensiones papales de supremacía sobre Inglaterra, en relación con la doctrina Omni-Insular, conforme a la cual todas las islas pertenecen a la Santa Sede, véase mi ya citado ensayo (53), capítulo III y *passim*. Juan sin Tierra admite en 1213: "Ad indicium autem nostrae obligationis... volumus et stabilimus ut de propriis et specialibus redditibus... salvo per omnia denario beati Petri, ecclesiae Romanae mille marchas sterlingorum precipiat annuatim" (*L. C.*, II, 40). La mejor breve biografía de Juan sin Tierra es la de K. Norgate (Londres, 1902).

<sup>153</sup> El testimonio de los cronistas contemporáneos concuerda en esto. Cf. C.

usado por este tiempo —notablemente en la investidura de Sicilia a favor de los normandos, en 1059— como símbolo feudal de supremacía papal <sup>154</sup>. De hecho, su envío a Guillermo fué interpretado por el cronista Guillermo de Malmesbury y por otros <sup>155</sup> como un símbolo visible de que la Iglesia investía con él al conquistador con el reino de Inglaterra. El mismo Pontífice que envía el estandarte ya se había referido a Inglaterra como a un reino que, desde su conversión al Cristianismo, había estado *sub Apostolorum principi manu et tutela* <sup>156</sup>. La primera petición directa del reconocimiento de la supremacía papal no fué hecha sin embargo hasta que el legado papal Huberto visitó la isla en 1080 <sup>157</sup>, petición que fué abiertamente negada por Guillermo <sup>158</sup>.

---

Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens* (Stuttgart, 1925), 130 s., 172 ss. Sobre el origen y desenvolvimiento del *vexillum* que Erdmann define como *ein Kriegerisch-religiöses Symbol*, cf. cap. VI in toto. A partir de Gregorio VII la concesión del *vexillum* vino a confundirse con un abanderamiento feudal, i. e. viene a ser definitivamente una investidura papal *per vexillum* (Cf. *Ibidem*, 184). La conquista de Inglaterra se efectúa durante este período que preludia las reformas gregorianas; aún cuando es Alejandro II quien envía el estandarte, es bien conocido el hecho de que Hildebrando era ya la *éminence grise* detrás del solio. (Cf. A. Fliche, *St. Grégoire VII*. Paris, 1920). De ahí la controversia sobre si este estandarte llevó consigo o no un valor de investidura; de cualquier modo, un poco más tarde, en medio de la lucha de las Investiduras, Gregorio abiertamente pide a Guillermo que reconozca la existencia de tal vasallaje; cf. *infra*, nota 158 y Weckmann, *Bulas* (53), 80-86.

<sup>154</sup> Erdmann (153), 173-175, Jaffé, *Bibl.*, II, 642. Véase el juramento de Guiscardo en la colección canónica de *D e u s d e d i t*, L. III, c. 156, 157 (en: *Waterich, Pontificum Romanorum Vitae*, I, 233, 234).

<sup>155</sup> *G u i l. d e M a l m e s b.*, III, 328, en: *Rolls Series*, II, 229. Guillermo dice que el Conquistador recibió el estandarte *in omen regni* y esta frase es ambigua.

<sup>156</sup> Migne, *P. L.*, CXLVI, 1413, Mansi, *Concilia*, XIX, 949, Muratori, V, 839. El fragmento de esta carta fué incluido por *D e u s d e d i t* en la sección titulada *De rebus Ecclesiae* en su colección de cánones, sección que incluye documentos relativos a las posesiones y lugares sujetos temporalmente a la Iglesia. Esta sección, que forma el tercer libro de la colección es en sí un políptico completo: Fabre, *Étude* (148), 21, afirma que este libro fué preparado bajo la personal supervisión de Gregorio VII.

<sup>157</sup> Esta es la fecha que se inclina a dar Z. N. Brooke "Pope Gregory VII's demands for fealty from William the Conqueror", en: *E. H. R.*, XXVI (1911), 233, 238 y sostiene el mismo punto de vista en su *The English Church and the Papacy* (Cambridge, 1931). La petición fué probablemente oral y conocemos de su indudable existencia por la respuesta negativa que Guillermo dió a ella.

<sup>158</sup> Guillermo se niega a prestar juramento de fidelidad ya que, dice, ni lo ha prometido, ni encuentra precedente para ello en las acciones de sus predecesores: *Fidelitatem facere nolui, nec volo, quia nec ego promisi, nec antecessores meos an-*

A lo largo de los siglos XI y XII la insistencia del Papado en considerar al *denarius sancti Petri* como tributo secular, se hace patente en más de una ocasión: el Papa Pascual II lo llama claramente *census*<sup>159</sup>; la recolección del mismo en la isla inglesa escapa de las manos reales y es controlada, desde tiempos de Esteban de Blois, por un agente papal<sup>160</sup>. Todavía es hoy materia de controversia entre los medievalistas si Enrique II de Inglaterra ofreció o no formal reconocimiento de su dependencia frente a Roma; al menos, Fabre, Luchaire y Daux entre otros<sup>161</sup> aceptan como genuina la carta por medio de la cual el rey ofreció al Papa un formal reconocimiento de esta dependencia feudal<sup>162</sup>. De cualquier modo, tal supremacía fué reconocida en 1213 como preexistente, siendo el *denarius sancti Petri* el símbolo de la misma<sup>163</sup>.

Inglaterra permanece por siglo y medio bajo la tutela papal; el *denarius* es remitido a Roma con relativa exactitud por Enrique III<sup>164</sup>. Más tarde, el envío se retrasa constantemente y es, por fin, formalmente repudiado por el parlamento inglés en 1366. Las razones para esta repudiación, tal y como las conocemos por medio de fuentes contemporáneas, son predominante-

---

*tecessoribus tuis id fecisse comperio* (Migne, P. L., CXLVIII, 748). Cf. Weckmann, *Las Bulas Alejandrinas* (53), 88-90. En 1301 una afirmación de tal supremacía, hecha por Bonifacio VIII, tiene mejor suerte (*Flores Historiarum, Rolls Series*, 302, etc.) Cf. también, D. Wilkins, *Conciliae Magnae Brit. et Hib.*, II (1737), fol. 555 y Weckmann (53), 100-103.

<sup>159</sup> En tiempos de Enrique I: Migne, P. L., CXLIII, 80. Es también llamado tributo por los cronistas Guillermo de Malmesbury (*Hist. Regum*, I, 152; II, 511) y H. de Huntingdon (*Hist. en Rolls Series*, 124). Cf. Weckmann (53), 92-93.

<sup>160</sup> Lunt, *Financial Relations* (148), 47.

<sup>161</sup> Fabre, *Étude* (148), 139 y "Recherches sur le DsP en Angleterre au Moyen Age", en: *Mélanges J. B. Rossi* (1892), 172, A. Luchaire, *Innocent III*, V, 145; Daux (148), 21.

<sup>162</sup> El texto en: Rymer, *Foedera: Vestrae iurisdictionis est regnum Angliae*, etc. Cf., ante, cap. III, c. 2 y nota 53. En 1176, se hace a Enrique afirmar: *a dominio papa...recipiemus et tenebimus regnum Angliae* (Kelke (120), 220). (Lunt, *Financial Relations* (148), 131-132 y *Liber Pontificalis*, II, 426, n. 1). En este caso también, la opinión de los autores no es uniforme respecto de la autenticidad. Yo me inclino a creer la carta auténtica: *op. cit.* (53), 93-94.

<sup>163</sup> El *denarius* se origina como limosna: cf. Weckmann (53), 72-78, etc. pero se "feudaliza" en la organización normanda de la isla. Quizá su carácter de tributo se basa en un especial derecho que el Papado ejerce en la Edad Media sobre todas las islas: Weckmann, *op. cit.* (53), 78 ss.

<sup>164</sup> Bajo Eduardo I y Eduardo II el pago llegó a ser irregular. En 1316 no se había pagado por varios años (Lunt (148), I, 64). La cantidad nunca fué cuantiosa (O. Jensen (148), XIX, App. III, 243).

mente feudales y políticas, pero no jurídicas en el sentido moderno de la soberanía: Inglaterra se encontraba a la sazón en ese largo conflicto contra Francia conocido con el nombre de Guerra de Cien Años; el Papa, señor feudal de Inglaterra, se encontraba aparentemente bajo la hegemonía política francesa, en su "cautiverio de Aviñón" y conspiraba contra la seguridad de su vasallo inglés, de una manera *desleal* (siguiendo la terminología feudal), lo cual ameritaba el desconocimiento del señorío por parte del vasallo ofendido <sup>165</sup>. Además, según el Parlamento, Juan sin Tierra no había requerido el asentimiento de sus prelados, obispos y barones cuando sometió su reino a la jurisdicción papal, lo cual iba en contra del juramento que prestó en tiempos de su coronación. En consecuencia, los magnates ingleses niegan la validez del tributo que se había venido pagando a Roma y, de una vez por todas, rompen el vínculo feudal que ataba a Inglaterra con la Santa Sede <sup>166</sup>. *Contrario argumento*, con el asentimiento de su Concejo, la decisión de Juan en 1213 hubiese sido válida. De cualquier modo, tanto *de iure* como *de facto*, Inglaterra permanece como vasalla de la Santa Sede al menos desde 1213 hasta 1366 y tal situación de dependencia "internacional" no tiene en la Edad Media nada de extraordinario.

El repudio del tributo pagado al Papa no fué unánimemente aprobado en la isla inglesa. Un monje —probablemente Guillermo Wadford— arguye que el rey Eduardo III, por haber permitido tal repudio, ha perdido sus derechos al trono inglés, lo cual constituye otro argumento de tipo feudal <sup>167</sup>. La soberanía nacional de Inglaterra no es mencionada a través de todo este episodio porque ni existe ni es concebible dentro de la *Respublica Christiana*, de la cual Inglaterra forma parte. Wycléf, quien escribe una serie de panfletos políticos (*De dominio divino*, *De civili dominio*) en respuesta a los argumentos del monje citado <sup>168</sup>, motivado en parte debido a su conexión con la administración inglesa, y en parte como consecuencia de su actitud hostil hacia el Papado <sup>169</sup>, usa una línea de argumentación estrechamente ligada con concepciones feudales; aún en el caso en que el Papa sea señor soberano de Inglaterra —escribe Wycléf— ha cometido un acto de

<sup>165</sup> Cf. *ante*, c. 1; Gettell (35), 118. Urbano V, el Papa en cuestión, era francés de nacimiento (Guillaume de Gévaudan).

<sup>166</sup> *Rot. Parl.*, II, 290.

<sup>167</sup> Gettell (35), 130.

<sup>168</sup> Cf. *ante*, capítulo IV, c. 3, nota 130.

<sup>169</sup> Wycléf se encontraba indirectamente influido por el extraño misticismo de Joaquín de Flora (Cf. H. Bett, *Joachim of Flora*, Londres, 1931, 171) (Cf. también: *Dict. de theol. cathol.*, VIII, 1420 ss. y el artículo de M. de Wulf en la *Cath. Hist. Review*, III, 175-189) y directamente por los franciscanos espirituales (H. B. Workman, *John Wyclif*, II, 98) (Cf. también: *Archiv für Literatur-und*

*deslealtad* en contra del rey Eduardo al celebrar una alianza y favorecer la causa de los franceses, los enemigos del vasallo cuyo deber es proteger. Tras de lo anterior, el herejarca inglés desarrolla una teoría de *dominium* que sigue una línea feudal también, y llega a la conclusión de que el rey *tiene* su reino, no del Papa sino directamente de Cristo <sup>170</sup>.

La Roma papal sigue sin embargo considerando a Inglaterra como vasalla. Aún en 1558, cuando sube al trono inglés la reina Isabel, el Papa Paulo IV, al recibir las nuevas, afirma que Inglaterra es un feudo papal y que Isabel, siendo de ilegítimo nacimiento, no puede en derecho heredarlo <sup>171</sup>. La respuesta de Isabel es cortante: en la reunión de su primer parlamento (en 1559) son confirmados los estatutos anteriores contra el reconocimiento en Inglaterra de la supremacía de cualquier príncipe o prelado extranjero y se prohíbe a todos los oficiales del reino, seculares o eclesiásticos, que reconozcan tal jurisdicción en los casos en que ésta pretenda ser presentada <sup>172</sup>.

b) *Sicilia*. De todos los principados europeos feudatarios de la Sede Apostólica, ninguno permanece en más sólida y duradera dependencia que el reino de Sicilia. En el concilio de Melfi (de 1059), el normando Roberto Guiscardo presta homenaje al Papa Nicolás II y éste lo reconoce como su vasallo <sup>173</sup> por los ducados de Apulia y de Calabria, ducados que Guiscardo poseerá desde entonces al igual que sus sucesores "por la gracia de Dios y de San Pedro". El conquistador también presta homenaje al Papa por las tierras *ex patrimonio beati Petri*, que pudiera conquistar o recuperar de manos de los árabes y de los griegos y de ellas, la más importante, la isla de Sicilia <sup>174</sup>. Desde 1059 —aunque efectivamente sólo después de su conquista— el *regnum* <sup>175</sup> permanece en sujeción feudal respecto del Papado; y el Pontífice

*Kirchengeschichte*, I, 509-69, etc. y D. S. Muzzey, *The Spiritual Franciscans*, N. Y., 1907), cuyas doctrinas de pobreza apostólica habían sido recientemente condenadas por el papa Juan XXII. Sobre la influencia marsiliana en la teoría del *dominium* de Wyclif, véase a E. Emerton, *The Defensor Pacis of Marsiglio of Padua*, 41-42.

<sup>170</sup> E. H. Kantorowicz, *Lecture on the Reformation* (Berkeley, Marzo 10, 1947).

<sup>171</sup> Cf. Weckmann (53), 98; O. Jensen (164), 240. Cf. O. Jensen, *G. P. Caraffa som Pave Paul IV. og de religioese Stroemninger i Italien paa hano tid* (Copenhague, 1880).

<sup>172</sup> Weckmann, *loc. cit.* O. Jensen (164), 241.

<sup>173</sup> El *corpus diplomaticus* de las relaciones entre la Santa Sede y el reino de Sicilia en la Edad Media, ha sido analizado por P. E. Kehr: *Italia Pontificia* (vol. 8. Berlin, 1935).

<sup>174</sup> Véase el juramento de fidelidad de Guiscardo en el *L. C.*, en Kehr y en Baronius, *ad a.* 1059.

<sup>175</sup> i. e. Sicilia, incluyendo la península italiana al sur de Roma.

romano, como señor feudal, recibe cada año el pago de un tributo que simboliza la dependencia en que Sicilia se encuentra respecto de la Santa Sede <sup>176</sup>. Entre las prerrogativas de un señor feudal en la Edad Media se encontraba la de confiscar el feudo de un vasallo rebelde o felón; es así como vemos a la Santa Sede favorecer alternativamente a suabos, angevinos y aragoneses en el trono siciliano, siguiendo los vaivenes de la política pontificia: en 1266, Clemente IV otorga la corona siciliana a Carlos de Anjou, después de que similar ofrecimiento hecho a Ricardo y a Edmundo Plantagenet (hijos de Enrique III de Inglaterra) por Inocencio IV había sido rechazado <sup>177</sup>. Aún durante el Gran Cisma, Sicilia permanece sujeta de manera inmediata a la Iglesia Romana <sup>178</sup>. Paralela a la suerte del más grande principado normando en el Mediterráneo, corre la de los pequeños señoríos, del sur de Italia, tales como Capua y Aversa <sup>179</sup>.

c) *El reino de Córcega y Cerdeña.* Otras tierras italianas, especialmente islas, se encuentran en el Medievo bajo la supremacía feudal del Papa. Tal es el caso del reino de Córcega y Cerdeña. Aun cuando es de suponerse que las reivindicaciones de supremacía papal sobre las islas se pierden en la Edad Antigua (reivindicaciones que son más tarde reconocidas en diversos documentos carolingios), el primer caso explícito de tal supremacía es de los tiempos del Papa Gregorio VII <sup>180</sup>; los sucesores de éste, Urbano II entre otros, renuevan semejantes reivindicaciones sobre ambas islas <sup>181</sup>. Las pretensiones pontificias sobre éstas, y sobre muchas otras islas, se basan en una afirmación de la Santa Sede de poseer especial jurisdicción sobre islas, autoridad que en múltiples ocasiones le fue reconocida por el derecho público de la época, y la cual se basa en última instancia en la "Donación de Constantino" <sup>182</sup>. Con la anterior base, el Papado otorga *dominium* sobre las islas

---

<sup>176</sup> El tributo anual es regularmente pagado en día de la fiesta de los Santos Apóstoles, Pedro y Pablo; el último pago fué hecho por el rey Fernando II en 1855, después de lo cual el papa Pío IX suprimió la obligación (P. Woker, *Das Kirchliche Finanzwesen der Päpste*, Nördlingen 1878, 45). Cf. Weckmann (53), 157-163.

<sup>177</sup> Cf. en general el libro 3 de la *Italia Medioevale* de Villari; C. Rodenberg, *Innocenz IV. und das Königreich Sizilien* (Halle, 1892). Sobre la candidatura inglesa: H. Stubbs, *Selected Charters* (9a. edición, 1913), 369.

<sup>178</sup> Un caso entre otros muchos, en 1390 es mencionado por Hennig en su *Die päpstlichen Zehnten aus Deutschland im Zeitalter des avignonesischen Papsttums und während des grossen Schismas* (1909), 78-81.

<sup>179</sup> Carlyle, *op. cit.*, IV (92), 299-301.

<sup>180</sup> Migne, P. L. CXLVIII, 489 (Carta del año 1077).

<sup>181</sup> Ughelli, *Italia Sacra*, III, 369 (año 1091).

<sup>182</sup> Bajo el nombre de Doctrina Omni-Insular he hecho un estudio bastante ex-

primero a genoveses y pisanos y posteriormente, en 1297, el Papa Bonifacio VIII las entrega en feudo, erigidas en reino, a don Jaime II de Aragón; el aragonés se compromete a pagar a Roma un censo anual de dos mil marcos de plata, a título de tributo. Esta concesión es posteriormente renovada y confirmada por sucesivos pontífices <sup>183</sup>.

d) *El reino apostólico de Hungría*. La cristianización de Hungría, a principios del siglo XI, trajo a esta nación a un contacto inmediato con la Santa Sede. Los Papas, a partir de Gregorio VII, hacen valer ciertos derechos de supremacía sobre el trono húngaro, basando tal pretensión en un supuesto juramento de fidelidad que el primer rey cristiano de Hungría, San Esteban (999-1003), había prestado al Papa Silvestre II, de cuyas manos había recibido la corona real poco después de su bautismo <sup>184</sup>. El mismo Gregorio VII reprime severamente al rey Salomón de Hungría por haber prestado homenaje al Emperador Enrique IV, siendo Hungría como lo es, en su concepto, un feudo papal; considera el Sumo Pontífice que Salomón, en virtud de tal decisión, ha perdido sus derechos al trono húngaro, y en 1075 apoya la candidatura de Geuza al mismo trono, ya que "el cetro del reino de Hungría es un *beneficium* de la Majestad Apostólica" y en consecuencia compete al Papa el decidir quién es el legítimo gobernante de esa nación <sup>185</sup>. Aun cuando

---

tenso sobre el origen y aplicación de esta extraña doctrina, muy socorrida en la Edad Media, y en la cual debe encontrarse en última instancia, la base de las célebres Bulas del Papa Alejandro VI que "dividieron a América" entre España y Portugal: *op. cit.*, (53), especialmente pp. 163-179. La mejor historia de Cerdeña en la Edad Media es la de Besta, *La Sardegna Medioevale* (2 vols. 1908-9); Sobre Córcega, las historias de Filippini (Pisa, 1827), Caird (Londres, 1889), Rocca (París, 1908), Gregorovius (Trad. francesa de 1881), así como los artículos respectivos en la *Enciclopedia Italiana*. En el mismo caso, y por la misma razón, se encuentran en dependencia de la Sede Apostólica otras islas menores de Italia: Lipari, Gallinaria, etc.

<sup>183</sup> Weckmann (53), 179-182. Baronius, *Ann. Ecl.*, ad a. 1297; H. Finke, *Acta Aragonensia* (Berlín, 1908), 33.; *Annalecta iur. pont.*, sér. IX (1872), 442. Para el acto de 1297, véase: Besta (182), I, 267. Para posteriores confirmaciones: *Liber Pontificalis* (ed. Duchesne), II, 473 (A. D. 1304); Pott, 24501; Kirsch, *Die Finanzverwaltung der Kardinalkollegiums im XIII. und XIV. Jahrhundert* (1895), 34, n. 1 (A. D. 1325), etc.

<sup>184</sup> La carta de Gregorio VII en: Migne, P. L. CXLVIII, 373 (A. D. 1074); Jaffé, *Bibl.*, p. 128; ed. Caspar, p. 145. Carlyle, IV (92), 289, 302-303; Luchaire, *Les royaux vassales du Saint Siège*, 59-87. Cf. *Cronica Hungarorum*, 5, *Sancti Stephani regis Hungariae Legenda major*, 9 en: *Rerum Hungaricarum (Monumenta Arpadiana)*, ed. por S. L. Endlicher (Leipzig, 1931), 67, 145.

<sup>185</sup> *Gregorius VII. Regest. VI. 13*. La carta a Geuza en: Migne, P. L. CXLVIII, 414.

es dudoso que las pretensiones papales se encuentren apoyadas por documentos auténticos en este caso, no existe en el siglo XI la menor sombra de duda sobre su validez y la acción del Papa aparece ser perfectamente legal<sup>186</sup>; es posible, como lo cree Fabre, que la tal "donación" de San Esteban al Papado haya sido inventada con anterioridad al incidente en cuestión, por los mismos reyes de Hungría, ansiosos de escapar a la supremacía del vecino Imperio<sup>187</sup>.

e) *Dalmacia y Croacia*. El duque Demetrio Svonimir es investido *per vexillum, ense, sceptrum et coronam*, a instancia propia, con Dalmacia y Croacia, por el Papa Gregorio VII, en 1076; sus tierras, erigidas en reino por el Pontífice, ocupan lugar entre los *censuales* de la Iglesia, tal y como aparecen ennumerados en el *Liber Censuum* ya mencionado; ahí queda registrado Demetrio de Croacia como deudor de un tributo anual de doscientos bezantes, pagaderos cada año, el día de la Resurrección del Señor, como tributo por las tierras que en vasallaje tiene de la Santa Sede<sup>188</sup>. Más tarde, en 1079, el mismo Pontífice recuerda al rebelde dálmata Wezelino que el reino de Dalmacia y Croacia debe fidelidad a la Sede Apostólica, que se encuentra bajo la especial protección del Príncipe de los Apóstoles, y que es grave pecado el alzarse en rebeldía contra un *rey auctoritate Apostolica constitutus*<sup>189</sup>. Dependencias que, como la anterior, son de carácter puramente temporal, no se confunden al menos en estricta teoría, con el gobierno meramente eclesiástico de la Iglesia<sup>190</sup>.

f) *Provenza y los reinos ibéricos*. Provenza, país del Imperio, que ha gozado bajo el nombre de Arlés, del rango de reino en la Edad Media, se somete a la supremacía feudal del Papa en 1081, según nos informa el *Registrum* gregoriano. En ese año Bertrán de Provenza, *pro remissione peccatorum suorum*, entrega su señorío a la Santa Sede y lo recibe de nuevo en categoría de feudo papal, en términos semejantes a los aceptados por Juan

<sup>186</sup> Fliche, *La Réforme Grégorienne*, II (Lovaina-París, 1925), 330.

<sup>187</sup> *Étude* (148), 117. Cf. *infra*, *Rex datus* (c. 4). El mismo Enrique no disputaba esta supremacía y según la carta de Gregorio (184), después de su victoria militar sobre los húngaros, había remitido a Roma las insignias reales (corona y lanza) de Hungría.

<sup>188</sup> Muratori, *Antiquitates Italicae medii aevi*, V, 840-41; *L. C.*, I, 356 s. (*Cartularia*, LXXII); cf. Fabre, *Étude* (148), 125. Las actas relativas en: *D e u s d e d i t*, *Coll. canonum*, III, 278; cf. Carlyle I, IV (92), 305.

<sup>189</sup> Migne, *P. L.* CXLVIII, 548.

<sup>190</sup> "...gouvernement sacerdotal et suzeraineté pontificale se développent parallèlement sans se pénétrer" (Fliche, *op. cit.* (186), 332).

sin Tierra y por Demetrio Svonimir <sup>191</sup>. El mismo Gregorio VII en 1073, y de nuevo en 1077, formula títulos de *supremacía* sobre la península ibérica en cartas dirigidas a los príncipes españoles <sup>192</sup>; la base de tal supremacía —no mencionada específicamente por Gregorio— no puede ser otra que la "Donación de Constantino", cuya autenticidad era en esta época aceptada sin discusión. Gregorio también prometió a los guerreros españoles de la Reconquista, el *dominium* de las tierras que recuperen de los infieles, a condición de que éstas sean recibidas *ex parte sancti Petri* <sup>193</sup>. Sobre más sustanciales bases se asienta la supremacía papal sobre los reinos de Aragón, Cataluña y Valencia: en 1095, don Pedro I de Aragón coloca su reino bajo la especial protección del Papado y paga a partir de entonces un tributo anual de quinientas mancusas; Pedro II, en 1204, hace expreso viaje a Roma para prestar el juramento de fidelidad debido por su reino, mismo que recibe el Papa Inocencio III, al mismo tiempo que se renueva el envío a Roma del tributo aragonés (esta vez de 250 óbolos de oro) <sup>194</sup>. Basado en tal *supremacía*, el Papa Martín IV, en 1284, despoja de su corona al rey Pedro III y la ofrece a Carlos de Valois, segundo hijo del rey de Francia Felipe el Atrevido, quien debía de recibirla como feudo de la Santa Sede <sup>195</sup>.

g) *Los reinos nórdicos*. La supremacía temporal petrina alcanza también a los países nórdicos: al reino de Kief, a Dinamarca, a Suecia y a Noruega; los dos primeros desde el siglo XI y los dos segundos desde el XII se encuentran bajo la *supremacía* papal. La sumisión de Kief fue hecha voluntariamente por el hijo del Príncipe Demetrio en 1075 <sup>196</sup>. El mismo año Gregorio VII escribe al rey Suenón de Dinamarca, quien —según se

<sup>191</sup> *Deus dedit*, *Coll. canonum*, VIII, 35; cf. Mater, *L'Église Catholique* (París, 1906), 407.

<sup>192</sup> *Gregorius VII*, Reg., Lib. I, Ep. VII (A. D. 1073): "...regnum Hispaniae ab antiquo proprii iuris sancti Petri fuisse" (Migne, P. L. CXLVIII, 289), *Ibid.*, Lib. IV, Ep. XXVIII (A. D. 1077): "...regnum Hispaniae ex antiquibus constitutionibus beato Petro et sanctae Romanae ecclesiae in ius et proprietatem esse traditum" (*loc. cit.*, 485).

<sup>193</sup> En la carta del año 1073, mencionada en la nota anterior.

<sup>194</sup> Migne, P. L. CCXV, 550. Cf. H. C. Lea, *History of the Inquisition in the Middle Ages*, I (N. Y., 1888), 157. L. C., I, 216: "Rex Aragonum CCL obolos auri pro regno suo, anno III domini Innocentii papae III", etc. El acto de Pedro II es realmente una renovación, bajo términos diferentes, de una antigua sumisión: en el siglo XI, en el concilio de Jaca, el rey Ramiro había otorgado su reino a San Pedro (J. 5098) (Cf. Fabre *Étude* (148), 121 y J. 5398, 5552).

<sup>195</sup> M. M. Curley, *The Conflict between Pope Boniface VIII and King Philip IV the Fair* (Washington, 1927) (Tesis), 12.

<sup>196</sup> *Greg. VII*, Reg., Lib. II, Ep. LXXIV (Migne, P. L. CXLVIII, 425).

desprende del contenido de la carta misma— anteriormente había pedido la *protección* apostólica, preguntándole si aún persistía en tal determinación <sup>197</sup>. Aparentemente, tal fué el caso, ya que Honorio III se refiere a Dinamarca en el siglo XIII como *regum specialiter ad Romanam ecclesiam spectat* <sup>198</sup>; también el *denarius Sancti Petri*, tributo de naturaleza temporal por entonces es recolectado en Dinamarca <sup>199</sup>, al menos desde principios del siglo XI.

La introducción del mismo denario de San Pedro en Suecia y Noruega por el legado Cardenal Nicolás Breakspear (más tarde Adriano IV), introducción basada en la Doctrina Omni-Insular, conforme a la cual todas las islas son propiedad de la Santa Sede <sup>200</sup> marca el principio de la dependencia feudal de dichos reinos respecto del Papa <sup>201</sup>; tal introducción data de mediados del siglo XII. El Papa Anastasio IV, en 1154, en cartas escritas a los obispos suecos y al rey de Suecia, pide la remisión a Roma del tributo prometido a San Pedro <sup>202</sup>; tras de él otros muchos Pontífices hacen igual petición, las más de las veces con éxito. En el siglo XIV los países escandinavos siguen reconociendo su condición de vasallos papales <sup>203</sup> y sus relaciones con Roma son canalizadas a través de los Arzobispos de Bremen y de Hamburgo. En igual relación de dependencia respecto del Papado se encuentran diversas islas colonizadas por los nórdicos en el Atlántico y aún más allá, a partir de la fecha en que el Cristianismo es introducido en ellas: tal es el caso de Islandia <sup>204</sup> —que envía tributos a Roma bajo la forma de

<sup>197</sup> Cf. *ante*, capítulo II, c. 1, n. 5.

<sup>198</sup> cit. por Woker (176), 43.

<sup>199</sup> *L. C.*, I, 227. El censo ya es mencionado por Alejandro II (ca. 1062); *L. C.*, I, 354, *J.* 4495). Pascual II se refiere a él en 1104 (*J.* 6335; *L. C.*, I, 227; II, 714) y probablemente se remonta más allá del año 1054 (P. Fabre, *Étude* (149), 123).

<sup>200</sup> Aun cuando Suecia y Noruega no son islas, debido a las limitaciones del conocimiento geográfico que la Europa del siglo XII poseía sobre esa región, se creía que lo eran, testimonio de lo cual ha quedado en muchos mapas contemporáneos; en consecuencia, la introducción del *denarius sancti Petri* fué en ellas natural: cf. Weckmann (53), 116 ss.

<sup>201</sup> Cf. en general P. Woker (176), 40-44, y Spittler, *Von der ehemaligen Zinsbarkeit der Nordischen Reiche an der Römischen Stuhl* (Hannover, 1797); el denario de San Pedro es mencionado como *tributum Romanum* en una carta pastoral del año 1395 (Woker, 42, n. 2). Su nombre escandinavo es *Rómskáttr*. Para instancias de su recolección en 1358, 1382 y 1396, cf. Woker, 41.

<sup>202</sup> *J.* 9937, 9938, Migne, *P. L.* CLXXXVIII, 1084-86, 1086-88. La primera aparece también en: Liljgren (ed.), *Diplomatarium Suecanum*, I (1829), 679.

<sup>203</sup> Véase entre otros casos, el de 1339 que Baronius cita: *Ann. Eccl.*, *sub anno*, no. 84.

<sup>204</sup> P. Woker (176), 42; Spittler (201), 74.

tejidos caseros—, las islas Faroe <sup>205</sup>, Orkney y Shetland <sup>206</sup>, la isla de Man y por último, Groenlandia <sup>207</sup>.

h) Sajonia, Bohemia, Polonia, Chipre, etc. Gregorio VII, en célebre misiva, afirma que Carlomagno después de haber conquistado Sajonia, la otorgó a San Pedro, prueba de lo cual conservan los sajones mismos (*sic*) <sup>208</sup>. El reino de Bohemia, el ducado de Silesia y el reino de Polonia, también reconocen en diversas fechas <sup>209</sup> la supremacía temporal petrina, y envían en señal de ello a Roma, el consabido tributo feudal, el *denarius sancti Petri*. En una carta al obispo de Gnesen, el Papa Juan XXII llama a Polonia *regnum nobis et Ecclesiae Romanae subjectus* <sup>210</sup>; aún en 1324 Ladislzo de Polonia se autotitula *Dei et Apostolicae Sedis providentia rex Poloniae* <sup>211</sup>. Mater <sup>212</sup> incluye también en su lista de feudos papales en la Edad Media al condado de Montpellier (después de 1085), al condado de Barcelona (A.D. 1115), y a los reinos de Portugal (A.D. 1144) y de Pomerania (A.D. 1331). Finalmente, para completar esta larga lista de las dependencias temporales del Papado en la Edad Media, en 1247 Enrique de Lusitán, rey de Chipre,

<sup>205</sup> P. Woker (176), 44.

<sup>206</sup> En 1162. Cf. *Diplomatarium Orcadense et Hiallandense* (ed. A. W. Johnson et al.), I:1 (Londres, 1907), 22, no. 15. *Diplomatarium Katanense et Sutherlandense* (ed. A. W. Johnson et al.), I, 3, no. 3.

<sup>207</sup> Sobre las relaciones entre la Santa Sede y Groenlandia en la Edad Media, cf. Weckmann (53), 139. Véanse, entre otras, varias bulas de los Papas Anastasio (de 912: *Diplomatarium Islandicum*, 43), León IX (de 1053: Migne, P. L., CXLIII, 701-2), Juan X (en 920: *Dipl. Isl.*, I, 45-47), Víctor II (en 1055: Migne, P. L., CXLIII, 811-812), Anastasio IV (en 1154: *Dipl. Isl.*, I, 208-14), Juan XXI (en 1276: *Pott.* 21858, 21900), especialmente estas últimas. Existen otras cartas apostólicas que mencionan a Groenlandia: de Inocencio III, Clemente III y Anastasio IV, así como de Eugenio III, que son mencionadas por P. A. Means, *Newport Tower* (N. Y., 1942), 225-226. Véase también el *Diplomatarium Norwegicum*, V, 44, 128 s., 132. La última mención de Groenlandia en cartas papales medievales, de que yo tenga noticia, es la de Nicolás V (el 20 de septiembre de 1448): *Dipl. Norweg.*, V, 554-555 y *Dipl. Isl.*, I, 3, 43, 213 y *passim*.

<sup>208</sup> Cit. por Carlyle, IV (92), 305-6.

<sup>209</sup> Cf. Greg. VII, Reg., Lib. II, Ep. 7 (de 1074), en: Migne, P. L. CXLVIII, 367 (*ad Wratislaum ducem Bohemias*) y Doebner, *Mon. hist. Bohemias*, V, 379. Cf. Weckmann (53), 152-3.

<sup>210</sup> en: Baronius, *Ann. Eccl.*, ad ann. 1319, no. 1; cf. Weckmann (53), 148 ss.

<sup>211</sup> Cf. Baronius, *sub anno* y E. Maschke, *Des Peterspfenning in Polen und in dem deutschen Osten* (Leipzig, 1933), obra que no me ha sido posible consultar.

<sup>212</sup> (191), p. 407.

es recibido *cum regno Cypri* bajo la protección apostólica, por Inocencio IV <sup>213</sup>.

3. NOS HEMOS LIMITADO a recordar, para dar ejemplos de estos "vasallajes internacionales" en la Edad Media, los casos en que grandes señoríos feudales —que hoy llamaríamos Estados— entran en relaciones de dependencia feudal respecto del Papado, relaciones que no tienen nada de común con la otra sujeción espiritual respecto del Vicario de Cristo que, al igual que el resto de la Europa Occidental, también reconocen; en otras palabras, las relaciones hasta aquí discutidas son meramente políticas y temporales. El vasallaje no implica humillación ninguna en la Edad Media: significa tan sólo dependencia y protección; es por ello que, en una época de inseguridad interna y continuos ataques externos, como lo es la medieval —por lo menos hasta la época de las Cruzadas— se le busca constantemente. En este período, protección es un valor muy por encima del de la libertad. La lista de las dependencias feudales "internacionales" en el Medioevo es prácticamente inagotable. Baste el mencionar unos cuantos ejemplos de esta situación que es la normal durante este período: los condes de Barcelona se reconocieron, por varias generaciones, como vasallos del rey de Francia; los reyes de Escocia del de Inglaterra <sup>214</sup>, los condes de Portugal y de Castilla emergen en la historia como vasallos del reino de León; los Plantagenets de Inglaterra son vasallos, por sus posesiones continentales, del rey de Francia, etc. En varios casos, la soberanía "recibida", no sólo se limita al *dominium possessionis* de la tierra, sino que los símbolos del poder y el beneficiario del mismo, son creados desde el exterior, desde arriba. El origen de la realeza medieval se remonta a la época de las Migraciones bárbaras y, en última instancia, a la organización tribal germánica; con el establecimiento y colonización de las antiguas provincias del Imperio por los invasores, y con la nueva distribución geopolítica de esferas de jurisdicción que sucede a la caída del Imperio, nuevos reyes "se levantan de la tierra" <sup>215</sup>. Pero los últimos en llegar, los jefes de las tribus de la retaguardia, germanos y de otras extracciones, reciben la corona real de manos del Emperador o del Papa, son instituidos reyes por uno de los dos y así vienen a poseer lo que pudiera llamarse "realeza otor-

<sup>213</sup> I n n. I V. R e g., I, 366; lib. IV, 445: *M. G. H., Epp. sel.*, II, no. 291. No hay que olvidar que Chipre es una isla y como tal bajo la jurisdicción de la doctrina omni-insular; cf. Weckmann (53), 203 ss.

<sup>214</sup> Juan Baliol, por ejemplo: Curley (195), 72.

<sup>215</sup> Palabras que aparecen en una vieja crónica navarra del siglo IX: "...se levantó un rey en Pamplonia" (Weckmann, *Sociedad Feudal* (27), 30).

gada", "soberanía recibida", que aparece en rudo contraste con las ideas que hoy predominan sobre las mismas concepciones.

4. EL PODER DE CREAR reyes fué, en la Edad Antigua —y hasta cierto punto también en la Media— un privilegio imperial, que remonta su origen a la época en que el Imperio, dilatando sus fronteras por el Oriente, entra en contacto con ciertas naciones "bárbaras", sobre las cuales al principio sólo ejerce una cierta tutela, y a las cuales provee de reyes que las gobiernen, realeza en este caso siendo sinónima —como en la más remota Antigüedad egipcia y babilónica— de civilización. Este privilegio pasa a la Edad Media, a manos del Emperador romano germánico, heredero de los Césares, y a las del Papa como *verus Imperator*<sup>216</sup>. Otón III ejerce este antiguo privilegio, confiriendo el título real al gobernante de Hungría y, aparentemente también, al duque de Polonia<sup>217</sup>. Borgoña también recibe un *rex datus*. El Emperador

<sup>216</sup> Cf. *infra*, cap. IX, c. 3: "Papa *verus Imperator*". La posición imperial del Papa en Occidente se origina en la virtual o en una ideal Donación de Constantino, así como en la continuidad medieval de la idea de *Roma Aeterna*. El Papa adopta gradualmente insignias imperiales: la tiara, la costumbre de besar las sandalias papales (véase en el Índice, *adoratio purpurae*, y la nota 355). Bonifacio VIII en una ocasión, en el jubileo del año 1300, desplegó la espada imperial; el *vexillum sancti Petri* es, al igual que el estandarte imperial, oro y plata (Cf. Erdmann, *ante*, nota 153); la *damnatio memoriae* es usada en el siglo IV en el caso del Papa Marcelino; las procesiones (*pompae*), de las cuales Erdmann menciona una, probablemente la primera, en el año 1111, son también una herencia del ritual imperial. La confusión casi natural entre la Roma Imperial y la Roma Pontificia en la mente medieval puede explicarse dada la ahistoricidad del hombre del Medioevo. Esto es patente, por ejemplo, en conexión con la expedición pisana de 1087-88 al África, cantada por un poeta anónimo pisano, cuyos versos nos explican cómo esas tierras conquistadas se encuentran bajo la jurisdicción de San Pedro (Roma Pontificia), ya que siempre enviaron tributos a Roma (Roma Imperial):

...Terram iurat sancti Petri esse sine dubio  
et ab eo tenet eam iam absque colludio;  
unde semper mittet Romam tributa et praemia...

(Versos 237-239, ed. por Schneider, *Lateinische Weltliche Rythmen*, Leipzig 1925, no. 25: "Pisaner Siegeslied auf den Zug nach Afrika", 40; cf. V. Reiffenberg, en: *Bull. de l'Acad. Roy. de Bruxelles*, X (1843), 1, 522 ss; Wattenbach, II, 243; Davidsohn, *Geschichte von Florenz*, I, 279, y *Chronicon Pisanum ad ann. MLXXVIII*, en: Muratori, *Scr.*, VI, p. 109). Ya en el siglo VII, Gregorio Magno es calificado de *Consul Dei* en su epitafio (P. Batiffol, *Grégoire le Grand*, París 1928, 225).

<sup>217</sup> Bryce (3), 144. Cf. G. Hamberg, *Studies in Roman Imperial Art* (Copenh. 1945), 87 ss., Plate 13 y a Seyrig en: *Mélanges de l'université Saint-Joseph* (Beyrut),

Carlos el Calvo confirma la elección de Bosón como rey de Borgoña y de Provenza. Federico II hace a su hijo Enzo, rey de Cerdeña <sup>218</sup>. El Emperador Luis IV da a Humberto del Delfinado el título de rey de Vienne en 1336. Aún en 1700 la sanción imperial es necesaria para que el Elector de Brandenburgo se convierta en rey de Prusia bajo el nombre de Federico I.

El duque de Lituania, en el siglo XV, negocia con el Emperador Segismundo sobre la plausibilidad de recibir el título real, mismo que en vano esperó del Emperador Federico III el poderoso Felipe el Bueno de Borgoña <sup>219</sup>. Cuando Enrique VIII de Inglaterra rompe con el Papado, asume el título de rey de Irlanda, sin autorización imperial, para demostrar su repudio de la *supremacía*, lo mismo temporal que espiritual de cualquier soberano extranjero, Emperador o Papa <sup>220</sup>, y adicionalmente declara, para dar mayor énfasis a su acción, que Inglaterra es en sí misma un Imperio.

El primer caso que la historia registra de un Papa otorgando un título real ocurre en el año 1000, cuando Silvestre II envía las insignias del poder, cetro y corona, con el título de rey, a San Esteban de Hungría <sup>221</sup>. Gregorio VII hace rey al duque Demetrio Svonimir de Croacia y Dalmacia <sup>222</sup> en 1076. Inocencio III, en 1204, otorga el mismo título al duque de Bohemia <sup>223</sup> y, asimismo, envía una corona a Calojuan de Bulgaria y Valaquia, quien había recientemente reconocido la jurisdicción papal <sup>224</sup>. En 1344, Clemente VI otorga en feudo a Don Luis de la Cerda las Islas Canarias (bajo la jurisdicción papal en virtud de la Doctrina Omni-Insular), con el título de Príncipe Soberano <sup>225</sup>.

---

XXIII (1940), 90, nota 3. Las dos últimas referencias las debo a la amabilidad del Doctor Ernest H. Kantorwicz.

<sup>218</sup> Enzo obtiene, transitoriamente, el dominio de Cerdeña, feudo papal, por su matrimonio con la *iudicissa* Adelasia, heredera de la isla: cf. Besta (102), I, 207 y II, 109 ss. Federico II, sin embargo, considera a la isla *in provinciam redacta*. Cf. Weckmann (53), 177 y M. G. H., *Epp. sel.*, II.

<sup>219</sup> Cf. R. J. Casey, *The lost Kingdom of Burgundy* (Londres, 1924).

<sup>220</sup> Cf. en general Bryce (3), 261-2 y nota n en la p. 262.

<sup>221</sup> Migne, *P. L.* CXXXIX, 274 ss. El asunto no está, sin embargo, del todo aclarado.

<sup>222</sup> Cf. *ante*, c. 2, c.

<sup>223</sup> Migne, *P. L.*, CCXV, 333 s.

<sup>224</sup> *I n n o c. I I I*, Suppl. Ep. 115, col. 1112 s. en: Migne, *P. L.* CCXVII; *Gesta Innoc. n. 7*, p. 126.

<sup>225</sup> Cf. Weckmann (53), 229-39. *Liber Pontificalis*, (ed. Duchesne), II; Baronius, *sub anno* 1344 (nos. 39-44). Clemente VI escribe a Don Luis: "teque praedicto feudo per sceptrum aureum... investimus... ipsun[is] que Fortuniae... principem constituimus, coronam auream... tuo capiti nostris r[ati]onibus imponendo". Petrarca, que a la sazón se encontraba en Aviñón, fué un testigo de la ceremonia de investidura

5. FUÉ NECESARIO que, después de la Reforma protestante, la *Respublica Christiana* se fragmentara en entidades autónomas, para que surgiera un nuevo punto de vista sobre estos "vasallajes internacionales", y con el concepto de soberanía estatal, se les considera como enajenaciones, incompatibles con la existencia misma del Estado. En el siglo XVI, en plena lucha nacionalista-religiosa en los Países Bajos, Grocio afirma: "las enfeudaciones de reinos... que los reyes han hecho sin consultar a los súbditos, han sido consideradas como nulas por la mayoría de los pueblos" <sup>226</sup>; "...el rey no puede hacer esto sin consultar a su pueblo, y permanecer, al mismo tiempo, dentro de los límites del derecho natural" <sup>227</sup>. Este punto de vista es histórico en lo que concierne a la Edad Media, donde el reconocimiento de un vasallaje no encuadra dentro de una idea de enajenación.

En caso como los enumerados anteriormente, es también inexacto el hacer referencias a un patriotismo nacional que pueda ser lesionado por los actos del príncipe, al entrar en una relación de vasallaje. El sentimiento de patriotismo, si acaso existe en la Edad Media <sup>228</sup>, se encuentra sumergido dentro de otro sentimiento más vital y significativo: el de la lealtad personal. Las relaciones feudales y señoriales de dependencia se estructuran alrededor de un sentimiento de fidelidad hacia el *señor*, y se basan en la tenencia de la tierra; pero no encontramos otro sentimiento de igual intensidad que abarque tierras fuera del señorío o feudo propios. El sentimiento por excelencia, el de mayor significado en las relaciones políticas, es el de la lealtad personal hacia el señor de quien se depende (si el señor, claro está, cumple con su cometido) y ello como un resultado de la dependencia misma. Si el señor no cumple con sus deberes, si es *desleal*, el vasallo tiene el derecho de repudiarlo; de ello tenemos numerosos casos: así, el conde de Flandes, vasallo del rey de Francia, sintiéndose injustamente tratado por su señor, lo abandona a mediados del siglo XIV (durante la guerra de Cien Años). El rey de Escocia, vasallo del de Inglaterra, se encuentra en situación similar, y se

---

(*De vita solitaria*, II, vi, 3). Debido a la influencia del revivido estudio del Derecho Romano, el Papa otorga a Don Luis sobre las islas *merum ac mistum imperium*, lo cual constituye un paso más hacia la soberanía moderna. Cf. Woolf, *Bartolus of Sassoferrato* (14). En 1158, Urbano III concede a Enrique II de Inglaterra el título de rey de Irlanda para su segundo hijo Juan sin Tierra, y envía al efecto una corona de oro adornada de plumas de pavo real.

<sup>226</sup> Grotius, *De Iure Belli ac Pacis*, II, 6, viii: *infeudationes regnorum quas populis inconsultis reges fecerant. Populus autem consensisse intelligimus, sive totus coiit* (C. I. L., no. 3, Washington 1913, I, 171-172).

<sup>227</sup> *Ibidem*, II, 6, x: "...inconsultus vero populus rex id non potest, si maneamus intra terminos naturales (*loc. cit.*, 172).

<sup>228</sup> Cf. Kohn (24), *passim*.

alia con Francia (en el transcurso de la misma guerra). Cuando en 1220 el conde de Boulogne, en dificultades con Felipe Augusto, obtiene dinero del rey de Inglaterra y del Emperador para levantar un ejército contra su señor, evidentemente piensa que tal medida es justificable contra un señor tan *desleal* como lo era en su opinión Felipe Augusto <sup>229</sup>.

Típico ejemplo de esta ausencia de patriotismo nacional lo proporciona la conducta de los duques de Borgoña durante la última etapa de la guerra de Cien Años, cuando entran alternativamente en la alianza francesa y en la inglesa <sup>230</sup>. La Casa de Borgoña era una rama de la dinastía de Valois, y poseía el ducado del mismo nombre como feudataria de la corona francesa, aparte de ser vasalla del Emperador por otras de sus tierras hacia el norte y el este (Luxemburgo, Franco-Condado, Brabante, etc.). Sin embargo, pese al paso del duque de Borgoña a la alianza inglesa, no es posible hablar de la "traición" de Felipe el Bueno de Borgoña, o de su "falta de patriotismo", porque tales términos sociológicos no encajan dentro de las concepciones de la época. En todo caso, la *felonia* del duque de Borgoña, como quebrantamiento de la *lealtad* personal que debía al rey de Francia, es perdonable por el rey mismo, como tal vino a ser el caso más tarde.

Esta misma situación explica en la Edad Media el por qué no es necesario el poseer determinada "nacionalidad" para desempeñar cargos en tal o cual corte y aún para ocupar los tronos regios. Es un tanto arriesgado el hablar de "dinastías nacionales" en los reinos medievales. El fenómeno de la dinastía se remonta a la organización tribal de las naciones invasoras, en época aún anterior a la de la disolución del Imperio y a la de la incorporación de las distintas naciones "bárbaras" a la *Romanitas* <sup>231</sup>. En el caso del Sacro Imperio mismo, legalmente hablando, el trono quedó siempre abierto a todos, sin distinción de país o de nacimiento <sup>232</sup>. En los casos de las monarquías

<sup>229</sup> W. S. Davis, *Life on a Mediaeval Barony* (N. Y. 1923), 226.

<sup>230</sup> La invasión inglesa de 1415 cuenta con la alianza borgoñona que aún es válida cuando se firma el Tratado de Troyes (en 1420) (cf. J. H. Wylie, *The reign of Henry V*, Cambridge, 1914), (2a. ed. de W. T. Waugh, 1929); después del Tratado de Arras (en 1435), Felipe se reconcilia con Carlos VII. Véanse las historias de Borgoña de O. Cartellieri (especialmente vol. I, *Philip der Kühne*, Leipzig 1910) y de Barante (8a. ed. París, 1858).

<sup>231</sup> Tal es el caso, por ejemplo, de los Arpades en Hungría, de la casa de los Chilpericos entre los francos merovingios, de la casa de Widukindo en Sajonia, etc.

<sup>232</sup> Bryce (3), 263. Entre los "extranjeros" (i. e. entre los no alemanes) electos al trono imperial, se encuentran: Alfonso X de Castilla y Ricardo de Cornwall; Eduardo III de Inglaterra fué propuesto en 1347, Carlos de Valois en 1308. En las elecciones de 1519, fueron propuestas las candidaturas de los reyes de Francia y de

hereditarias, una larga permanencia en el trono fortalece a la dinastía ante los ojos de la nobleza y del pueblo (los Capetos en Francia, por ejemplo), pero tal fenómeno fué un fenómeno de hecho en los primeros tiempos, y no invalida en forma alguna pretensiones "extranjeras" como la que Eduardo III presentó al mismo trono francés en 1328, después de la extinción de los Capetos directos. Existen otros muchos casos de "falta de espíritu nacional" en la selección del gobernante: es sabido cómo los barones ingleses ofrecen la corona de su país a Luis de Ultramar; la rama de Anjou de la casa de los Capetos ocupa los tronos de Sicilia, Provenza (entonces parte del Imperio), Lorena, Hungría, Polonia, Acaya y Morea, y sostiene pretensiones a los de Aragón, Mallorca y Jerusalén <sup>233</sup>.

En realidad, la única soberanía, entendida ésta como entidad autónoma y justificable en sí, de la cual se originan las demás soberanías, soberanías que podemos llamar "otorgadas", incluyendo la *auctoritas* imperial, la potestad pontificia y las dignidades regias es, en la Edad Media, la de esa abstracción semi-supra-jurídica conocida con el nombre de Derecho Natural.

---

Inglaterra. Cuando Segismundo de Luxemburgo fué electo Emperador en 1410, era a la sazón rey de Hungría.

<sup>233</sup> Los Capetos mismos son conspicuos "fournisseurs" de tronos. Véase mi estudio genealógico en: *Humanidades*, I, 2 (México, 1943).

## CAPÍTULO VI

### SOBERANÍA DEL DERECHO NATURAL Y PRIMADO DE LA JUSTICIA. EL REY MEDIEVAL

1. El "estado" medieval, parte de la *ordinatio naturalis*. 2. El rey, sirviente del Derecho Natural. *Lex naturalis y iustitia*. 3. Rey y Tirano.

1. EL "ESTADO" MEDIEVAL, la comunidad feudal, no encuentra, a diferencia del Estado moderno, una justificación en sí mismo. Como es la casi unánime opinión de los publicistas, el "estado" de la Edad Media no encuentra una explicación jurídica en su mera existencia, sino que se justifica sólo en la medida en que su funcionamiento corresponde a una necesidad de orden moral o natural: la de proveer la necesaria justicia a fin de que la comunidad, dentro de la armonía general de las cosas, pueda fácilmente cumplir su cometido humano. Dante y Santo Tomás de Aquino comparten una noción de estado en la cual éste aparece como un organismo necesario, cuyo fin primario es el de mantener entre los hombres las condiciones requeridas (una paz ordenada entre otras) sin las cuales los objetivos legítimos de la naturaleza humana en este mundo no pueden ser logrados <sup>224</sup>.

Un mero purismo jurídico como base para la existencia del Estado, no es para la Edad Media una concepción no digamos ya aceptable, pero ni siquiera inteligible. El derecho positivo no es en el Medioevo un fin en sí mismo, sino tan sólo uno de los diversos medios por medio de los cuales es posible alcanzar el bien común. La relación entre "estado" y derecho positivo no es en este período receptiva y subordinada, sino por el contrario

---

<sup>224</sup> E. Emerton, *The Defensor Pacis of Marsiglio of Padua* (Cambridge, Mass. 1920), 10.

creativa y dominante <sup>235</sup>: el derecho positivo existe para el "estado" en la misma proporción en que el "estado" existe para el cumplimiento de los postulados de la ley natural <sup>236</sup>.

El Derecho Natural, en toda concepción típicamente medieval, es pre-existente, supraexistente y coexistente con el "estado". Como incorporación de la *ordinatio naturalis*, el Derecho Natural precede a la existencia del "estado"; como radiación de un principio trascendental y superior, el Derecho Natural existe sobre el "estado", respecto del cual es ley estrictamente obligatoria y constitutiva; y como el "estado" no es un fin en sí mismo, sino que existe para la realización de ciertos postulados, el "estado" en la Edad Media no es sino en la medida en que se conforma al Derecho Natural. El Derecho Natural, condicionando la existencia del "estado" medieval, es quien da a éste su *potestas*, esto es su "soberanía".

El fin esencial del "estado" medieval, es el de promover el bien común, mediante la realización de la justicia; sólo cuando este postulado es cumplido, puede el "estado" encontrarse a sí mismo, al incorporarse en la armonía general de las cosas <sup>237</sup>.

La diferencia esencial entre los conceptos medieval y moderno sobre el derecho, como lo ha hecho notar Woolf <sup>238</sup>, consiste en que mientras el segundo concibe a la ley como mandato del poder soberano, el primero ve en ella un "don e invención divina", una emanación de la Divinidad, que incluso puede ser demasiado buena para los "viles e inmerecedores"; una noción de derecho que pueda ser demasiado buena para aquellos que se encuentran bajo su imperio es algo casi incomprensible para nuestra mente; no así para el Medioevo, cuya casi continua tendencia en el ámbito jurídico es la de tratar de ajustar las realidades terrenas a un esquema universal y perfecto de bondad. Para el Medioevo, el orden social teórico es esencialmente estático: se le acepta, se le rechaza, pero no puede mejorarse <sup>239</sup>. La única manera en que el hombre puede cooperar a la finalidad cósmica universal es sometiendo a la ley moral, ya que con ello se conforma a la *lex aeterna* <sup>240</sup>. La concepción unitaria del derecho, tal como se nos presenta en la mente de Santo Tomás de Aquino, clarifica esta relación: la Ley Eterna

<sup>235</sup> Gierke (13), 74.

<sup>236</sup> Passerin d'Entrèves (19), 17.

<sup>237</sup> Cf. F. M. Powicke, "La Vida Cristiana en la Edad Media", en: *El Legado de la Edad Media* (98).

<sup>238</sup> C. S. N. Woolf (4), 42-43.

<sup>239</sup> R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (N. Y. 1926), 56.

<sup>240</sup> M. de Wulf, "Les Theories Politiques au Moyen Age", en: *Revue neo-scholastique de Philosophie*, 2e. sér., no. 3 (1924), 254.

es la mente divina gobernando al Universo; la Ley Natural es una reflexión, en la naturaleza misma de las criaturas, de la Ley Eterna, que el hombre interpreta y aplica mediante la Ley Positiva <sup>241</sup>. Para esta construcción jurídica no existe —en nuestro sentido— la posibilidad de un conflicto de leyes; este conflicto sólo puede existir en el caso en que una autoridad se inmiscuya en la esfera de la otra, como en el caso medieval de la lucha entre *Sacerdotium e Imperium*.

2. ES POSIBLE hablar de “estado” en la Edad Media sólo gracias a una aguda abstracción jurídica. El *regnum* medieval tiene una significación más política que geográfica, en el mismo sentido en que la palabra *provincia* en el derecho romano primitivo identificó el ámbito de jurisdicción del pretor y no tuvo sino sólo secundariamente un significado territorial. Quizá nos acerquemos más a la realidad histórica si nos referimos a una *res publica*, cuya tutela se encuentre, al menos teóricamente, en las manos del gobernante medieval, del rey (*rex*). Debido a la incomprendibilidad que la mente medieval manifiesta hacia entidades abstractas con personalidad propia en el ámbito jurídico, las relaciones políticas se organizan en este período, no en torno de abstracciones sino en torno de personas individuales. En este sentido, el “gobierno” medieval es de carácter marcadamente personal, si lo comparamos con nuestras idealidades políticas modernas. Las relaciones entre Derecho Natural, derecho positivo y “gobierno” aparecerán más claras si las enfocamos y estudiamos a través de la persona del rey medieval.

El derecho positivo es un conjunto de reglas, mutables —cuando y conforme sea necesario—, sin fuerza propia, sobre las cuales está colocado el *rex* <sup>242</sup>. Este conjunto de normas, hechas válidas gracias a una *inveterata consuetudo* (y las cuales varían de acuerdo con el tiempo, el lugar y las costumbres: *tempus, patria, mores*), no obligan fatalmente al rey <sup>243</sup>. Pero

---

<sup>241</sup> *Summa Theol.* 1a, 2ae, qu. XCII, a. III ad 2; qu. XCI, a. 3; véase también: *De Mon.*, III, 16 y E. F. Morphy, *St. Thomas' Political Doctrine and Democracy* (Washington, 1921), 32; P. Odon Lottin, “Le droit naturel chez Saint Thomas et ses prédécesseurs”, en: *Ephémérides lovanienses* (1924-25), así como la última parte del estudio de M. Grabmann, *Das Naturrech des Scholastik*, en: *Mittelalterliches Geistesleben* (Munich, 1926). En conexión con esto, es de interés consultar: Gilberto de Tournai, *Erudicio Regum et Principum*, I, 25; II, 1, 5-6.

<sup>242</sup> Gierke (13), 77.

<sup>243</sup> El influjo de la costumbre, incluso sobre el rey mismo, es muy poderoso. Santo Tomás mantiene (*Summa Theol.* II, 1 qu. 90, a. 2 y 3; qu. 91, a. 13; qu. 95, a. 2; qu. 96, a. 6) que la ley positiva posee una *vis directiva* para su legislador. Sobre el significado de “hacer leyes” (*leges condere*) en la Edad Media,

entre lo anterior y la afirmación de que existe un poder absoluto en las manos del *rex* existe una barrera infranqueable: el rey, quien se encuentra por encima del derecho positivo, está a su vez, sujeto fatalmente al imperio del Derecho Natural <sup>244</sup>. En este sentido, los juristas de Federico II afirman que el Emperador se encuentra, al mismo tiempo, bajo y sobre la ley; y los legistas de Felipe el Hermoso sostienen que el rey, en interés del reino y del Derecho Natural, está por encima del derecho positivo <sup>245</sup>.

El primer principio político en la sociedad medieval es, como lo afirma Carlyle <sup>246</sup>, la supremacía, no del príncipe, sino del derecho, y del derecho como incorporación de la justicia <sup>247</sup>. En el siglo XIII, cuando se presenta una aguda etapa de crisis políticas, que marca la transición de la mente medieval a los primeros definitivos atisbos del modernismo, aún no se concibe a nadie, individuo o grupo, que pueda o deba ser colocado por encima del Derecho <sup>248</sup>. En el siglo XIV, como lo veremos <sup>249</sup>, nuevas y revolucionarias teorías aparecen, pero el imperio del Derecho Natural como entidad directiva de la actividad jurídica, posee un influjo tan decisivo, que alcanza con su influencia a los primeros teóricos del Estado moderno: Bodin abre su

---

cf. *infra*, capítulo VII, c. 3. Por otro lado, una inevitable confusión aparece cuando normas de Derecho Natural se encuentran incorporadas en el derecho consuetudinario. En este caso, la ley particular como expresión de un principio de justicia, es suprema, incluso sobre el rey (Cf. Carlyle, III: *Political Theories from the 10th to the 13th century*, Londres, 1928, 41). La distinción entre *de iure* y *de facto* no es por ello menos válida.

<sup>244</sup> *Policraticus*, VI, 9, 12, 25: "Si el príncipe contraría la ley divina, sus súbditos pueden legítimamente negarle obediencia"; para Tomás Occleve (*De reg. principis*), a principios del siglo XIV, el principal deber del rey es el de obedecer las leyes (p. 100 de la ed. de Wright, 1860, ap. L. K. Born, "The Perfect Prince", en: *Speculum*, III, 459). Una de las conclusiones del estudio de Born, que examina el punto de vista de los escritores políticos de los siglos XIII y XIV sobre el "príncipe perfecto", es la siguiente: "As a whole, the various writers insist that the prince is *under the law* and is responsible for his acts... the prince most assuredly answers for his conduct before the law of God" (*Ibid.*, 504).

<sup>245</sup> Powicke, "Reflections on the Mediaeval State" (Presidential Address to the Royal Historical Society) en: *T. R. H. S.*, 4th ser., XIX (1936), 7. Si tomamos esto en el sentido de que el rey está bajo el derecho positivo, en tanto que éste coincide con el derecho natural, pero en caso contrario se encuentra por encima de él, la ordenación estricta, como anteriormente expresada, no cambia en lo esencial.

<sup>246</sup> Carlyle, VI (2), Parte V *in fine*.

<sup>247</sup> *B r a c t o n*, I. 2. 4. (*rex*)...*ut in regno conservetur pax et iustitia* (ed. Selden Society, III, 1894, 7).

<sup>248</sup> F. W. Maitland (114), 101.

<sup>249</sup> Cf. *infra*, Parte II, especialmente el capítulo XVI.

estudio sobre la República, afirmando que "el recto gobierno es aquel que sigue las leyes de la naturaleza" <sup>250</sup>.

La potestad pontificia, así como la regia y la imperial, se encuentra igualmente limitada por los postulados del Derecho Natural, tanto en materia espiritual como en materia temporal. En el ámbito espiritual, *lex divina et lex naturalis, articuli fidei et sacramenta novae legis* son siempre reconocidos como límites infranqueables <sup>251</sup>. En negocios temporales, aun antes de que Occam y Marsilio de Padua atacaran la *plenitudo potestatis* papal, ésta nunca había pretendido trascender los límites naturales <sup>252</sup>. Papa y Emperador son electos *Deo inspirante*; en los ideales medievales, el Espíritu Santo se encuentra presente lo mismo en el cónclave pontificio que en la reunión de los electores imperiales. Dios es la *causa remota* en toda actividad trascendente de carácter jurídico en el Medioevo <sup>253</sup>.

El primer reto a la prioridad del Derecho —como incorporación de la justicia— llega en la primera mitad del siglo XIV con Marsilio de Padua <sup>254</sup>, para ser posteriormente completado y desvuelto por Maquiavelo y por Hegel, quienes colocan al Estado en el lugar que anteriormente correspondiera al Derecho. Pero la tradición iusnaturalista no se pierde con ello: el concepto de soberanía de Bodin —quien inaugura la vida teórica del Estado moderno— no aparece como incondicional o absoluto; afirma Bodin del soberano, que éste se encuentra en cierto sentido sujeto al imperio del Derecho Natural <sup>255</sup>, y con ello reproduce el punto de vista que tradicionalmente el Medioevo tuvo respecto del "gobernante", a quien genéricamente nos hemos referido en los anteriores párrafos, como al *rex*.

3. LA MEDIEVAL CONFUSIÓN entre derecho público y derecho privado, también alcanza al rey. El rey entra en ambas categorías, si bien la política continua de las grandes dinastías es la de tratar de enmarcar la figura del gobernante exclusivamente dentro del primero. *El Estado va emergiendo en la Edad Media en la misma medida en que la autoridad regia va teniendo éxito en desplazarse completamente de la esfera del derecho privado, y en*

<sup>250</sup> *Rep.*, I, i. Cf. J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century* (Londres, 1928), 407. Cf. *infra*, capítulo XXVII.

<sup>251</sup> Expresamente entre otros, por Alejandro III e Inocencio III y por teólogos de la reputación de Juan de Salisbury y Santo Tomás de Aquino. Cf. Gierke (13) nota 132 en las pp. 144-145.

<sup>252</sup> Sobre la *plenitudo potestatis*, véase el capítulo XIII.

<sup>253</sup> E. H. Kantorowicz, *Lectures on the Reformation* (University of California, Berkeley, 1946-47), Lecture of April 21, 1947.

<sup>254</sup> Cf. *infra*, capítulo XVI.

<sup>255</sup> Cf. *infra*, capítulo XXVIII. y Allen (250), 416, 422.

identificarse con la del derecho público; al finalizar el período medieval, la figura del rey, *primus inter pares*, ha dado paso a una fuerte monarquía centralizada, de la cual emergerá en el siglo XVII el rey absoluto. Pero antes de tales realizaciones, la potestad del rey medieval no tiene la extensión uniforme, ni menos la eficacia de una autoridad pública. Siguiendo a esta peculiar situación, las instituciones regias —Cancillería, Tesoro, Judicatura— tienen en realidad más carácter de instituciones privadas que naturaleza pública, y varían, aún de año en año, con el carácter personal del monarca y con su importancia política <sup>256</sup>. Con todo, y gracias al éxito histórico de la realeza medieval, podemos considerar al rey como receptor y ejecutor de la *potestas publica*, como "principio gubernamental", a fin de examinar su posición —y con él, la de la *res publica* de la que es guardián— frente al Derecho Natural.

Como ya ha quedado afirmado <sup>257</sup>, el rey medieval es considerado tradicionalmente como el servidor y no como el señor del Derecho; un punto de vista contrario al anterior es, para la Edad Media, heterodoxo, y sólo encuentra defensores en uno o dos juristas especulativos, de oscura personalidad, y cuya opinión no corresponde a la situación real de la sociedad política de su tiempo <sup>258</sup>. Imaginar a un rey medieval "haciendo" leyes por su propia autoridad es, como lo afirma Carlyle, absurdo <sup>259</sup>. El rey medieval se distingue del César romano —quien posee poderes legislativos ilimita-

---

<sup>256</sup> Es interesante observar cómo la organización y fijeza de las instituciones regias siguen la marcha ascendente de la realeza hacia la esfera de un plano derecho público. En este sentido son interesantes los experimentos administrativos de los normandos de Inglaterra y de Sicilia, iniciados (en el primero de los reinos mencionados) con el *Domesday Book* (de 1086), y continuados en la organización del *Exchequer*, los *Pipe Rolls* y las cortes judiciales bajo Enrique II; y en Sicilia, la organización del *diwan* bajo la fuerte personalidad de Rogerio II. Véanse en general las obras de Pollock, Maitland, Stubbs, E. F. Jacob, "Pensamiento Político Medieval" en *El Legado de la Edad Media* (98), C. H. Haskins, *Norman Institutions* (Cambridge, 1918), el estudio de Garufi sobre el *diwan* en el *A. s. i.*, 5a. ser., XXVII (1901), 225-263. En realidad, es la curia papal —dada la naturaleza no perecedera de la Iglesia— la unidad administrativa más sólida a través de la Edad Media. Las primeras menciones sobre los archivos pontificios se remontan al reinado del Papa San Antero (235-236); el Papa Julio I (337-353) los reorganiza poco después de la "Paz de la Iglesia" (A. Giry, *Manuel de Diplomatique*, 1894, 666). He aquí otra característica "estatal" de la Iglesia en este período.

<sup>257</sup> Cf. *ante*, c. 1.

<sup>258</sup> El más importante, Egidio Colonna: cf. Carlyle, V (68), 457.

<sup>259</sup> Carlyle, VI (2), 508.

dos <sup>260</sup>— en que no es sino un mero elemento dentro de un organismo jurídico estático <sup>261</sup>.

A diferencia del rey absolutista del siglo XVIII, el rey medieval vive bajo el imperio del Derecho Natural; este Derecho Natural es la fuente de su propio poder, y la misión del rey en última instancia es la de ser su dispensador. El rey, por lo tanto, es rey sólo en tanto se identifica con la Ley; y por ello entre otros apelativos, recibe el de *animata lex* <sup>262</sup>. Las raras manifestaciones en la Edad Media de una autoridad absoluta de carácter divino, deben ser consideradas como intrusiones del orientalismo en el seno de la civilización occidental latina <sup>263</sup>. El rey es sirviente del derecho y del reino, ya que el reino no existe para el rey sino éste para aquél <sup>264</sup>.

El punto de vista normal del Medioevo sobre la autoridad regia, cualesquiera que las disputas hayan sido, es el mismo e idéntico mantenido por San Pablo, es decir, el que sostiene que la autoridad del gobernante deriva de Dios <sup>265</sup>. Mientras conforma su conducta a los postulados del Derecho Natural, el rey es legítimo, pero si los viola se convierte *ipso facto* en tirano <sup>266</sup>, ya que pierde conexión con el origen mismo de su soberanía; de ahí los aforismos medievales: *Rex eris si recte regis; recte faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur* <sup>267</sup>. La noción medieval de tirano, que posee un doble origen, cristiano y germánico, fue transmitida de la Antigüedad, entre otros caminos, en las grandes recopilaciones de San Isidoro de Sevilla; esta

<sup>260</sup> *Digest.*, I, 4, 1; Gaius, "Institutas", I, 1; *Digest.* I, 9; *Codex*, I, 14, 4:...de auctoritate iuris nostra pendet auctoritas. et re vera maius imperio est submittere legibus principatum; *Ibid.*, I, 17, 1; I, 14, 12, etc.

<sup>261</sup> Cf. en general F. Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalters* (1914).

<sup>262</sup> F. Kern, *Law and Constitution in the Middle Ages* (tr. S. B. Chrimes. Oxford, 1948), 183. *Ibid.*, Fulcher de Chartres, *Hist. Hierosolym.*, II, vi, 387: *Quod si iure non regit, non rex est.* Odo de Deuil, *De projectione Ludovici VII in orientem*, VII in fine: *regis non sibi nasci sea utilitatibus aliorum.*

<sup>263</sup> A. J. Carlyle, *The influence of Christianity upon Social and Political Ideas* (Oxford y Londres, 1911), 91.

<sup>264</sup> Tolomeo de Luca, *De reg. princ.*, III, 11: *Regnum non est propter regem sed rex propter regnum.*

<sup>265</sup> Carlyle, *Influence of Christianity* (263), 85.

<sup>266</sup> Para una discusión, anterior a Santo Tomás, del tiranicidio, véase el *Policraticus* (ca. 1159), de Juan de Salisbury (IV, 1, vii), ed. por C. C. J. Webb (2 vols. Oxford, 1909). También a: Gilberto de Tournai, *Erudito Regum et Principum*, III, 6.

<sup>267</sup> o en antiguo francés, *Il n'est mie signor de faire tort* (Kern, *op. cit.* (262),

noción es consistentemente mantenida por los escritores medievales, y finalmente es incorporada por los canonistas en sus colecciones <sup>268</sup>.

El gobernante justo es aquel cuya rectitud se demuestra al hacer que su reino entre dentro de la armonía general de las cosas; el tirano, víctima del orgullo, es quien se alza contra esta misma armonía, alterando con ese toque de confusión, la totalidad de la naturaleza <sup>269</sup>. El rey que es verdadero rey no es "hacedor" de leyes, ya que éstas son preexistentes respecto de él, y estrictamente hablando, constituyen la causa eficiente de su realeza; su papel es precisamente el de ser dispensador, como justiciero, de ese Derecho <sup>270</sup>; es decir, la soberanía del rey en tanto que poder, o para ser más preciso, su supremacía feudal, su *suzeranía*, tiene por función primaria la de administrar justicia, ya que el legislar le está vedado <sup>271</sup>. A diferencia de la *soberanía* moderna, que se manifiesta primordialmente en la vía legislativa, la *suzeranía* medieval se manifiesta esencialmente a través de una actividad judicial.

---

195). Liebermann, *Gesetze*, I, 637: *Rex eris dum bene regis; nomen regis non in te constabit et nomen regis perdes*, tal y como aparece en una interpolación a una carta apócrifa del Papa Eleuterio al rey Lucio, interpolación que, sin embargo, refleja el sentido de la época.

<sup>268</sup> Rábano Mauro, Jonás de Orleáns, Hincmar de Reims, Smaragdus y Sedulius Scotus en el siglo IX; Burchardo de Words, Deusdedit, Ivo de Chartres y Bertoldo de Constanza en el siglo XI; Graciano y Rufino en el siglo XII. Para las citas completas véase a Carlyle, *Influence of Christianity* (263), 94-95. Bertoldo de Constanza en *Annales, sub anno 1077* (*M. G. H., Libelli de lite*, II, 297).

<sup>269</sup> F. M. Powicke (237), 70, Cf. Kern, *op. cit.*, (261), Apéndice XXIII: "Rex und Tyrannus".

<sup>270</sup> En el *Speculum dominarum*, tratado político anónimo, redactado a principios del siglo XIV (cf. *Hist. littér. de la France*, XXX, 1888, 302-330) y atribuido por Delisle a la pluma de Durando de Champagne (ob. 1340), el rey es imaginado bajo la forma de un Juez. Los jueces son llamados por *Bracon*, *sacerdotes iustitias* (1. 4. 3., ed. *Selden Society*, III, 23).

<sup>271</sup> Anterior a la formulación de la "teoría de la soberanía" en el siglo XVI en Francia, no es posible encontrar una doctrina que invista al rey con un poder universal de hacer leyes. Este poder es dable en un gobierno bien estructurado y centralizado (Sabine, *op. cit.* (8), 376), el cual no es factible bajo la anarquía geográfica que el Feudalismo representa.

## CAPÍTULO VII

### SUZERANIA JUDICIAL Y SOBERANÍA LEGISLATIVA

1. *Ius dicere* de la suzeranía medieval. 2. *Iudicatu et Imperium*. 3. El significado de *leges condere* en la Edad Media. 4. El Papa, *iudex ordinarius omnium*. 5. Suzeranía y soberanía en el feudo. 6. Poder legislativo del "soberano". Marsilio de Padua. Bodino.

1. LA ACTIVIDAD institucional de la realeza medieval en el campo jurídico es la de dispensar el Derecho que es como ha quedado visto, supracistente respecto de ella <sup>212</sup>; la frase *ius dicere* (y no *leges condere*, en sentido legislativo) identifica el ropaje legal del monarca feudal. El poder de juzgar es considerado por el teólogo Jacobo de Viterbo (en su *De regimine christiano*) como el primer tono característico de la autoridad regia al cual siguen, en categoría descendente, los de castigar, legislar <sup>213</sup>, propagar el reinado de la moral y otros <sup>214</sup>. Es decir, la *suzeranía, latu sensu*, del monarca medieval (i.e. la supremacía feudal que ejerce en la esfera del reino) es una potestad de carácter eminentemente judicial.

La esencia del "estado" medieval radica no tanto en una integridad territorial, sino más bien en ser la esfera del monarca en su doble capacidad de protector en el campo político, y magistrado en el campo jurídico. Como magistrado, su más alto cometido es el de juzgar; Alvaro Pelagio define esta actividad como "la determinación equitativa de lo que es justo". Como para la mente medieval el Derecho Natural es la inmutable personificación de la

<sup>212</sup> Cf. *ante*, capítulo VI, c. 3: "El rey medieval".

<sup>213</sup> Cf. *infra*, c. 3: "leges condere".

<sup>214</sup> Cit. por Rivière, *Le Problème de l'Église et de l'État* (34), 237.

justicia, se sigue que la actividad regia de juzgar se reduce a un simple "declarar" el derecho (*ius dicere*)<sup>275</sup>.

De acuerdo con el pensamiento político medieval, el rey es el juez natural en todo su reino, siendo todos los jueces menores y cortes particulares meros representantes suyos: "el rey es el juez común dondequiera", dice el Espejo de Sajonia<sup>276</sup>. Este básico concepto muestra su consistencia cuando al principio de la etapa transicional a la creación del Estado moderno, Durandus, el canonista y civilista de más importancia en la segunda mitad del siglo XIII, frente a la teoría de que "el rey es Emperador dentro de su reino"<sup>277</sup>, teoría que empieza a cristalizar, deduce como corolario de esta posición regia el que no es posible en manera alguna, apelar del juicio del rey<sup>278</sup>, constituido así como el más alto de los jueces, al tomar dentro de su reino la posición del Emperador en la Cristiandad.

2. LA ACEPTACIÓN "internacional" del Emperador como *iudex universalis* es un corolario forzoso de la *alta suzeranía* de que, teóricamente al menos, goza en la Edad Media; es muy posible que la naturaleza de la *auctoritas* imperial —hasta ahora no bien estudiada— sea de carácter eminentemente judicial. Ello es así percibido por el último gran poeta del Imperio, por Dante Alighieri cuando en su *De Monarchia* esgrime como uno de los argumentos para la realización de una monarquía universal, el que ésta proporcionaría una unidad para juzgar, radicada en la persona del Emperador, quien, como juez supremo, dirimiría mediata o inmediatamente todos los litigios; sólo así —explica Dante— bajo este sumo poder, alcanzaría la justicia su plenitud<sup>279</sup>. De hecho también, la larga controversia sobre *suzeránias* y jurisdicción, que atrae la atención de los grandes juristas del renacimiento del estudio del derecho romano, a partir de Azo, Durando y Bartolo, contribuyó a retardar la definición de *soberanía* en términos de "potestad para hacer leyes"<sup>280</sup>. Como se verá más adelante<sup>281</sup>, uno de los

---

<sup>275</sup> Alvarus Pelagius, *De planctu Ecclesiae*, I, 53; cf. E. F. Jacob, en *El Legado de la Edad Media* (98), 673; "reges in consecratione sua accipiunt potestatem, ut regant illam (Ecclesiam) et confirmant in iudicio et iustitia et disponent eam..." (*Tractatus Eboracenses*, IV, en: M. G. H., *Libelli de lite*, III, 363). Sobre el carácter heterodoxo de la concepción *reges regunt Ecclesiam*, cf. *infra*, capítulo VIII. *Ecclesia* significa aquí *communitas fidelium*.

<sup>276</sup> *Sachsenspiegel*, III, 26.

<sup>277</sup> Cf. *infra*, capítulo XVIII.

<sup>278</sup> Willelmus Durandus, *Speculum*, II, 3 ("De appellationibus... a quibus appellari possit").

<sup>279</sup> Dante, *De Monarchia*, I, 12, 13.

<sup>280</sup> M. P. Gilmore, *Arguments from Roman Law in Political Thought 1200-*

primeros síntomas de la epifanía del Estado moderno es la afirmación del canonista y civilista (del siglo XIII) Guillermo Durand de Mende, de que no es posible apelar a ningún tribunal cuando el del rey de Francia haya juzgado de cualquier asunto temporal dentro de su reino. Aun cuando los romanistas del siglo XII llaman a Federico Barbarroja con uno de muchos elocuentes apelativos "única fuente de legislación"<sup>282</sup>, esto —que por lo demás, no pasa de ser un mero dialecticismo académico— representa no un nuevo giro del pensamiento político hacia la Edad Moderna, sino un mero reverdecimiento de la antigua idea imperial romana.

3. POR OTRA PARTE, aun cuando en algunos textos medievales se habla de la "facultad de legislar" (*leges condere*) de los reyes, esta actividad tiene un significado muy diverso del que le atribuimos dentro de la esfera del pensamiento político moderno. En nuestros días el patrimonio posible de lo legible no tiene jurídicamente más límites de los que la propia ley *latu sensu* se determina, especialmente dentro de la teoría pura del derecho. Lo legislado se mide por lo legible y si lo legible reconoce ciertos límites, éstos son de carácter extrajurídico y sólo adquieren categoría legal, a su vez, a través de la vía legislativa. Esto no es, como veremos, sino un resultado a *fortiori* de la adopción de la teoría de la soberanía estatal. En la Edad Media, por el contrario, bajo una fijeza inmutable del Derecho —en su más alto sentido— sólo existe la mutabilidad de provisiones subsidiarias, que las cambiantes condiciones hagan necesaria. Sólo en este ámbito restringido se mueve la actividad legislativa, el *leges condere* de los conceptos medievales. Si mantenemos siempre en mente esta concepción histórica al tratar de las relaciones y disputas entre *Sacerdotium* e *Imperium* podemos evitar caer en el error de suponer, entre otras cosas, que el Papado —especialmente en el caso de Gregorio VII— tendió conscientemente a la adquisición de un poder legislativo sobre la Iglesia y de una soberanía temporal sobre el Imperio<sup>283</sup>.

1600 (Harvard Hist. Monographs, XV; Cambridge, Mass. 1941), *in fine*. Aun cuando Gilmore usa la palabra *imperium* ésta lleva en el presente caso, el mismo significado de nuestro vocablo *suzeranía*, por lo que en gracia a la unidad del vocabulario, he creído lícito el sustituirla. Aparte de Azo, Durandus y Bartolo, otros juristas que se preocupan del mismo problema, son: Acursio, Baldo, Jason Magno, Budé, Alciato, Zasius, Dumolin, Bodin, Cujas y Loysel. Para una bibliografía sintética sobre temas de derecho romano en la Edad Media, véanse los capítulos respectivos en Vinogradoff (4). Se encontrará una información más amplia en el *Wegweiser* de O. Muehlrecht (1893, Suppl. 1901).

<sup>281</sup> Capítulo XVIII, c. 2.

<sup>282</sup> Bulgarus, Martinus, Hugolinus, etc. Bryce (3), 170. Otto de Freising llama al Emperador, *animata lex in terris*; *ibidem*.

<sup>283</sup> Véase, al respecto, la discusión de McIlwain (18), 220.

4. EN EFECTO, la posición enérgica del Papado medieval, especialmente a través de la querrela de las Investiduras y más tarde, en diversas ocasiones, hasta la época de Bonifacio VIII, merece ser enfocada a través de esta necesaria distinción. La teoría más amplia en vista a una supremacía pontificia, aún en materias temporales, fué redactada —en tiempos del conflicto con Federico II— por el Papa Inocencio IV (1243-1254), quien la formula no de una manera dogmática como Pontífice, sino como opinión personal, basada en su reconocida autoridad en derecho canónico <sup>284</sup>. En su *Apparatus ad quinque libros decretalium*, Inocencio desenvuelve una teoría en la que afirma que el Papa ha recibido de Cristo, del cual es Vicario, la autoridad de hacer cánones, y como el rebaño de Cristo es toda la Humanidad —incluyendo infieles y judíos— esta jurisdicción pontificia abarca a todos los hombres por igual, *de facto* y *de iure* sobre aquellos que se encuentran sometidos efectivamente al Papa y sólo *de iure* sobre el resto, colocado fuera del alcance de la autoridad papal. Quienquiera que viole el Derecho Natural puede ser legalmente castigado por el Papa, quien es el juez último de todo negocio, lo mismo temporal que espiritual. En suma, de acuerdo con esta doctrina, el Sumo Pontífice Romano es el *iudex ordinarius omnium* <sup>285</sup>; todo lo anterior, que no constituye una afirmación dogmática de la Iglesia, sino tan sólo una opinión de un eminente canonista, fué seguida y desenvuelta por varios canonistas radicales de fines del siglo XIII, como Durando y el Ostiense. Durando afirma <sup>286</sup> que el Papa gobierna y juzga *plenitudo potestatis* de todas las cosas; sin embargo, tales teorías no fueron aceptadas, por posteriores tratadistas <sup>287</sup>.

Para esta escuela de canonistas radicales, el poder temporal se encuentra bajo la jurisdicción papal; el poder espiritual es superior a aquél en dignidad, en tiempo y en poder, afirma el canonista Ostiense, ya que no sólo lo instituye, sino además tiene autoridad para juzgarlo <sup>288</sup>. Agustino Triunfo,

<sup>284</sup> Inocencio IV comenta las Decretales de Graciano; cf. en general, Carlyle, V (68), cap. 5, Parte II: "The Development of the Theory of the Temporal Authority of the Papacy in the canonists of the late 13th century". Otros escritores papales extremistas (Tolomeo de Lucca, Enrique de Gremona, etc.) son examinados en el capítulo 6.

<sup>285</sup> *Apparatus*, ii, 2, 17. "Hic non consentit in alium iudicem nisi suum, quia papa iudex ordinarius est omnium". Cf. Carlyle, V (68), 234. Para visualizar la extensión de la aceptación de tal doctrina en esta época (Odofridus, Martín de Forano, Jacobo de Viterbo, Andrés de Isernia, *Assizes de Jerusalén*, etc.) cf. Carlyle, *Ibid.*, capítulo VII.

<sup>286</sup> Wilhelmus Durandus, *Speculum*, i, 51 (ed. Basileae, 1574), ap. Carlyle, V (68), 337.

<sup>287</sup> Tal es la opinión de Carlyle, V (68), 339.

<sup>288</sup> *Decretalium Libris Commentarii*, i, 15, 1, 40.

en la primera mitad del siglo XIV, escribiendo durante el último episodio de la lucha entre *Sacerdotium e Imperium* <sup>289</sup>, vuelve a la misma posición, afirmando que el Papa es el supremo intérprete y ejecutor del Derecho (Natural) y el Hacedor y Destructor de todo derecho positivo (civil y canónico), y que nadie puede sustraerse a la *potestad judicial* del Sumo Pontífice.

En todas las anteriores afirmaciones radicales, encontramos como mécula una sublimación de la *autoridad judicial* del Papa, y no un poder ilimitado de hacer leyes. Se trata de una *suzeranía* judicial que, en virtud de alcanzar proporciones universales, denominaremos más tarde <sup>290</sup> como *alta suzeranía*. Ya anteriormente, el Papa Inocencio III, en frase más general, había afirmado: *Nos... supra principes sedere voluit et de principibus iudicare* <sup>291</sup>, frase que encierra el mismo sentido de supremacía judicial.

Con el fin de comprender mejor esta aparente intrusión de una esfera en el ámbito de la otra, es necesario recordar que la línea de división entre ambas nunca fué trazada claramente en la Edad Media, ni es tampoco posible trazarla dentro de conceptos medievales <sup>292</sup>. La autoridad pontificia es una autoridad apostólica que juzga las conciencias, y como potestad de juzgar es un poder que tiene, según Jacobo de Viterbo, características regias <sup>293</sup>; el Papa deriva su *potestas* de Cristo, al cuál también remonta el origen de la *potestas* secular del Emperador. Como veremos más tarde, del mismo modo que la autoridad pontificia tiene matiz de realeza, la persona del Emperador reviste características sacerdotales.

De cualquier manera, la posición secular del Papa en la *Respublica Christiana* y en ciertas ocasiones hasta hostil al Emperador, es de carácter

---

<sup>289</sup> El tratado *De potestate ecclesiastica* de Augustinus Triumphus, escrito entre los años 1324 y 1328, fué dedicado al Papa Juan XXII, contra quien el Emperador Luis el Bávaro mantuvo largo conflicto. Ver el ensayo de Doellinger, *Deutschlands Kampf mit dem Papsttum unter K. Ludw. dem Bayer*, traducido al inglés en: *Studies in European History* (Londres, 1890); R. Moeller, *Ludwig der Bayer und die Kurie im Kampf um das Reich: Forschungen* (Berlín, 1914).

<sup>290</sup> Cf. *infra*, capítulo XIII.

<sup>291</sup> *Ep. II*, 197 *ap.* Migne, P. L., CCXIV, 74. La figura de Inocencio III es sin duda una de las más interesantes en la historia medieval. Sin embargo, para la formulación de teorías políticas, el Papado había sido más fructífero en épocas menos afortunadas, antes y después de Inocencio III, con quien el Papado medieval llega a su pináculo. Sus relaciones con Otón IV son, sin embargo, de especial significación. En este respecto, véase el ensayo de J. Haller en el *Papsttum und Kaisertum*, editado por A. Brackmann (Munich 1926), 473-507.

<sup>292</sup> Cf. *infra*, capítulo VIII.

<sup>293</sup> Jacobus de Viterbo, *De regimine Christiano*, III, 3, 29: *Huiusmodi potestas est iudiciaria ac per hoc regalis, quia iudicare proprio pertinet ad regis officium.*

judicial. Quizá el más característico ejemplo de ello lo encontramos cuando Federico II, habiendo sido depuesto por el Papa Inocencio IV en 1245, escribe una carta encíclica a San Luis de Francia y a los magnates de Inglaterra, protestando que tal acción es nula debido a que ha sido llevada a cabo por un *iudex incompetens* <sup>294</sup>.

La intervención judicial del Sumo Pontífice, en otras diversas ocasiones, especialmente cuando media en las guerras feudales <sup>295</sup> sirvió, en las palabras de Gettell <sup>296</sup> para hacer avanzar la idea de una regulación internacional en los conflictos. En suma, también, el poder judicial de la *alta suzeranía* papal viene a tomar su lugar dentro de la jerarquía ascendente de jurisdicciones que el Feudalismo había creado en el Occidente.

5. SUZERANÍA es, para Loyseau, la dignidad de un feudo que tiene (ejerce) justicia. En efecto, en el feudo el suzerano es el superior o juez de jurisdicción del lugar; aun al finalizar el siglo XVI, Du Tillet mantiene esta definición sobre la posición que "quelques seigneurs du royaume ont conserve", y la misma connotación judicial es reconocida por el feudalista Pasquier cuando aplica el mismo nombre a los jueces reales en su capacidad apelativa <sup>297</sup>; por el contrario, en la época posterior de transición, la actividad puramente judicial, incluso la de los vidamos en el caso de los feudos eclesiásticos, se va orientando hacia la asunción de características principescas, para estar acorde con los principios políticos que predominan en el siglo XVI <sup>298</sup>.

6. CON MARSILIO de Padua empezamos a oír sistemáticamente el uso de la palabra "legislar" en un sentido que, si bien es semi-moderno, aún conserva connotaciones medievales. En la *conclusio V* del *Defensor Pacis*, Marsilio afirma que ningún mortal tiene derecho de dispensar con los mandamientos o prohibiciones de la nueva ley divina (i.e. el Nuevo Testamento), pero el concilio general y el *legislador* cristiano solos, tienen el derecho de prohibir en casos particulares, acciones que son permitidas por la nueva

<sup>294</sup> M. G. H., *Constit.*, II, 262, 9.

<sup>295</sup> Un caso típico de lo anterior es la mediación de Bonifacio VIII, en 1298, entre Francia e Inglaterra; también, otra en 1301 entre Escocia e Inglaterra (P o l y d o r u s V e r g i l i u s, *Anglicana Historia*, XVII, ed. Basilea 1546, 341-2).

<sup>296</sup> *Op. cit.* (35), 142.

<sup>297</sup> Loyseau, DuTillet y Pasquier, *op. Kelke* (120), 217-218.

<sup>298</sup> El caso particular de los *Kastöße* en el Imperio es tratado por H. Nabholz, "Mediæval Agrarian Society in Transition", en: C. E. H., I, 537; sobre la organización de los dominios eclesiásticos, cf. U. Stutz, *Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens von seinen Anfängen bis auf die Zeit Alexanders III.* (Berlín, 1896).

ley<sup>299</sup>. En relación con el legislador, Marsilio cita a Aristóteles: "el legislador o causa eficiente del derecho es el pueblo, el conjunto de todos los ciudadanos o la *pars valentior* de ellos"<sup>300</sup>. La *conclusio VI* de Marsilio nos dice que "todo el cuerpo de los ciudadanos o su *pars valentior* es el único legislador humano".

Si bien aparentemente un "legislador" ha sido establecido con Marsilio, este no es un legislador *soberano*, ya que explícitamente ha sido reconocida en el *Defensor Pacis* la *soberanía* de la Ley del Nuevo Testamento. Además, frente a la *pars valentior* encontramos a un remoto equivalente del poder ejecutivo, la *pars principans* o supremo gobierno, cuya función no es meramente ejecutiva. Siguiendo conceptos medievales, de los cuales ni una mente tan original y heterodoxa como Marsilio pudo librarse, la *pars principans* incluye un poder judicial y otras muchas funciones que no fueron claramente definidas. La *pars principans* es también *pars iudicialis* y *pars consiliativa*. Como *pars iudicialis* su función es la de ser la suprema corte de apelación. La suzeranía judicial sigue presente en la obra marsiliana pero, por otra parte, un paso ha sido dado hacia formas nuevas<sup>301</sup>.

Cuando dos siglos más tarde, Bodino afirma que cada comunidad independiente debe ser gobernada por una autoridad mediante la cual las leyes sean establecidas, el ciclo se completa y nos encontramos dentro de la etapa definitiva de la *soberanía* legislativa<sup>302</sup>. El primer y principal carácter de

---

<sup>299</sup> Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, III, 2 en: Goldast, *Monarchia*, II, 309 ss. Cf. *infra*, capit. XVI.

<sup>300</sup> El significado de *pars valentior* es ambiguo. Previté-Orton cree que Marsilio habla de la "mejor" parte del cuerpo de los ciudadanos, en la cual calidad más que cantidad ha sido tomada en cuenta. Emerton ve en ella una simple mayoría numérica: cf. *infra*, cap. XVI. Marsilio es un exponente medieval de la teoría de la soberanía popular; en este respecto véase a F. Bezold, "Die Lehre von der Volkssouveränität während des Mittelalters", en: *H. Z.* XXVI (1876), 313-367 espec. 343-347. En general, cf. E. Crosa, *Il principio della sovranità popolare dal medioevo alla rivoluzione francese* (Turin, 1914). Ya en el siglo XI, Manegoldo de Lautenbach (*ob. ca.* 1103) había expuesto doctrinas semejantes: cf. *Hist. litt.*, IX, 280-286, Giesebrecht en: *Sitzungs. der königl. Bayer. Akad. der Wiss. zu München*, II (1868), 297 ss.; Paulus, *Nouvelles études sur Manegold de Lautenbach* (en la "Revue catholique d'Alsace", 1886) y G. Koch, "Manegold von Lautenbach und die Lehre von der Volkssouveränität unter Heinrich IV." en los *Historische Studien* de Ebering, fasc. 34 (1902).

<sup>301</sup> Passerin d'Entrèves, *Medieval Contributions* (9), 58; cf. C. W. Previté-Orton, "Marsilius of Padua", en: *P. B. A.* (1935), 152.

<sup>302</sup> J. Mattern (*Concepts of State, Sovereignty and International Law*, I, Oxford University Press, 1928, 2) califica a esta proposición de ser la afirmación fundamental de Bodino; cf. Bullowa, *History of the Theory of Sovereignty* (N. Y. 1895), 27.

la *maiestas* bodiniana es el poder que tiene para dar leyes a todos y cada uno de los ciudadanos, sin el consentimiento de nadie, sea éste superior, igual o inferior <sup>303</sup>. Desde Bodino, en efecto, el rey es considerado primordialmente como legislador, a diferencia del pensamiento medieval para quien ha sido fundamentalmente, un juez <sup>304</sup>.

El Estado bien organizado de Bodino requiere un soberano cuyo poder legislativo no encuentre más límites que los inabrogables derechos de familia; la *lex bodiniana* es un mero mandato del soberano <sup>305</sup>. La *soberanía*, dentro de la nueva corriente del pensamiento político jurídico tiene pues, su primera y principal característica, en el "hacer leyes", en un *leges condere* cuyo significado es diverso del medieval <sup>306</sup>; desde Bodino, este "hacer leyes" es una reconocida e ilimitada autoridad para legislar <sup>307</sup>.

La *soberanía*, considerada así en su moderno significado de soberanía legislativa, no puede desenvolverse antes de que el concepto mismo "legislación" se hubiese plasmado en el desarrollo del pensamiento político. En las palabras de McIlwain <sup>308</sup>, el supuesto histórico para el desenvolvimiento de una concepción de *soberanía* es la existencia de una "nación" con un órgano gubernamental competente para "hacer" leyes. En suma, la aparición del Estado moderno hace necesaria la existencia de una teoría de *soberanía* legislativa; la *soberanía* viene a dar el toque característico a este Estado <sup>309</sup>. Soberanía y Estado *vienen a ser términos convertibles que están situados en dos distintos campos: el jurídico el primero, el político el segundo. La soberanía en la esfera política es el Estado; el Estado en la esfera legal es la soberanía. La teoría de la soberanía es una mera inducción del estado-moderno-que-legisla.*

<sup>303</sup> B o d i n o, *De Rep.*, I, 9: *Hoc igitur primum sit ac praecipuum caput maiestatis, legem universis ac singulis civibus dare posse sine superiorum, aut aequalium, aut inferiorum necessario consensu.*

<sup>304</sup> Cf. *ante*, Capítulo VI, c. 3 y Capítulo VII, c. 1.

<sup>305</sup> *De Rep.*, I, 8: *Plurimum distat lex a iure: ius enim sine iussu, ad id quod aequum bonum est; lex autem ad imperantis maiestatem pertinet.*

<sup>306</sup> Cf. *ante*, c. 3.

<sup>307</sup> La influencia de B o d i n o en Grocio y posteriores pensadores es demasiado evidente para que sea necesario el señalarla. La concepción de *soberanía* en Grocio es, sin embargo, menos clara que en Bodino: Grocio define la *soberanía* como potestad política suprema, depositada en aquella persona cuyos actos no pueden ser anulados por ninguna otra voluntad humana. Cf. Mattern (302), primer capítulo; Carlyle, VI (2), 425; McIlwain (18), 286; Sabine (8), 410; W. A. Dunning "Jean Bodin on Sovereignty", en: *Political Science Quarterly Review*, II (1896), 93 y 97; Allen (250), 413; Gettel (53), 192.

<sup>308</sup> *Op cit.* (18), 391.

<sup>309</sup> J. N. Figgis, *From Gerson to Grotius* (114), 137.

De esta manera, a mi entender, queda señalada la esencial diferencia entre *suzeranía* y *soberanía* como potestades jurídicas que personifican el pensamiento y las relaciones políticas de dos épocas diferentes. Mientras que la *soberanía legislativa* es una unidad perfecta y encuentra una justificación en sí misma, la *suzeranía judicial* como potestad dependiente, se diluye en otras *suzeránias*, de las cuales dos adquieren características ecuménicas: las *altas suzeránias* del Emperador y del Papa medievales.

La *alta suzeranía* del Emperador es claramente deducible de su posición en el mundo feudal como *caput mundi*<sup>310</sup>, o bien como continuador de la idea del *Imperium*. La posición papal, en el mismo respecto, es menos comprensible y, aparentemente, existe una intromisión del poder religioso en la esfera secular. El problema en sí es delicado, pero sólo es posible comprenderlo si lo analizamos dentro de conceptos medievales. Hablar de una intromisión de la Iglesia en la esfera del Estado es, en la Edad Media, no sólo inexacto sino absurdo: el "estado" medieval es una *Ecclesia* de fieles y, de hecho, la Iglesia es la única corporación que reviste características estatales (en el sentido moderno) durante ese período histórico<sup>311</sup>. Si nos referimos a la intromisión del poder religioso en la esfera del poder secular nos acercamos quizá, a un punto de vista que nos lleva a una apreciación más correcta del problema. La cuestión de la respectiva posición de *Sacerdotium e Imperium* es la cuestión constitucional por excelencia del pensamiento político medieval, de la cual dependen todas las demás. Es necesario, pues, antes de señalar la categoría jurídica de Papa y Emperador como *altos suzeranos* del mundo, el delimitar su posición uno frente al otro, el separar y diferenciar —si es posible— dentro de ideas medievales, las respectivas esferas de competencia de lo secular y de lo religioso.

<sup>310</sup> Cf. *ante*, capítulo III, especialmente c. 3.

<sup>311</sup> *La Iglesia es, de facto, el único Estado de la Edad Media*: aparte de ser la única en poseer órganos administrativos permanentes (cf. *ante*, nota 256) y una sede (cf. *ante*, capítulo IV, c. 4), la Iglesia puede levantar impuestos y ejércitos directamente en toda Europa, prerrogativa vedada a los reyes feudales; tiene fuerza suficiente para traer frente a sus tribunales a los transgresores de su ley —reyes inclusive— y para hacer ejecutar las decisiones de éstos. A. C. Krey ("The International State of the Middle Ages", en: *A. H. R.*, XXVIII, 1929), dice: "(The Church) controlled education, controlled the agencies of publicity and controlled the courts. The social cares of charity and public health were in its hands. And on top of it, it wielded the awful power of eternal life or death. Never in history have the moral forces of so vast a society been so thoroughly concentrated and so effective. As an experiment in practical idealism, it is still without equal" (p. 7). Cf. Figgis, *From Gerson to Grotius* (114), 15.

## CAPÍTULO VIII

### SEPARACION DOCTRINAL DE LAS DOS ESFERAS EN LA EDAD MEDIA (GELASIANISMO)

1. La *dualitas* medieval: lo temporal y lo espiritual. 2. Convertibilidad de *Ecclesia universalis e Imperium universalis*. 3. Correlación entre "Iglesia" y "Estado". 4. El Imperio *ad predicationem Evangelii*; la Iglesia como *regnum*. 5. Imperio e Iglesia in *Christo*. 6. *Christus rex et sacerdos*, como paragón de ambas potestades. 7. Carácter *quasi-sacerdotal* del gobernante temporal. 8. Confusión pagana entre las dos esferas. 9. Separación de ambas esferas con el Cristianismo: Gelasianismo.

1. LA IDEA DE comunidad universal que el Medioevo heredara de Roma toma figura a través de los Padres de la Iglesia —y especialmente a través de San Agustín— en la idea de la *Respublica Christiana* medieval, pero la naturaleza esencialmente laica del mundo romano sufre una radical transformación al ser canalizada por el Cristianismo: dando a la idea de una comunidad universal una interpretación religiosa, como participación en el plan divino de salvación humana, la *Respublica* medieval —que añade, por decirlo así, una tercera dimensión a la anterior idea— es a la vez que un *Imperium*, una Iglesia Universal. Cada individuo en la sociedad europea —*Romanus sive Christianus*— es miembro por nacimiento de ambos organismos <sup>312</sup>, los cuales, aun cuando de naturaleza diversa y diferenciados entre sí, se

---

<sup>312</sup> Naturalmente, los judíos que viven en la Cristiandad latina, quedan excluidos; debido a la correlación entre Iglesia y "estado", los judíos excluidos de la primera, no encuentran cabida en el segundo. La Edad Media resuelve esta anomalía colocando a los judíos —en épocas de tolerancia— bajo la personal protección del rey, viviendo de acuerdo con leyes especiales: los judíos son *servi camerae regis* en Inglaterra. Véase, en general, D. S. Schaff, "The Treatment of the Jews in the Middle Ages", *Bibliotheca sacra* (1903), 547-69; J. v. Doellinger, "The Jews in Europe", en: *Studies* (transl. M. Warse, Londres, 1890). Se encontrará una bibliografía completa

componen sin embargo de las mismas unidades. A diferencia de la antigüedad romana, en donde la esfera religiosa es ancilar de la política, la Edad Media diferencia intrínsecamente a ambas, y divide, de esta manera, la lealtad de los hombres hacia dos clases de deberes, los cuales, en la realidad medieval, se encontraron a menudo en conflicto entre sí.

Esta *dualitas*<sup>313</sup> medieval, que coloca a todos los hombres bajo dos gobiernos diversos, es fuente inagotable de conflicto entre las potestades religiosas y seculares de la época, conflictos que alcanzan su clímax como se verá más tarde en la lucha entre el *sacerdos universalis* y el *Imperator totius orbis christiani*, entre el Papa y el Emperador. De cualquier manera, la Edad Media disuelve la anterior *confusión* pagana entre el deber religioso y el deber político, y la tradición ortodoxa a través del milenio mantiene en vigencia esta separación doctrinal<sup>314</sup>.

2. EN LA MENTE medieval, toda potestad se origina en Dios<sup>315</sup>; por ello ambas sociedades —la civil y la eclesiástica, podríamos decir— deben referir su autoridad a la Divinidad, para que esa autoridad sea válida. En este sentido, Iglesia y Estado, como modernamente se las entiende, es decir, como

---

sobre la suerte de los judíos en el *Bulletin XVII* (1913) de la *New York Public Library*. Es de hacerse notar que, en relación con los conceptos generales aquí expresados, he hecho completa abstracción de la Cristiandad griega, i. e. de Bizancio.

<sup>313</sup> He creído debido evitar aquí el empleo de la voz "dualidad", para eliminar posibles confusiones. La palabra *dualitas* es usada aquí en el mismo sentido en que la voz *Trinitas* es usada en lenguaje teológico; los oficios de Papa y Emperador tienen en la Edad Media demasiada interconexión para poder hablar de dos dignidades de carácter enteramente diverso, una frente a la otra. La dignidad papal es real y la dignidad imperial es sacra y *quasi-sacerdotal*; y aunque la supremacía de lo religioso sobre lo temporal es generalmente aceptada, sigue en pie la cuestión de "cuál es visible a través de cuál" (cf. *infra*, capítulo XI); es quizá lícito hablar de *Christus Rex et Sacerdos-Papa-Imperator*, como de una *Trinitas in terra*, tres personas y una sola *potestas*.

<sup>314</sup> El uso promiscuo de la voz *confusión* para describir la posición de las esferas religiosa y secular en la Antigüedad pagana y en el Medioevo cristiano, es inexacto; en la Antigüedad, tal *confusión* existe entre ambas esferas, es, digamos, una *confusión* en el sentido químico; aunque en la Edad Media, en numerosas ocasiones es difícil visualizar una esfera de la otra, no existe una *confusión* "química" entre ambas (ya que idealmente cada una conserva sus propios valores) sino una mera imprecisa separación, cuyas causas analizaremos más tarde; esta última *confusión* es cuestión de perspectiva y apreciación, y ninguna de las dos esferas es subordinada, al menos por teoría ortodoxa alguna, a la otra. Esta *confusión* existe meramente en un sentido físico, es una interconexión, y la llamaremos, para distinguirla de la otra, *confusio*.

<sup>315</sup> San Pablo, *Ep. ad Rom.*, XIII, 1-6: *Non est potestas nisi a Deo*, la cual forma la base constitucional del pensamiento político medieval.

dos corporaciones separadas y en competencia —una dualidad en este caso<sup>316</sup>— no existen en la Edad Media, por lo menos antes de la recuperación y voga de los escritos aristotélicos<sup>317</sup>. Todos los hombres, agrupados bajo la autoridad religiosa del Papa, forman la *Ecclesia universalis*; los mismos bajo la ideal autoridad secular del Emperador, constituyen el *Imperium universalis*; ambos, *Ecclesia e Imperium*, son la *Respublica Christiana*, sociedad ecuménica religioso-secular, que abarca a todos los cristianos. *Ecclesia, Imperium y Respublica* son cuestiones de mera perspectiva; usando de una alegoría para comprender mejor esta típica concepción medieval, se puede comparar la comunidad ecuménica universal con esta pieza original de imaginaria religiosa mexicana que presenta tres imágenes dentro de un mismo marco: si inclinamos la pieza a un lado, se tiene una imagen; si la observamos del lado opuesto, se obtiene una segunda imagen; y vista de frente, aparece una tercera. Pero, en suma, no se trata sino de un solo cuadro: la *Respublica*, la que es a la vez, un Imperio y una Iglesia universales.

Imperio e Iglesia son así, en la Edad Media, términos equivalentes, si bien no sinónimos. Esta correlación de conceptos, que existe gracias al común punto de apoyo religioso en la *Christianitas*<sup>318</sup> y al común legado cultural y político de la *Romanitas*, exige un corolario indispensable: un mutuo y constante auxilio entre ambas esferas, un respeto recíproco, un equilibrio sin el cual el bien común y la salvación eterna de la *Respublica fidelium* se encuentran en peligro. La durabilidad de tales conceptos lo prueba el hecho de que aun durante la época de transición, Marsilio de Padua en su *Dictio secunda* del *Defensor Pacis* afirma que la Cristiandad es a la vez un Imperio y una Iglesia.

### 3. DE ESTA MANERA, "estado" e Iglesia, *Imperium* y Cristiandad, se

<sup>316</sup> Cf. *ante*, nota 314.

<sup>317</sup> Cf. *infra*, cap. XVI. Woolf (4), 105, quien asigna especial importancia, en este sentido, al nuevo estudio del derecho romano desde el siglo XI; pero el derecho romano no auxilia en modo alguno a la separación entre Estado e Iglesia. Más lógica parece ser la actitud de Figgis ("Respublica Christiana", 215) quien ve un paso más decisivo en el "hábito de razonar sobre sociedades políticas" de Aristóteles, incorporado definitivamente al Escolasticismo por Santo Tomás de Aquino.

<sup>318</sup> *Christianitas*, como una *fide es*, naturalmente, un apoyo a la teoría del Imperio universal como una *auctoritas*, como se ve patente en la *De Monarchia* de Dante. Las opiniones heterodoxas de algunos imperialistas y papalistas, en varios momentos de lucha, oscurecen la tradición clásica (cf. *infra*, capítulo XXII). En este sentido, por ejemplo, el *De Regimine Christiano* (ed. por H. X. Arquillière, París, 1926), de J a c o b o d e V i t e r b o identifica el *regnum* universal (la *Respublica Christiana*), con la Iglesia. Cf. *infra*, nota 322.

encuentran indisolublemente unidos. Al tratar sobre el pensamiento político medieval, es indispensable el deshacernos de los términos antitéticos de "Estado" e "Iglesia" tal y como son empleados hoy día <sup>319</sup>; el problema esencial de esta época, en la cual la teoría política es fundamentalmente teológica, es el de definir las relaciones entre ambas "potestas" dentro de la *Respublica Christiana*, que es la *civitas Dei*; una separación entre ambas sociedades —Iglesia y Estado— es, o muy antigua datando de la época anterior a Constantino, o bien posterior a la Reforma protestante.

"Iglesia" y "Estado" en la mente medieval no pueden existir la una sin el otro y viceversa; ambos se encuentran interconectados, en una simbiosis, en la aceptación universal del Papa como Vicario de Cristo y cabeza espiritual de la Humanidad, quien tiene como imagen refleja en la otra esfera, una concepción del poder temporal como *defensor Ecclesiae*, del rey como *Vicarius Dei* y aún en ciertas ocasiones <sup>320</sup>, como *rex Ecclesiae*. Mientras esta dualitas no se rompa con la llegada de una absoluta brecha entre potestad política y potestad religiosa, el pensamiento político sigue siendo medieval. Marsilio de Padua, con todo su "modernismo", no puede escapar a este influjo, cuando afirma que el "estado" no puede existir sin la "Iglesia", ni la "Iglesia" sin el "estado" <sup>321</sup>.

4. LA CORRELACIÓN entre "Iglesia" (*Ecclesia*) y "estado" (*regnum*) es más visible en las respectivas posiciones de sus dos corporaciones más exaltadas, la Iglesia Universal y el Imperio Universal. La idea de la unidad política de Europa, encarnada en el Sacro Imperio como símbolo de la unidad religiosa del mundo cristiano, es fervientemente sostenido en la alborada de la Edad Media por escritores eclesiásticos como Eusebio y Alcuino <sup>322</sup>.

<sup>319</sup> La tesis fundamental de Figgis en su ensayo sobre la *Respublica Christiana* (en: *T. R. H. S.*, 3d. ser., V, 1911, 63-88) es la de que, en el Medioevo, Iglesia y Estado no existen en el sentido de dos sociedades en competencia (p. 71).

<sup>320</sup> Cf. J. v. Doellinger, "Das Kaisertum Karls des Grossen und seiner Nachfolger", en: *Muenchener Jahrbuecher fuer 1865* (trad. al inglés en *Historical and Literary Adresses*, 1894, espec. pp. 109 y 110); W. Ohr, *Die Karolingische Gottesstaat in Theorie und Praxis* (Leipzig, 1902).

<sup>321</sup> Cf. Passerin d'Entreves (9), 75.

<sup>322</sup> Eusebio de Cesárea, el primer gran historiógrafo de la Iglesia, en su *Preparatio Evangelica* aduce por primera vez esta línea de argumentación, al colocar las dualidades monarquía-monoteísmo y poliarquía-politeísmo frente a frente. La unidad alcanzada por el imperio augustano se explica, en el plan divino, como una preparación del advenimiento de Cristo; el nacimiento del Redentor bajo Augusto es una prueba patente de la dispensación divina. La unidad del Imperio es necesaria *ad predicationem Evangelii* (cf. *C. A. H.*, XII, 18). Los Padres de la Iglesia siguen a

El Imperio, afirma aún Engelberto en el siglo XIV, es esencial para la paz y la justicia, y para la defensa de la Iglesia; la Iglesia es impotente y se encuentra inermes sin el Imperio, pero *mutatis mutandis*, el Imperio no puede existir fuera del seno de la Iglesia <sup>323</sup>. En suma, el Sacro Imperio romano-germánico existe para proteger la difusión de la fe cristiana y su mantenimiento, existe *ad predicationem Evangelii* <sup>324</sup> y tiene de esta manera, como *Ecclesia fidelium*, un fin supraterráneo.

Si el *Imperium* es pues una Iglesia (*ecclesia*) —y vemos en este caso claramente la impropiedad de usar los conceptos modernos, siguiendo los cuales nos hubiéramos visto obligados a afirmar: “si el Estado es una Iglesia. . .”—, la Iglesia a su vez es un *regnum*, y para algunos papalistas radicales, como Alvaro Pelayo, el único y verdadero *regnum*. Como supremo intérprete y ejecutor de la Ley, el Papa es para Augustino Triunfo <sup>325</sup> el monarca de la Iglesia, considerada ésta como *regnum*. Jacobo de Viterbo, en la segunda parte de su *De regimine christiano* discute la potestad de Cristo como *rex Ecclesiae* y la del Papa, su Vicario en la misma; en dado caso en que los reyes seculares sean impíos o tiránicos, afirma <sup>326</sup>, es deber y prerrogativa de los reyes espirituales (i.e. de los Papas) el deponerlos.

5. IGLESIA E IMPERIUM descansan en Cristo; así nos lo representan iconográficamente algunos *mappaemundi* medievales <sup>327</sup>. La *Respublica Christiana* es concebida como unidad, como el cuerpo místico de Cristo, cuyos miembros se encuentran ligados entre sí por la Ley Divina. En este cuerpo místico, la mente alegórica del Medioevo separa los dos elementos, alma y cuerpo, para identificarlos respectivamente con Iglesia e *Imperium*, metáfora cuya aceptación es tan general que aún la encontramos con validez en el siglo XV <sup>328</sup>.

Eusebio (E. Piedersen, en *Hochland*, XXX, 1932-33). Léase la carta de Alcuino, donde este autor insiste en la misma idea, frente a Carlomagno (G. Waitz, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, II, 182). Bryce (3), 96, nota k. Cf. *ante*, nota 318.

<sup>323</sup> Engelbertus, *De Ortu et Progressu Imperii: Extra Ecclesiam nunquam fuit nec poterit esse verum imperium*.

<sup>324</sup> La tarea del nuevo *Imperium Romanum* como instrumento de universalismo es *ad fidem in gentibus propagandam, prout ad predicationem Evangelii* (E. H. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich II*, Berlín 1931, 40).

<sup>325</sup> Cf. *ante*, capítulo VII, c. 4 sobre la *potestas regalis* del Papa.

<sup>326</sup> Cf. *infra*, c. 7.

<sup>327</sup> Notablemente en el célebre *mappamundi* de Erbstorf (*Erbstorkarte*) (ed. K. Müller, *Mappaemundi*, V, Stuttgart, 1896) que representa al mundo conocido en la época, en la manera designada por los cosmógrafos con el nombre de Mapa O-T: Asia al Norte, Africa al Este, Europa al Oeste, el todo limitado por un círculo de aguas, tras del cual emergen (cual si el mundo descansara en El), la cabeza, las manos y los pies del Redentor.

<sup>328</sup> Nicolás de Cusa, en su *De concordantia catholica* (escrita a

Visto así, el "estado" medieval no es una mera *civitas terrena*, sino una comunidad mística en la cual Cristo es rey, un "imperio cristiano", la *civitas Dei* sobre la tierra, cuyo motor impulsor es la justicia.

6. TODA POTESTAD, para el Medioevo, viene de Dios: *non est potestas nisi a Deo*. Esto es verdad lo mismo en la esfera política que en la religiosa. La plenitud de la potestad sólo es dable encontrarla en Cristo, el único verdadero rey y el único verdadero sacerdote <sup>329</sup>. Cristo es el único que haya reunido en su naturaleza ambos atributos; después de su Ascensión —afirma el Papa Nicolás I— el Imperio ha cesado de arrogarse los derechos del pontificado, y el pontífice ha cesado de usurpar el título imperial. Ambas potestades abandonan la confusión pagana en que se encontraban y se separan para gobernar, cada una en su esfera propia, el género humano. El Papa Gelasio afirma categóricamente que "dos son los gobiernos que rigen a este mundo: la autoridad sacerdotal y la potestad real" <sup>330</sup>, separando de este modo, idealmente al menos, la esfera secular de la religiosa.

Las dos esferas, aun cuando separadas de la manera anterior, conservan como paragón común a Cristo. El gobierno eclesiástico y el gobierno secular

---

mediados del siglo XV) la usa aún. Sobre el ideario político de este autor, llamado a menudo el último de los escolásticos medievales, y su importancia en el movimiento conciliar, véanse los estudios de E. Vansteenberghe (en la *Bibliothèque su XVe Siècle*, vol. XXIV) y de C. Schmit (*Kardinal Nicholas Cusanus*, Coblenza, 1907) y de P. Rotta (*Il Cardinale Nicolò di Cusa*. Milán, 1928).

<sup>329</sup> San Agustín ("de consensu evangelistarum"), *De civ. Dei*, I, iii, 5: *Dominus noster Iesus Christus unus verus rex et unus verus sacerdos*. San Agustín es consistentemente seguido por autores ortodoxos (por ejemplo, por el Papa Gelasio I: cf. Carlyle *The Influence of Christianity* (263), 105, etc.) y heterodoxos ("Anónimo de York", *Tractatus IV: De consecratione Pontificum et Regum*, ed. H. Boehmer, en: M. G. H., *Libelli de lite*, III, 664, línea 15).

<sup>330</sup> El Papa Gelasio I, en el año 496, siguiendo probablemente los conceptos del Papa Félix III (483-494), afirma: *Duo sunt quibus hic mundus principaliter regitur: sacerdotalis auctoritas et regalis potestas* (Ep. 12, c. 2, ed. Thiel, en: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Vindobonense*, 351; Migne, P. L. LIX, 42 A, donde aparece como Ep. 8). Gelasio I es, a su vez, imitado por el Papa San Gregorio Magno y por el Papa Nicolás I (cf. G. Combès, *La doctrine politique de St. Augustine*, París 1927, 427-428); Nicolás I agrega al pensamiento gelasiano —en ocasión de su oposición al cesaropapismo del emperador bizantino Miguel— el que, después de la unión de las dos potestades en Cristo, *sibi non imperator iura pontificatus arripuit, nec pontifex nomen imperatorium usurpavit* (Ep. 8 en: Migne, P. L. LIX), (cf. G. Laehr, *Die Konstantinische Schenkung*, Berlín, 1926, 16-17). Sobre las ideas políticas de Nicolás I, cf. A. Greinacher, *Die Anschauungen des Papstes Nikolaus I. über das Verhältnis von Staat und Kirche* (Freiburgo, 1909), especialmente pp. 17 ss.

en la Edad Media, son una tendencia continua a una *imitatio Christi*. Cristo, como la única encarnación perfecta, humano-divina, del *ordo naturalis*, constituye el ideal permanente de la Iglesia y del "estado". La *imitatio Christi* encuentra en la teoría política, dos soluciones extremas: realeza sacerdotal por un lado, sacerdocio real por el otro. Derivando su potestad de la misma fuente, ambas dignidades son manifestaciones, en esferas diversas, de una misma idea, la idea de Cristo *Rex et Sacerdos* como gobernante del mundo. De la misma manera como el Papa es el *Vicarius Dei*, el rey es un *Christomimethes*, una personificación de Cristo. En la iconografía medieval es dable encontrar representaciones de Cristo y un *rex* juntos, o de Cristo y el Emperador juntos, como *synthronoi* es decir, sentados y gozando del mismo trono <sup>331</sup>. Si el Papado es un Vicariado de Cristo, la realeza es una mimesis del Redentor.

La historia del "estado" medieval es, en gran parte, la historia del intercambio de símbolos, insignias y pretensiones entre los oficios real y sacerdotal; el derecho divino de los reyes y el derecho imperial de los pontífices <sup>332</sup> son paralelas manifestaciones de la misma idea <sup>333</sup> emulada por rey y obispo, la imitación de Cristo, idea que trata de ser localizada en esferas separadas.

7. LA CONCEPCIÓN MEDIEVAL del *Imperium* como *ecclesia fidelium*, establecido para realizar el reino de Dios sobre la tierra, otorga *ipso facto* un carácter sacerdotal al Emperador, quien es *a Deo coronato* y quien recibe su potestad de la Divinidad <sup>334</sup>. Crónicas francas relatan cómo cuando Carlomagno, el primer Emperador medieval, fué coronado, el Papa terminó la ceremonia de la coronación, "adorando" al Emperador y con ello reconociendo la santidad de su persona <sup>335</sup>. Siendo el *Imperium* de origen divino,

<sup>331</sup> Esta posición del gobernante secular como *Christomimethes* es desde luego más definitiva en Bizancio, debido en gran parte a la continuidad de las tradiciones helenísticas y de los conceptos romanos sobre la divinidad y sempiternidad del oficio imperial.

<sup>332</sup> Cf. *Papa versus imperator*, en el índice, y nota 216.

<sup>333</sup> E. H. Kantorowicz, *Laudes Regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship* (Berkeley, 1946), 112.

<sup>334</sup> Cf. Figgis, *Political Aspects* (136), 85.

<sup>335</sup> Cf. R. L. Poole, *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning* (2a. ed. Londres, 1920), 220. La *adoratio* (*proskynesis*) o postración frente al Emperador como signo de veneración, es de origen persa; la ceremonia incluye el besar el pie del Emperador, calzado de una sandalia de púrpura; púrpura es el color de Júpiter, el color imperial. De esta ceremonia se deriva la costumbre de besar la sandalia del Papa: cf. *Dictatus Papae*, canon 9 (Migne, P. L., CXLVIII, 407). Sobre la *adoratio purpurae*, especialmente después de la reforma diocesiana, cf. W. T. Avery, "The *Adoratio Purpurae* and the Importance of the Imperial purple in the

su magistratura suprema es llenada, como de los oficios estrictamente eclesiásticos, mediante elección. Bartolo ve esto como una prueba de la superioridad del Emperador sobre los *reyes partibus*, cuya autoridad es "menos divina" ya que se transmite por vía hereditaria.<sup>336</sup> El Emperador es electo por príncipes y prelados<sup>337</sup>, *inspirante Deo*, como en el caso del cónclave papal; su elección es pues, como la del Pontífice, presidida por el Espíritu Santo. La doble diadema, mitra y corona, con la que su cabeza es ceñida en Roma, tipifica para algunos su autoridad, la cual es lo mismo secular que espiritual<sup>338</sup>. El nuevo César goza del rango de canónigo en la Iglesia de San Pedro en Roma y en la de Santa María de Aquisgrán.

El mismo carácter *quasi*-sacerdotal es otorgado, aun cuando en menor grado, a los reyes individuales, los cuales vienen en segunda línea, tras el *dominus mundi*. De ello un ejemplo típico nos lo proporciona el *sacre* del rey de Francia, investido con la autoridad regia en Reims, mediante un octavo sacramento<sup>339</sup>. La posible equiparación Papa-Emperador redundará aquí en una equivalencia Rey-Obispo, que la jerarquía eclesiástica se mostró siempre interesada en borrar. La teoría de la soberanía de Manegoldo de Lautenbach procede, según Fliche<sup>340</sup>, de la asimilación de la función real a la función episcopal. Inocencio III distingue cuidadosamente entre el modo de consagrar a un obispo y el modo de consagrar a un rey, para señalar la diversa naturaleza de los dos oficios y, al mismo tiempo, para con sutileza dar a entender que el rey es inferior al obispo en santidad<sup>341</sup>. De cualquier modo, la línea de separación, aunque existe, es tenue y en ocasiones una

---

4th Century of the Christian Era", en: *Memoirs of the American Academy in Rome*, XVII (1940), 66-80.

<sup>336</sup> Bartolus, *Tractatus de Reg. dignitatis*, c. 23.

<sup>337</sup> La organización definitiva del procedimiento en las elecciones imperiales data de la *Bulla Aurea* del Emperador Carlos IV (1356); cf. O. Halm, *Ursprung und Bedeutung der Goldenen Bulle Karls IV.* (Breslau, 1902) y el estudio de H. Reinecke sobre los planes políticos del mismo Emperador (Lubeck, 1924).

<sup>338</sup> Bryce (3), 190.

<sup>339</sup> El *sacre* de Reims, su origen y significado, así como la facultad milagrosa que los reyes de Francia derivaban de él para curar escrófulas, ha sido prolijamente estudiado por Marc Bloch (*Les rois thaumaturges. Etudes sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale*, París-Estrasburgo, 1924) donde se encontrará abundante bibliografía; véase también: P. E. Schramm, *Der König von Frankreich* (Weimar, 1939).

<sup>340</sup> A. Fliche, "Les théories germaniques de la Souveraineté à la fin du XIe siècle", en: *R. H.*, CXXV (1917), 60. Cf. *ante*, capítulo VII, c. 6, nota 300.

<sup>341</sup> "El obispo es consagrado en la cabeza, mientras que el príncipe es consagrado en el brazo". La carta de Inocencio III en la cual esta distinción es hecha, se encuentra entre las *Decretales* (I, 13, 1, n. 5).

*confusio* es perceptible. Tal carácter *quasi-sacerdotal* del gobernante es palpable aún en el siglo XV, cuando se ritualiza en la corte borgoñona, bajo la forma de una etiqueta palatina: "todo lo que el duque toca, se convierte en sagrado" <sup>342</sup>.

8. MIENTRAS QUE en la *Respublica Christiana*, encontramos un "estado" y una Iglesia, gozando de los mismos miembros, en estrecha interconexión pero diferenciados, el "estado" antiguo es, a la vez, un "estado" y una "iglesia" confundidos entre sí y de los cuales el primero prevalece sobre la segunda. El caso más típico y más directamente en contacto con nuestra civilización lo tenemos en Roma, en cuyas últimas etapas de evolución política precristiana, el culto religioso es de naturaleza política y la esfera religiosa es *ancilla* de la laica. La divinización del oficio imperial y la amalgamación de éste con los misterios esotéricos del último gran rival de Cristo, *Sol invictus* <sup>343</sup> y con el culto personal del Emperador, todo en uno, es un índice patente de la naturaleza eminentemente política de la religión romana en su última etapa. La naturaleza política de la religión romana es un concepto aceptado por todos los historiadores; esta naturaleza política principia con el culto de Roma misma, del *genius Romae*. En realidad, la inseparabilidad de Estado y religión es característico de toda la Antigüedad, y especialmente de la antigüedad romana: religión, política, patriotismo y culto están en ella íntimamente enlazados <sup>344</sup>. Al echar una ojeada a la historia constitucional de Roma, resalta el hecho de que la comunidad política incluye a la espiritual y el derecho romano nos informa de cómo el *ius sacrum* es sólo una división del *ius publicum*.

---

<sup>342</sup> E. H. Kantorowicz, "Lectures on the Reformation" (Berkeley), Lecture of April 21, 1947. Véase el estudio de O. Cartellieri sobre la corte borgoñona, en: *History of Civilization Series* (Londres, 1929).

<sup>343</sup> Sobre el estado espiritual del Imperio Romano, al declinar el mundo antiguo, véase la magnífica obra de J. Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Grossen* (Leipzig, 1880); el reciente libro de Alföldi, *The Conversion of Constantine the Great and Pagan Rome* (Oxford, 1948) trata el mismo tema de una manera más restringida. Sobre los misterios, de los cuales el de *Sol invictus* o *Mithras* llegó a ser el más importante, cf. los capítulos respectivos del vol. XII de la *C. A. H.*, S. Angus, *The Mystery Religions and Christianity*. También: A. D. Nock, *Conversion* y el artículo del mismo autor ("Mysteries") en: *Encyclopaedia of Social Sciences*, los artículos pertinentes en el *D. A. C. L.* y la discusión literaria de Ferrero sobre la ruina del mundo antiguo y el triunfo del Cristianismo; F. Cumont (*Oriental Religions in Roman Paganism*) presta especial atención al origen oriental de los misterios.

<sup>344</sup> Véase, por ejemplo, Cicerón, *De Legibus*, II, 8.

9. LA IDEA DE la subordinación de la dignidad eclesiástica a la regia (*Reges regunt Ecclesiam*) ha sido sostenida, entre otros, por el escritor conocido como el Ambrosiasta, por San Optato, por Catulfo y por el "Anónimo Anglo-Normando" (o "Anónimo de York"). El Ambrosiasta, en un pasaje de sus *Quaestiones veteris et novi Testamenti* <sup>345</sup> afirma que el Emperador es el *Vicarius Dei*, así como que el Emperador o rey son la imagen de Dios, mientras que el Obispo sólo es la imagen de Cristo; con ello, el Ambrosiasta implica una sutil subordinación teológica, de grandes consecuencias en el campo político. La doctrina de San Optato en el mismo sentido <sup>346</sup> fué contradicha en los escritos de su gran contemporáneo, San Ambrosio de Milán. Catulfo, en la época carolingia, aconseja al rey reverenciar a Dios siempre, ya que se encuentra en Su lugar —*in vice illius*— para vigilar y reinar sobre todos los miembros de la comunidad cristiana; el obispo, para Catulfo, queda en segundo lugar y representa tan sólo a Cristo.

El "Anónimo de York" autor de un panfleto, escrito en plena lucha de las Investiduras de Inglaterra (ca. A. D. 1100) —probablemente un eclesiástico de alto rango— sigue la misma vía doctrinaria <sup>347</sup> y aún da un paso más lejos: este escrito no sólo es una apología del poder regio, un elogio del rey como *defensor et tutor Ecclesiae* <sup>348</sup> y una exposición de una teoría que subordina los obispos al rey, sino que llega a una completa reversión de los valores espiritual y temporal. El autor de estos escritos, siguiendo lo que pudiera llamarse una hábil sofística, asigna al gobernante temporal una posición escatológica que niega a los obispos (e implícitamente al Papa), dando a la realeza una naturaleza eterna y al sacerdocio un carácter tem-

<sup>345</sup> XCI, xxv, ap. Carlyle, *The Influence of Christianity* (263), 280 ss.

<sup>346</sup> M. G. H., *Epistolae*, IV: *Epistolae variorum Carolo Magno regnante scriptae*. El "estado" no se encuentra en la Iglesia sino la Iglesia en el Estado: *Non enim respublica est in Ecclesia, sed Ecclesia in republica, id est in imperio Romano* (O p t a t i M i l e v i t a n i, ed. Ziwsa, *Corpus Script. Eccl. Lat.*, XXVI, Vindobonae 1883, iii, 3, p. 74). *Cum super imperatorem non sit solus deus, qui fecit imperatorem* (*Ibid.*, 75).

<sup>347</sup> El "Anónimo de York" es el nombre convencional del autor de una serie de opúsculos (*Tractatus Eboracenses*), cuyo número es superior a 27, editados por H. Boehmer, en: M. G. H., *Libelli de lite*, III (y en un Apéndice a su *Kirche und Staat in England und in der Normandie*... Leipzig 1899). G. Williams, en una disertación doctoral, hasta ahora inaccesible para mí, atribuye la paternidad de ellos a William Giffard, Arzobispo de Winchester: Cf. Mirbt, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.* (Leipzig, 1894) y la mención de McIlwain. Nos interesa aquí el *Tractatus IV* (*De consecratione Pontificum et Regum*), *loc. cit.*, 662-679.

<sup>348</sup> El "Anónimo" subraya una concepción de la Iglesia como *regina* para, sutilmente, elaborar la dualidad *rex-regina*: el rey temporal-la Iglesia, descartando por incongruente la dualidad *sacerdos-regina*: pp. 662 ss.

poral <sup>349</sup>. Esta es precisamente el tipo de teología política que el Papado hubo de combatir al finalizar el siglo XI. Una tendencia semejante, que trata de subordinar dialécticamente el poder espiritual al temporal, será expuesta más adelante <sup>350</sup>.

La doctrina gelasiana recibe una prueba de fuego cuando la Iglesia atraviesa la gran crisis de las Investiduras bajo Gregorio VII: aun cuando graves circunstancias políticas pondrán en peligro su vigencia, la doctrina permanecerá impoluta en los siglos XI y XII. La afirmación de que el poder espiritual es la fuente del secular y superior a él en materias temporales, es la opinión privada —y no la doctrina oficial— de unos cuantos escritores. La *Summa Decreti* de Esteban de Tournai representa, en el último de los siglos mencionados, la doctrina tradicional que no subordina ningún poder al otro, sino que desea entre ellos una constante cooperación <sup>351</sup>. La misma doctrina alcanza la época de las grandes codificaciones del derecho canónico y es incluida en ellas <sup>352</sup>; ni el más poderoso de los Papas medievales, Inocencio III, reclama jamás el ejercicio del poder temporal supremo y admite el común origen divino de ambas potestades.

Quizá la formulación más definitiva de la doctrina gelasiana en la alta Edad Media sea la del canonista Hugucio: *Utraque potestas scilicet apostolica et imperialis est a Deo, et neutra pendet ex altera*, teoría que el último gran gelasiano medieval, Dante, recoge, enuncia en el Purgatorio y elabora más concienzudamente en su *De Monarchia*.

---

<sup>349</sup> *Loc. cit.*: *Christus rex... ab aeterno regnat et regnabit in aeternum et ultra*. El autor usa la palabra *aeternum* en paridad con *mundus*. El sacerdocio es eterno *non ultra* (tan eterno como el mundo; es decir, dura lo que el mundo dure ya que después del fin del mundo cesa la necesidad de mediación). La realeza es, por el contrario, eterna *et ultra* ya que su paragón es Cristo como *rex iustitiae*. En realidad la voz *aeternitas* es usada aquí en el sentido del *aevum* de Pseudo-Dionisio. Sin embargo, aparentemente las traducciones de Scotus Eriugena habían ya para este tiempo desaparecido, para no volver a ser recuperadas sino hasta el siglo XII con la Escuela de Chartres (Cf. R. De Vaux, "L'Avicennisme latin", en: *Bibl. Thomiste*, XX, 1934).

<sup>350</sup> Cf. *infra*, capítulo XI, "El neo-agustinismo político".

<sup>351</sup> Cf. Carlyle, IV (92), *in fine*.

<sup>352</sup> Cf. Carlyle, *op. cit.*, (2), II (Londres, 1928), *in fine*.

## CAPÍTULO IX

### DISTINCION IMPRECISA (CONFUSIO) ENTRE LAS DOS ESFERAS

1. Imprecisa separación de las esferas en la *dualitas* medieval agustiniana. 2. El Emperador, *tutor Ecclesiae*. 3. *Papa versus Imperator*. 4. Transparencia de ambas esferas. Derecho imperial y Derecho papal. 5. Excomunión y encartamiento. 6. La magistratura secular-eclesiástica de Carlomagno.

1. LA DOCTRINA GELASIANA, en los principios de la *Respublica* medieval, constituyó la afirmación más clara de la separación entre esfera religiosa y esfera secular. La tradición ortodoxa mantuvo este punto de vista —que en teoría se presenta simple y llano, aun cuando en la práctica no lo sea— a lo largo del Medioevo, pero su aplicación en la realidad dio origen a innumerables problemas y conflictos en la Cristiandad latina en donde ambos poderes tratan de mantener impoluta su esfera de jurisdicción el uno frente al otro. Debido a que la separación entre ambas esferas nunca fué explícitamente trabajada, esta *defensio auctoritas* trae a menudo como consecuencia, una verdadera inmixión de una potestad en la esfera de la otra, una invasión en ocasiones indirecta y a menudo, dadas las circunstancias, inevitable. En otros casos hay sin embargo, una abierta y palpable invasión, cuyo fin es el de subordinar una dignidad a la otra, como en el caso de las Investiduras, cuya reacción violenta habría de ser el inflexible *Dictatus Papae* de Gregorio VII<sup>353</sup>.

<sup>353</sup> El *Dictatus Papae* se encuentra en Migne, P. L., CXLVIII, 407-408. Véase especialmente los cánones 1, 2, 8, 11 y 12, basados en las Decretales Pseudo-Isidorianas. La autenticidad del *Dictatus* ha sido puesta fuera de duda por Monseñor Peitz (Cf. *Sitzungsberichten von der Wiener Akad.*, CLXV (*phil.—hist. Klasse*), 1911). Cf. el *Savigny Zeitschrift* de 1940; R. L. Poole, *Lectures on the Papal Chancery*, cap. 6 y *C. M. H.*, V, 57, n. 2.

El problema de trazar una línea de separación entre ambas esferas no se presenta en la Cristiandad griega. Los Emperadores bizantinos, como herederos de la idea romana del estado y su culto del oficio, así como de las teorías orientales-helenísticas sobre la realeza<sup>354</sup> desenvuelven en el Oriente un Cesaropapismo, gracias al cual, actuando como Christomimethes (χριστομιμήτης) hacen de la Iglesia un departamento del estado<sup>355</sup>.

En el Occidente, con la ausencia de un Emperador a partir de la caída de Roma, el problema en su aspecto ecuménico no se presenta sino hasta la *renovatio Imperii* de Carlomagno en el siglo IX. El Imperio carolingio representa, en más de un aspecto, un paso de gran importancia, importancia que para la historia de la teoría política medieval en sus diversos capítulos, viene a ser decisiva. La coronación, *bon gré mal gré*, de Carlomagno por manos del Papa León III en la Navidad del año 800<sup>356</sup> viene a consumir visiblemente la alianza armoniosa entre Iglesia y estado. Con esta coronación, el Papado establece frente a sí otra dignidad de carácter universal, que sirva primordialmente de escudo y protección a la Iglesia, pero la cual no puede subordinar sino sutilmente *ab origine*, por el acto mismo de la coronación.

De hecho, dadas las continuas relaciones amistosas entre los príncipes francos y la Roma pontificia, y la armonía entre el último representante de aquéllos, Carlomagno, y la Iglesia Romana de principios del siglo IX, no hubo nunca un intento sistemático de definir los respectivos poderes del Emperador y del Papa. El Emperador es coronado por el Papa, pero éste reconoce la santidad de la persona de aquél al "adorarlo" a la manera romana después del acto de la coronación<sup>357</sup>. La magistratura de Carlomagno recibe así un toque religioso y la tercera, divina dimensión de su oficio se hace más palpable.

<sup>354</sup> Cf. E. R. Goodenough, "Political Philosophy of Hellenistic Kingship", en: *Yale Classical Studies*, I, 73 ss.

<sup>355</sup> A. J. Toynbee llama al Patriarca de Constantinopla, "The Byzantine Emperor's under-Secretary for ecclesiastical affairs". Cf. *infra*, capítulo XXI.

<sup>356</sup> Existe una gran controversia sobre la afirmación de Egi n a r d o (*Vita Karoli Magni*, c. 28) de que a Carlomagno tomó por sorpresa su coronación, después de la cual se mostró disgustado (*M. G. H., Scr.*, II, 457-8). La razón de ello se busca en que al poderoso rey franco no le agradó recibir la corona de manos de un personaje eclesiástico que era, virtualmente, su protegido. Carlomagno, claro está sí deseaba asumir la diadema imperial, pero probablemente por su mano propia. El problema es uno de crítica de las fuentes, las cuales para este acto son las siguientes: los *Annales Laurissenses* y los *Annales Laurishamenses*, la *Vita* de Egi n a r d o, la *Chronographia* de Theophanis "Confesor", la *Vita Leonis III* en el *Liber Pontificalis* y las *Gestis Karoli Magni* de Saint-Gall. E g i n a r d o, cuya veracidad en los demás aspectos de la vida del Emperador no ha sido puesta en duda fué por lo demás, su secretario y amigo, y fué testigo de la coronación de 800.

<sup>357</sup> Cf. *ante*, nota 335.

De esta manera empieza a funcionar dentro de la *Respublica Christiana*, esa *dualitas* político-religiosa, definida por el Papa Gelasio y que, obliterando la anterior confusión pagana de los dos poderes, coloca una frente a otra, separadas, a dos dignidades universales, cuya autoridad pesa sobre todos los hombres, dividiendo su lealtad. Por la naturaleza misma y el origen común de ambas autoridades, así como por las cordiales relaciones entre la sede romana y la corte carolingia, los límites entre estado e Iglesia quedan, in defectiblemente, mal trazados. Las relaciones entre estado e Iglesia son por ahora cordiales y complementarias, pero cuando nuevos personajes sucedan al trono imperial y al solio pontificio, las dificultades, controversias y que-rellas sobre las respectivas, mal definidas, imprecisas esferas, son inevitables. Aun cuando más tarde el Imperio fué de nuevo ofrecido a los sajones bajo Otón el Grande, no hubo tampoco en esta ocasión tentativa alguna para definir los poderes respectivos de Papa y Emperador <sup>358</sup>.

Estos problemas, que fueron extraños al unitarismo pagano, a la unicidad del Imperio Romano, se originan *ipso facto* en el establecimiento mismo de la *dualitas* cristiana, y se muestran en diversos aspectos a lo largo de la historia del pensamiento político medieval. Se discutirá en el capítulo siguiente el origen agustiniano de esta *dualitas*, así como también la decisiva influencia que para la historia política del Medioevo latino tiene la figura de San Agustín.

2. EL EMPERADOR interviene en numerosas ocasiones, no sólo en la organización y gobierno del episcopado germánico, sino aún directamente en los negocios propios de la sede de Roma. Baste recordar de paso como en Oriente, Constantino, cuyo interés primordial en la nueva Iglesia era esencialmente político, entiende como privilegio imperial la convocación de concilios ecuménicos, y preside el primero de ellos en Nicea (en el año 325); aun en los tiempos de San Gregorio Magno es válida la disposición justiniana sobre la necesidad de un *iussus* imperial que confirme la elección papal en Occidente <sup>359</sup>. En la historia de la Iglesia latina ejemplos de tales interferencias no son raros, y sólo me referiré a dos de entre los más ilustrativos de ellos.

El hecho de que la imprecisa diferenciación, o "transparencia" entre la potestad imperial y la pontificia ocupa un lugar definitivo en la mente me-

<sup>358</sup> Gettell (35), 100.

<sup>359</sup> Cf. P. Batiffol, *Saint Grégoire le Grand* (Paris 1928), 52 ss. y en general: L. Duchesne, *L'église au VI<sup>e</sup> siècle* (Paris, 1925), las biografías de San Gregorio de F. H. Dudden, J. Carducci y J. Bramby y el artículo de Lavisse en: *Revue des deux Mondes*, LXXVIII (1886), 842-880.

dieval, nos lo muestra la credulidad con que fue recibida (y el espíritu con que fué redactada) una original falsificación del siglo XI. Este documento, redactado por un partidario del Emperador Enrique IV, y conocido con el nombre de *Privilegium Leonis VIII* pretende ser una bula por medio de la cual el Papa León VIII concedió a Otón el Grande, en 963, el derecho de nombrar al Papa <sup>360</sup>. Cuando en 1159, Adriano IV muere en medio de su última disputa con Federico Barbarroja <sup>361</sup>, la sede pontificia es disputada a Alejandro III por el anti-Papa Victor IV, candidato del Emperador. Barbarroja, recogiendo la tradición constantiniana, dirige una *Enciclica Invitatoria* <sup>362</sup> a los obispos germanos para que se reúnan en un concilio ecuménico <sup>363</sup> junto con los obispos de los demás reinos para que, en su presencia, decidan cuál de los dos pretendientes al solio petrino es el legítimo. La convertibilidad de estado e Iglesia se deduce de las palabras del Emperador que en la citada Encíclica afirma, sin discriminación, que el mundo es regulado en materias humanas y sagradas por la Iglesia Romana y por el Imperio Romano; en un caso, tal como el presente, es el deber del Emperador romano el tomar las medidas que estime necesarias para poner fin a tal calamidad, es decir, al cisma.

3. POR OTRA PARTE, las pretensiones imperiales del Papado, en ocasiones llevadas lejos por los canonistas papales, ilustran el mismo punto, del lado opuesto. Tal actitud es un resultado inmediato de la lucha de las Investiduras y se presenta con Gregorio VII como una reacción a la intromisión del Emperador Enrique IV en los asuntos eclesiásticos, especialmente en el nombramiento de obispos en el Imperio. El *Dictatus Papae* ilustra la reacción violenta de Gregorio ante la actitud imperial que tendía a un retorno a la uniesfericidad pagana, la Iglesia quedando en el Imperio bajo la autoridad secular. En el canon 8, Gregorio afirma <sup>364</sup>: *Quod solus (papa) possit uti imperialibus insigniis* <sup>365</sup> y en el canon 12 se lee: *Quod illi (papa) liceat*

<sup>360</sup> en: M. G. H., *Legum, sectio IV*, I, 667 ss. En el mismo sentido, el falso *Decretum de Investituris* de "Adriano I", c. 6: "Adrianus papa cum omni clero et populo et universa sancta synodo tradidit Karolo Augusto omne suum ius et potestatem eligendi pontificem et ordinandi apostolicam sedem...".

<sup>361</sup> Cf. A. H. Tarleton, *Adrian IV* (Londres, 1896), 225-246; los incidentes de Besançon y Nepi fueron mencionados atrás: cap. III, c. 2, nota 52.

<sup>362</sup> *Enciclica Invitatoria ad Episcopos Teutonicos*, en: M. G. H., *Legum, sect. IV, Constitutiones*, I, 182.

<sup>363</sup> Concilio de Pavia (1159-1160).

<sup>364</sup> Sobre la autenticidad del *Dictatus Papae*, cf. *ante*, n. 353.

<sup>365</sup> Sobre el uso de las insignias imperiales por el Papado, cf. *ante*, notas 219 y 335.

*imperatores deponere* <sup>366</sup>. El *Dictatus* quedó como borrador, nunca fué insertado en ninguna colección canónica, pero ilustra magníficamente el pensamiento gregoriano así como también la vaguedad, dentro de la mente medieval, de la frontera entre ambas potestades.

La excepcional importancia del oficio imperial y su directa influencia sobre Italia, especialmente sobre el Patrimonio de San Pedro y sobre la ciudad de Roma determina la conducta de los Papas, quienes tratan de influenciar, directa o indirectamente, la elección imperial. Estas pretensiones, que se desenvuelven con la política gregoriana, son continuadas y sistematizadas en los siglos siguientes por sucesivos pontífices, especialmente por Inocencio III. En el siglo XIII el canonista *Hostiensis* reconoce en el Papa al *Iudex officium Imperatoris*, afirmando que el Pontífice romano posee el derecho de prohibir la elección de persona que no esté capacitada para subir al solio imperial —por ejemplo, en el caso de un hereje— así como el de decidir la legalidad del procedimiento de la elección, y el de decidir, en caso de disputa, a cuál de los candidatos compete la corona <sup>367</sup>. La intervención papal en el caso de que el Emperador no sea capaz de mantener la paz y la unidad de la Iglesia se basa en la necesidad de salvaguardar esos bienes preciosos puestos en peligro por una incapacidad imperial. En realidad, este punto particular de la política pontificia es de raigambre muy antigua: se remonta al año 833 cuando el Papa Gregorio IV interviene en el “campo de la mentira” frente al débil sucesor de Carlomagno, lo cual forma uno de los episodios esenciales de lo que Arquillière califica de “agustinismo político” <sup>368</sup>.

La posición imperial del Papa es subrayada y definida en forma radical por algunos de los canonistas: el mismo *Hostiensis*, quien basa su doctrina en la *translatio Imperii* llevada a cabo por los Papas, dice que el Emperador no es sino un Vicario u *officialis* del Papa y, en consecuencia, disfruta de una posición de la cual puede ser desalojada por Roma. Para otra corriente doctrinal del Medioevo, en el caso de que haya un interregno en el Imperio, Cristo es el *Inter rex*; y el Papa, como Vicario de Cristo viene a ser así

<sup>366</sup> Lo que anteriormente algunos obispos habían hecho también. El Papa puede cambiar reinos de mano, escribe San Anselmo, como lo han hecho Esteban (con Pipino el Breve), Adriano (con Carlomagno) y Alejandro (con Haroldo de Inglaterra).

<sup>367</sup> *Hostiensis*, *In Decretalium Libris Commentarii*, i, 15, i, 40, *ap. Carlyle*, V (68), 328; cf. *Ibidem*, 188. Las pretensiones de Roma son combatidas y a ello ayuda el creciente espíritu nacionalista: los electores germánicos, reunidos en Rense (en 1338) declaran que el poder del Papa sobre el Imperio se limita al acto formal de coronar al Emperador (H. Hoehlbaum, “Der Kurverein zu Rense”, en: *Abh. Gött. Akad.*, VII, 1903). La Bula de Oro ignora por completo a Roma (cf. la ed. de Zeumer 1908).

<sup>368</sup> Véase el capítulo XI.

*Vicarius Imperii* <sup>369</sup>. De hecho, cuando Juan XXII confirma el nombramiento de Roberto de Nápoles, lo hace como Vicario imperial <sup>370</sup>.

Pero el extremismo de algunos escritores canonistas llega a su límite con la afirmación de que el Papa es el "verdadero o virtual Emperador". Tal expresión la encontramos usada en dos *Summae* del siglo XII: *Papa verus Imperator est* <sup>371</sup>; proposición a la cual, Enrique de Cremona, en el siglo XIII da un *tour de force*, tratando de derivarla de la *civitas Dei* de San Agustín, y afirmando que el Papa es *rector* de la *Respublica Christiana*, aún en asuntos temporales <sup>372</sup>.

4. LA INTERCONEXIÓN entre los oficios papal e imperial deja su huella a cada paso en la historia constitucional del Medioevo. Previté-Orton, en una frase feliz, llama al Imperio y al Papado, las dos teocracias rivales, siendo el Imperio la teocracia secular <sup>373</sup>. Dios, quien para la Edad Media, es la *causa remota* de todo, está presente lo mismo en la elección imperial que en el cónclave papal. Esta concepción aparece palpable en los escritos del más grande de los historiógrafos medievales, Otto de Freising, cuando, en la enumeración de los libros de que su "Crónica de Historia Universal" se compone, explica cómo el sexto de ellos termina "con Enrique IV y el *cisma* entre el poder real y el poder sacerdotal", aludiendo a la querrela de las Investiduras <sup>374</sup>. Cuando Papa y Emperador disputan, dice Figgis <sup>375</sup>, disputan como hermanos y como miembros de la misma sociedad, la *Civitas Dei*.

En sus relaciones con otros gobernantes seculares, en vecindad menos peligrosa que la del Emperador, los Papas dejan en ocasiones ver la transparencia de ambos poderes. Tal sucede en dos cartas dirigidas por Inocencio

<sup>369</sup> E. H. Kantorowicz, *op. cit.*, 140, nota 43.

<sup>370</sup> "En fait...aussi bien qu'en droit, Jean XXII s'attribuait l'exercice de la puissance impériale" (Baudrillart (370), 216).

<sup>371</sup> *Summa Parisiensis*, pp. 1160-70 en: Schulte (ed.) *Phil.—Hist. Klasse*, XLIV (1870), 132: *Ipse ut verus Imperator, est Imperator vicarius eius. Summa Coloniensis, ibid.*, 111: *Cum papa super imperatorem, immo ipse verus Imperator sit.*

<sup>372</sup> Sobre la base de *De civ. Dei*, II, 21, 4: *Vera autem iustitia non est in republica cujus Christus non est rector. Ergo Christus in ea debet esse rector. Sed Papa est Christi vicarius... Ergo Papa est rector reipublicae etiam in temporalibus*: ap. Combès (330), 438. Cf. *Rex Pacificus*, 665 y Juan de Paris, XII, 122.

<sup>373</sup> C. W. Previté-Orton, "Marsiglio of Padua", en: *E. H. R.*, CXLIX (1923), 1 y 9.

<sup>374</sup> Prologue to Book I, p. 97; trad. y ed. por C. C. Microw (N. Y. 1928) Para la influencia de San Agustín sobre Oto, cf. *infra*, capítulo X, c. 4.

<sup>375</sup> J. N. Figgis, "Respublica Christiana", en: *T. R. H. S.*, 3d. series, V (1911), 75.

III en 1213 a Juan sin Tierra. En la primera de ellas <sup>376</sup>, después de la absolución y homenaje del rey de Inglaterra, Inocencio escribe: "...tu reino se ha vuelto sacerdotal y el sacerdocio ha tomado un carácter regio" <sup>377</sup>; en la segunda, escrita cuatro meses más tarde, aceptando el homenaje, Inocencio vuelve a afirmar: "...el rey de reyes y señor de los gobernantes, Jesucristo, sacerdote eterno según el orden de Melchisedech <sup>378</sup> estableció la realeza y el sacerdocio en la Iglesia, de tal modo que la realeza fuera sacerdotal y el sacerdocio, regio" <sup>379</sup>.

La transparencia de ambas esferas se deja notar asimismo en el campo del derecho positivo, en donde observamos la indiferenciación jurisdiccional entre el derecho romano —revivido en la Edad Media como derecho imperial— y el derecho canónico pontificio. Por un lado, el derecho romano entra en el Medioevo ya cristianizado: el *Codex*, tal y como el mundo medieval lo conoce, principia con la rúbrica *De summa Trinitate et Fide Catholica* <sup>380</sup>. Es superfluo el recordar hasta qué grado el derecho canónico es derecho romano <sup>381</sup>. Aun en nuestros días, algunas capitulares carolingias son consideradas como fuentes secundarias de derecho canónico <sup>382</sup>. La interconexión salta aún más clara a la vista si recordamos como escritores laicos, Bartolo por ejemplo, de un lado, y escritores eclesiásticos como Inocencio IV por el otro, citan sin hacer distinción el derecho canónico y la ley civil, y nunca dejan ver el que consideren a ambos cuerpos de derecho como ordenaciones que rijan a dos sociedades separadas <sup>383</sup>.

##### 5. LA CONFUSIÓN MEDIEVAL entre bautismo y ciudadanía es, en la de-

<sup>376</sup> Pott. 4776. Baronius, *Ann. Eccl.*, ad a. 1213, no. 83. Cf. A. Luchaire, *Les royautés vassales du Saint-Siège* (1908), 226.

<sup>377</sup> Cf. ante, capítulo V, c. 2.

<sup>378</sup> Melchisedech, i. e. *rex iustus* (H i e r o n., *de nomin. Hebr.*, *Opp.* III, c. 14; cf. I s y d., *Etymol.*, VII, 6, 25).

<sup>379</sup> Pott. 4842. Rymer, *Foedera*, I, 111, 117. En 754, Pipino y sus hijos fueron consagrados en un "sacerdocio real" (H. W. C. Davis, *Charlemagne*, Londres, 1889, 51-52).

<sup>380</sup> Los trece primeros títulos del *Codex* tratan de problemas religiosos o eclesiásticos, o en estrecha conexión con ambos. El título V del Libro I discute varias herejías.

<sup>381</sup> Cf. en general, Abbé Duballet, *Cours complet de droit canonique et de jurisprudence canonico-civile* (Paris, 1896 ss.). La evolución histórico-constitucional del derecho canónico está tratada en los *Lehrbücher des Katholischen Kirchenrechts* de J. B. Sigmüller (Freiburg, 1925) y del Cardenal Hergenröther (*ibid.* 1905).

<sup>382</sup> A. Mater, *L'Église Catholique* (Paris 1906). Véase el capítulo "Les sources du droit canonique".

<sup>383</sup> J. N. Figgis, "Resp. Christ". (375), 78 y 80.

terminación del *status* personal, otro claro ejemplo de la falta de distinción precisa entre ambas esferas. Ya que la autoridad religiosa y la autoridad civil no son sino dos manifestaciones diversas de la gracia para gobernar que Dios proporciona, la entrada en una esfera sujeta a la jurisdicción de una de las autoridades, especialmente en la primera, trae como consecuencia la entrada en la otra: en la Edad Media se nace cristiano de la misma manera que hoy se nace ciudadano de tal o cual país, esto es, sin pedirlo. Por otro lado, la expulsión de una esfera, trae consigo la expulsión de la otra: el excomulgado por la Iglesia, es puesto *ipso facto excommunicationis* fuera de la ley. Excomunión y encartamiento son en la Edad Media términos convertibles.

De lo anterior, se deduce la gran importancia que reviste la excomunión, especialmente en el caso de Emperadores y reyes, como sucedió a Enrique IV, a Juan sin Tierra y a Federico II. Los imperialistas germanos de la lucha de las Investiduras, Pedro Craso y el autor del *Liber de unitate ecclesiae conservanda* entre otros, se dan cuenta de la enorme importancia de tal acción y la combaten enconadamente: "excomulgar al rey es atacar a la Santa Iglesia de Dios y minar la paz del mundo" <sup>384</sup>; en el mismo sentido se orienta el tratado regalista del "Anónimo de York", contemporáneo de los anteriores.

Marsilio de Padua, con un pie en la Edad Media y otro en los tiempos modernos, en este respecto sigue la línea tradicional del Medioevo, y en el *Defensor Pacis*, la exclusión del hereje de la comunión de la Iglesia trae consigo, *ipso facto*, la exclusión *civili communione atque commoditate* <sup>385</sup>. No será sino hasta la Reforma protestante cuando la transparencia medieval y la coincidencia entre la comunidad política y la religiosa se borre, cuando el estatuto en la Iglesia no afecte o determine el estatuto en el Estado <sup>386</sup>.

6. PARA PRECISAR más esta mutua transparencia de ambas esferas, tan típicamente medieval, regresemos en el tiempo para examinar el estado "eclesiástico" del Imperio carolingio, "première ébauche de la Chretienité médiévale" <sup>387</sup>, en el cuál los círculos eclesiástico y secular giran en torno del mismo eje: la autoridad de Carlomagno. El Emperador convoca los concilios de la Iglesia, da fuerza ejecutoria a sus cánones, nombra a los obispos <sup>388</sup>,

<sup>384</sup> Petrus Crassus, *Defensio Henrici regis*, en: M. G. H., *Libelli de lite*, I, 432-53; *Liber de unitate ecclesiae conservanda*, *Ibid.*, II, 173-284.

<sup>385</sup> *Defensor Pacis*, II, vi, 12.

<sup>386</sup> Véase el número 2 del Sumario de los principios políticos de Lutero, tal como Waring los entiende: L. H. Waring, *The Political Theories of Martin Luther* (N. Y. 1910), 276.

<sup>387</sup> H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme Politique* (Paris, 1934), 121.

<sup>388</sup> H.-X. Arquillière (387), 105-106; esta aprobación del príncipe es admiti-

ejerce un derecho de interferencia en los asuntos disciplinarios de la Iglesia en interés de ella misma y del orden social <sup>389</sup>. En la Capitular del año 802, llamada en ocasiones la carta constitucional y el programa del nuevo Imperio, se exige un juramento de fidelidad de todo habitante del mismo, eclesiástico o laico. Los puntos incluidos en la fórmula del juramento abarcan negocios eclesiásticos y civiles por igual <sup>390</sup>. En este respecto, la institución de los *missi dominici*, que visitan en nombre del Emperador las provincias, es muy ilustrativa: Carlomagno los envía ordinariamente, en parejas, un conde y un obispo, quienes llevan el doble poder, eclesiástico y laico, del Emperador y no formando los dos sino una sola persona moral <sup>391</sup>. Por último, Carlomagno, en su conversión de los sajones y de otros pueblos paganos, nos da el primer ejemplo de la espada imponiendo el culto de la cruz. Hasta entonces, la predicación del Cristianismo había sido, por decirlo así, una empresa privada, llevada a cabo por monjes; con Carlomagno, el Estado se interesa en la difusión del ámbito jurisdiccional de la Iglesia y apoya a ésta *manu armata* en la predicación del Evangelio <sup>392</sup>.

La Iglesia y el Estado, en la época carolingia, no hacen sino un solo todo; forman un sistema centralizado y unitario en torno del Emperador, quien de esta manera preside en una especie de *civitas Dei* <sup>393</sup>. Como Arquillièrre lo ha hecho notar en su magnífica monografía <sup>394</sup>, Carlomagno al tratar de acercarse al pensamiento de San Agustín, cuyo dualismo político-religioso —como veremos en el siguiente capítulo— domina gigantesco la historia del pensamiento político medieval, realiza inconscientemente en los hechos, los postulados del agustinismo político al eliminar la vieja noción del estado independiente y diferenciado de la Iglesia <sup>395</sup>.

da en el siglo IX por Hincmar de Reims (*De Institutione Carolomanni*, 5, en: *M. G. H., Leg.*, II, 1), y por Florus Diaconus (*De Electionibus Episcoporum*, IV, en: Migne, P. L. CXIX).

<sup>389</sup> Véanse por ejemplo las capitulares *De causis cum Episcopis et Abbatibus Tractandis* de Carlomagno (*M. G. H., Leg.*, II, I, 72); la *Admonitio ad omnes regni ordines* de Ludovico Pio (*Ibid.*, 150) y la *Septimanicum apud Tolosam datum* de Carlos el Calvo (*Ibid.*, II, 255).

<sup>390</sup> La Capitular de 802 llamada *Missorum Generale* fué promulgada en Aquisgrán. El texto completo se encuentra en: *M. G. H., Leges*, I, 33, pp. 91-99; Altamann y Bernheim, 4 ss. y ha sido traducida por D. C. Munro (*Transl. and Reprints*, VI, no. 5, 16-27).

<sup>391</sup> H.-X. Arquillièrre (387), 117.

<sup>392</sup> Cf. H. Pirenne, *Historia de Europa desde las Invasiones al Siglo XVI* (trad. J. J. Domenchina, México 1942), 59-60.

<sup>393</sup> H.-X. Arquillièrre (387), 116.

<sup>394</sup> Cf. *ante*, nota 387.

<sup>395</sup> Cf. *infra*, capítulo XI.

## CAPÍTULO X

### EL DUALISMO AGUSTINIANO

1. La presencia de San Agustín en el pensamiento político medieval. 2. San Agustín y la *Respublica Christiana*. 3. San Agustín y las dos esferas. 4. San Agustín y la Edad Media. 5. El Neo-Agustinismo.

1. DIFÍCILMENTE podría ser calificada de exageración la tesis de que la *Civitas Dei* de San Agustín debe de ser considerada como la partida de bautismo de la Cristiandad medieval. El gran Doctor de la Iglesia Universal canaliza en el Occidente las tradiciones políticas del mundo helenístico-romano y las vierte en el nuevo universalismo cristiano, de cuyos triunfos iniciales había sido testigo la generación precedente a la suya. Hasta San Agustín trazan su origen, lo mismo la concepción unitaria del mundo, reflejada en la *Respublica Christiana*<sup>396</sup> que el rechazo de la uniesfericidad político-religiosa del Paganismo, rechazo que si bien bosquejado por el santo de Hipona fué explícitamente formulado más tarde por el Papa Gelasio I, en su tesis de la separación de los dos poderes<sup>397</sup>.

2. PARA LA MENTE cristiana de San Agustín, el Universo, como producto del Verbo —y por estar organizado de acuerdo con las ideas eternas del Verbo— es un Universo ordenado<sup>398</sup> y armónico. El conglomerado de los fieles en el mundo constituye la sociedad cristiana, la cual forma un todo unitario al profesar la misma fe: *Omnium christianorum una respublica*

<sup>396</sup> Véase el capítulo II.

<sup>397</sup> Cf. *ante*, capítulo VIII, c. 3 y notas 329 y 330.

<sup>398</sup> *De Civ. dei*, XIX, 13, 1. Cf. en general, M. de Wulf, *Historia de la Filosofía Medieval*, I (trad. Toral Moreno, México, 1945), 89-90.

est<sup>399</sup>, sociedad conjunta que vive en la esperanza de salvación eterna. San Agustín en sus escritos ha tomado el universalismo romano y le ha dado una tercera dimensión, un sentido trascendental; el ecumenismo de Roma encuentra una prolongación en San Agustín, y el concepto unitario, compacto, de la Europa Occidental, que es seguido en la Edad Media por todo el pensamiento político, puede ser trazado, en última instancia, al pensamiento agustiniano. Figgis afirma<sup>400</sup> que el aspecto político y social del Medioevo sólo es inteligible a través de San Agustín.

La influencia de la "Ciudad de Dios" en la concepción unitaria de la Cristiandad, que forma un solo Estado universal, es palpable en la realidad, aún mil años después de que la obra del santo fué escrita<sup>401</sup>. Para Bryce, la teoría del Sacro Imperio está basada en las fundaciones que proporciona la *Civitas Dei*<sup>402</sup>, lo cual es aún visible en la época de la decadencia imperial<sup>403</sup>. Figgis extiende aún más la esfera de la influencia agustiniana y ve en la constitución actual del mundo en Estados, iguales entre sí, y viviendo teóricamente en armonía —tal y como el Derecho Internacional lo patroniza—, un destello del pensamiento agustiniano<sup>404</sup>.

3. PARA SAN AGUSTÍN la historia universal se desenvuelve a través de un perpetuo dualismo entre la *civitas Dei* o *civitas coelestis* y la *civitas terrena* (que en ocasiones también llama *civitas diaboli*). Ambas *civitates*, a las cuales no identifica con ninguna institución terrena en particular, se delinearón (en el *aeuum* del Pseudo-Dionisio, anterior a la creación del mundo), con la caída de los ángeles rebeldes; ambas *civitates* poseen una proyección en este mundo y todos los hombres tienen necesariamente un *status* en una o en otra de esas proyecciones terrenales. Los miembros terrenales de la primera son aquellos cristianos que, destinados a unirse con los bienaventurados del cielo —con los cuales forman la Ciudad de Dios— siguen aún en su peregrinación en este mundo<sup>405</sup>; los miembros de la segunda están destinados, por razón de sus pecados, a sufrir la cólera divina. Ambas ciudades tienen un origen

<sup>399</sup> *De Civ. dei*, XIX, 11-15.

<sup>400</sup> *The Political Aspects of St. Augustine's "City of God"* (Londres 1921), 100.

<sup>401</sup> Cf. P. Doyle, *A Hist. of Polit. Thought* (Londres, 1933), 65.

<sup>402</sup> Bryce (3), 93, i: "It is hardly too much to say that the Holy Empire was built upon the foundations of the *De Civitate dei*".

<sup>403</sup> Sabine (8), 192.

<sup>404</sup> J. N. Figgis (400), 104: "...the influence of Augustine on the growth of International Law is certain...The conception of a world of equal states living in harmony...we owe to his mind".

<sup>405</sup> *De Civ. dei*, X, 7.

común terrenal en el primer hombre, Adán y en la separación de los hijos de éste, Caín y Abel <sup>406</sup>. La *De Civitate Dei* adquirirá decisiva importancia en el campo político cuando a través de la distinción dualista de San Agustín, se enfoque el pensamiento agustiniano sobre la Iglesia y el estado.

Para el obispo de Hipona, la potestad eclesiástica lo mismo que la secular son, cada una dentro de su orden, sociedades perfectas, libres y autónomas en su jurisdicción. Del mismo modo en que el hombre se compone de materia y de espíritu, el estado se ocupa de los intereses materiales y la Iglesia de los espirituales <sup>407</sup>, lo cual si bien comporta un plano de superioridad a favor de la Iglesia, debido al carácter superior de su misión, deja a ambas potestades separadas por una línea de demarcación: ni la Iglesia tiene derecho a inmiscuirse en los negocios del estado, ni el estado en los asuntos de la Iglesia <sup>408</sup>.

San Agustín, con su teoría teoantropológica de las dos ciudades reduce la historia universal a una dialéctica escatológica entre el Bien y el Mal por un lado <sup>409</sup> y por el otro, en su esbozo de teoría política, separa la esfera de jurisdicción de las dos potestades. Pero, mientras que en la primera de ellas establece un perfecto dualismo, localizando el origen terreno de los dos opuestos principios del Bien y del Mal, en dos personas distintas, Caín y Abel, en la segunda, refiriendo la común localización de ambas potestades, la secular y la eclesiástica, en Cristo, *unus verus rex et unus verus sacerdos*, establece una mera *dualitas* <sup>410</sup>, una transparencia, una interconexión. El problema básico del pensamiento político medieval —origen de las grandes disputas entre el poder eclesiástico y el seglar— consistirá en la visualización de la dualidad agustiniana a través de la *dualitas* agustiniana, es decir, el problema es la constante tarea de localizar un principio *distinto* —el del Bien— en una potestad *indistinta*, a la cual en su revestimiento histórico —Imperio, *regnum*, Papado— se tratará de identificar con la *Civitas Dei*. La tendencia continua del pensamiento político ortodoxo del Medioevo es la de enfocar

<sup>406</sup> *De Civ. dei*, XII, 27; XV, 1, 2.

<sup>407</sup> *Ex Epist. ad Romanos*, 72, en: Migne, P. L., XXXV, 2083-2084.

<sup>408</sup> ap. Combès (330), 307.

<sup>409</sup> El agudo misticismo de San Agustín, aunado a sus propias luchas interiores es, para los mejores biógrafos del santo, el origen, no sólo de su pensamiento teológico, sino aún de su pensamiento político. El pensamiento agustiniano no es sino un reflejo del alma de San Agustín. "Saint-Augustin réduit l'histoire du monde à celle du péché et de la grâce parce qu'il pense le drame cosmique en fonction du drame qui s'est joué dans son âme" (E. Gisson, *Int. à l'étude de St. Augustin*. Paris 1929, 229). Creo que hay lugar para especular hasta qué punto el dualismo maniqueo del Agustín pre-cristiano influencia el desarrollo de sus especulaciones políticas.

<sup>410</sup> Cf. *ante*, nota 313.

las relaciones entre Iglesia y Estado a través del prisma del Bien y del Mal. Mientras que San Agustín trata fundamentalmente en su dualidad, de una ciudad, la *Civitas Dei*, los agustinianos se referirán constantemente a dos ciudades <sup>411</sup>. El conflicto entre *Sacerdotium* e *Imperium* en la Edad Media, si nos remontamos a un terreno puramente doctrinario, será sobre el responder a favor del uno o del otro a una doble pregunta: cuál de ambos es la *Civitas Dei* en la tierra y cuál es visible a través de cuál. La influencia de San Agustín en el Medioevo queda patente, como veremos en seguida, en el número e importancia de los escritores que siguen sus argumentos, así como en las corrientes políticas que indirectamente origina.

4. SAN AGUSTÍN es, desde luego, el primero de los Padres de la Iglesia que (en su *De civitate Dei*) haya presentado un esbozo de una doctrina sobre el estado <sup>412</sup>; sobre este plan agustiniano, la teoría política del Medioevo es elaborada. Figgis afirma que no es posible entender a la Edad Media sin tomar en consideración la "Ciudad de Dios" de San Agustín <sup>413</sup>; este opúsculo es, en el siglo VIII, la lectura favorita de Carlomagno <sup>414</sup> y después, domina el pensamiento cristiano por siglos: inspira, dirige o auxilia el pensamiento de Santo Tomás, de Dante, de Wyclef, de Grocio <sup>415</sup>, es decir, de hombres de las más diversas tendencias y de los más diversos intereses. Para McIlwain <sup>416</sup> quizá no exista otro libro cuya influencia haya sido tan decisiva durante la alta Edad Media. De hecho, el carácter especial del Medioevo, hasta la recuperación de la filosofía política de Aristóteles en el siglo XII, es determinada por la influencia del santo de Hipona <sup>417</sup>.

En las épocas de las grandes polémicas entre estado e Iglesia, a partir del siglo XI, toda la discusión se mueve en forma natural, dentro del ámbito marcado por San Agustín <sup>418</sup>. La teoría política agustiniana es invocada en

<sup>411</sup> Por ejemplo, la Crónica de Otón de Freising tiene por título: *Historia de duabus civitatibus*; cf. *infra*, c. 4.

<sup>412</sup> Arquilliére (406) presta especial énfasis a este punto.

<sup>413</sup> Arquilliére, *op. cit.* (406), 20.

<sup>414</sup> E i n h a r d, *Vita Karoli Magni*, c. 24; cf. la apreciación de Bryce sobre la *De Civitate dei* como piedra angular del Sacro Imperio, *ante*, nota 402.

<sup>415</sup> Gettell (35), 90.

<sup>416</sup> McIlwain (18), 159-160, quien agrega: "...The debt of mediæval political thought to Saint Augustine is incalculable and no effort is wasted that may lead to a better understanding of its true meaning".

<sup>417</sup> A. Vacant, *Dict. de Theologie catholique* (París, 1909 ss.), art. "Augustinisme", 2501.

<sup>418</sup> "Whether you take the Imperialist or the Papalist view...whether you are Erastian or clericist, you are equally within the limits and the circle of ideas of the *De Civitate dei*" (J. N. Figgis, *Political Aspects* (400), 86).

ambos lados durante la lucha de las Investiduras, en diversas gradaciones de temas <sup>419</sup>; proporciona los elementos necesarios para la formulación de las doctrinas de pensadores de los más diversos matices: Walram de Naumburgo <sup>420</sup>, Manegoldo de Lautenbach <sup>421</sup> y Engelberto de Admont <sup>422</sup> construyen sobre la común base de la *civitas Dei* sus propios diversos puntos de vista. Otón de Freising, quizá el más grande historiógrafo del Medioevo, sigue el pensamiento agustiniano, no sólo en la redacción de su Crónica Universal, sino aún en el título mismo de ésta. Con la ayuda de San Agustín (y de Orosio, discípulo de éste), Otón relata la historia del mundo, siguiendo las líneas que marca la Ciudad de Dios. San Agustín y el cronista germano ven el origen, el desenvolvimiento y el fin de la historia a través de las dos tendencias, la del Bien y la del Mal, incorporadas en las dos *civitates*, la Ciudad de Dios y la Ciudad del diablo <sup>423</sup>. San Agustín permea el pensamiento del Frisingense a tal grado, que Otón titula su Crónica: *Chronica sive Historia de duabus Civitatibus* <sup>424</sup>; y el reconocimiento de tal deuda respecto del santo de Hipona no sólo es tácita sino explícitamente aceptado por el obispo cronista <sup>425</sup>.

La literatura agustiniana no forma, durante la Edad Media, patrimonio exclusivo de los más distinguidos escritores, sino que se encuentra al alcance general. Su influencia queda manifiesta en la cantidad de manuscritos que de las obras agustinianas se encuentran en toda biblioteca medieval: Haskins

<sup>419</sup> C. Mirbt, *Die Stellung Agustins in der Publizistik der Gregorianischen Kirchenstreits* (Leipzig, 1888), 111. Mirbt ha confrontado los textos agustinianos con los de los polemistas, cuyos opúsculos están compilados en la *M. G. H.* como *Libelli de lite*.

<sup>420</sup> Cf. *M. G. H., Libelli de lite*, II, 148 ss. (*Liber de unitate ecclesiae conservanda*).

<sup>421</sup> "Tous les éléments de la théorie de Manegold de Lautenbach figurent dans... ce passage (II, 21) de la Cité de Dieu" (A. Fliche, "Théories germaniques de la souveraineté" (340), 61).

<sup>422</sup> "Engelbert d'Admont's *De Ortu progressu et fine Romani imperii* is little more than a comment (of the *De Civitate dei*)" (J. N. Figgis, *Political Aspects* (400), 98).

<sup>423</sup> "Pro inde quia temporum mutabilitas stare non potest, ab ea migrare, ut dixit, sapientem et stantem et permanentem eternitatis civitatem debere quis sani capitis negabit? Cum enim duae sunt civitates una temporalis, alia eterna, una mundialis, alia Christi, Babyloniam hanc, Hierusalem illam esse Katholici prodidere scriptores" (Otón de Freising, Pról.).

<sup>424</sup> Este doble título es exacto. Cf. la edición de Hofmeister, en: *M. G. H., Ser. rer. Germ. in usum scholarum* (Leipzig, 1912); C. C. Mierow (tr. y ed.), *Otto of Freising's "The Two Cities"* (N. Y. 1928), 23.

<sup>425</sup> Cf. Prólogo: p. 9 (ed. Hofmeister), p. 95 (ed. Mierow).

afirma que la *De civitate Dei* y los demás opúsculos agustinianos se encuentran incluidos en todos los catálogos medievales <sup>426</sup>; James Westfall Thompson, en su estudio sobre las bibliotecas medievales, asigna a las obras de San Agustín un lugar secundario solo frente al de la Biblia, como influencia determinante en el desarrollo intelectual de Europa hasta el siglo XX <sup>427</sup>. En la alta Edad Media la influencia de San Agustín es aún visible <sup>428</sup>. Con el auge de las lenguas vulgares, múltiples traducciones de la *De civitate Dei* son llevadas a cabo <sup>429</sup>; y San Agustín reafirma dentro del ámbito de la nueva literatura, el lugar preeminente de que gozara en la cultura latina medieval <sup>430</sup>. En suma, puede afirmarse que la concepción del "estado" en la Edad Media está derivada del pensamiento agustiniano <sup>431</sup>.

5. SAN AGUSTÍN no ha dejado un esquema preciso de la posición del estado dentro de un Cristianismo ecuménico; las circunstancias históricas en que vivió no permitían aún esto. Aun cuando el Cristianismo había recibido la sanción oficial de Constantino y la protección definitiva del Emperador Teodosio, la idea de un Estado-Iglesia Universal no se daba en el ambiente, cargado aún no sólo de restos náufragos del Paganismo, sino también saturado por los numerosos movimientos heréticos que tan típicos son de los siglos IV y V; el arrianismo, el maniqueísmo y los diversos movimientos montañistas representan una perpetua frustración de la posibilidad de la existencia de una *Respublica Christiana* en esta época. Además, San Agustín vive en el Occidente en una época en que el Cristianismo sigue teniendo su más firme asidero en el Oriente. En suma, la idea de la *Respublica Christiana* es aún inexistente en los días del santo de Hipona y sólo será derivada de su pensamiento más tarde, con el establecimiento de un Imperio cristiano *ad propagationem fidei*, en el Estado-Iglesia de Carlomagno.

En el siglo VIII, y aún antes, con la creciente aceptación del Cristianismo en Occidente, el estado va siendo gradualmente penetrado por la idea cris-

<sup>426</sup> C. H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge, Mass. 1927), 80, donde el autor agrega: "...no writer had a more persistent influence on the higher ranges of medieval thought".

<sup>427</sup> J. W. Thompson, *The Medieval Library* (Chicago 1939), p. 182.

<sup>428</sup> J. N. Figgis, *Political Aspects* (400), 97.

<sup>429</sup> Por ejemplo, Carlos V de Francia ordena en 1337 a Raúl de Presles, la traducción de la "Ciudad de Dios" al francés, "pour l'utilité publique du royaume et de toute la Chretienté" (Thompson (427), 418).

<sup>430</sup> Sobre la influencia de las doctrinas políticas de San Agustín en la Edad Media y después, cf. G. Combès (330), 412-70; T. Kolde, *Das Staatsideal des Mittelalters: I Seine Begründung durch Augustin* (Ostern, 1902).

<sup>431</sup> Cf. *infra*, capítulo XIV.

tiana. La separación de los dos poderes, prohijada en los primeros siglos del Cristianismo y enérgicamente mantenida frente a un Estado pagano, se vuelve más y más transparente conforme las nuevas ideas cristianas sobre el mundo y la sociedad se van abriendo paso. San Agustín discierne la validez de las instituciones temporales del Paganismo, y aconseja la obediencia de los cristianos a la autoridad política, aun cuando ésta sea pagana, o —como en el caso del Emperador Juliano— presumiblemente apóstata (Juliano nunca fué un convencido cristiano), en tanto que esa misma autoridad no ordene la ejecución de actos injustos o impíos <sup>42</sup>. Las circunstancias históricas cambian, sin embargo, en los siglos siguientes: la primacía de la Iglesia, aceptada por San Agustín, es entendida dentro del ámbito de la *Respublica Christiana* que va tomando progresiva forma; el pensamiento agustiniano es moldeado por las circunstancias históricas y por las interpretaciones personales de varios jerarcas en un neo-agustinismo, en el cual la antigua separación entre los dos poderes, deja el paso a una transparencia de un poder (el secular) a través del otro. Esta transición, que Arquillière ha estudiado con el nombre de "agustinismo político", es ya perceptible a principios del siglo VIII, y consiste en no otra cosa que en la paulatina transposición de la dualidad y de la *dualitas* agustinianas ya referidas <sup>43</sup>, de tal manera que las relaciones entre estado e Iglesia son enfocadas en el ámbito político, a través del problema del Bien y del Mal, tal y como los agustinianos lo entienden: esto es, en la identificación de una u otra de esas instituciones, o de los rasgos característicos de ellas, dentro de los lineamientos ideales de la Ciudad de Dios. De esta manera, los agustinianos tratarán de localizar el origen del *unde malum* de San Agustín, en su aspecto político, en una o varias cristalizaciones de la *civitas diaboli* en la tierra.

---

<sup>42</sup> *Enarrat. in psalm. CXXIV, 7 ap. Arquillière (406), 19-20.*

<sup>43</sup> *Cf. ante, c. 3 de este mismo capítulo.*

## CAPÍTULO XI

### EL NEO-AGUSTINISMO APLICADO A LAS RELACIONES ENTRE IGLESIA Y ESTADO: IGLESIA O IMPERIO, ¿CUAL ES LA CIVITAS DEI?

1. El significado del neo-agustinismo en el pensamiento político medieval. 2. El Papado y el neo-agustinismo (siglos V-IX). 3. El Estado-Iglesia de Carlomagno. 4. El estado como un "ministerio" cristiano; la política como aplicación de la moral. 5. El *Regnum Davidicum*.

1. LA SERIE DE TESIS teológicas y filosóficas derivadas del pensamiento agustiniano en la baja Edad Media, y cuya característica fundamental es, para Mandonnet <sup>434</sup> la ausencia de una distinción formal entre el dominio de la filosofía y el de la teología, es decir, entre el orden de las verdades racionales y el de las verdades reveladas, ha dominado el pensamiento político medieval hasta que, en el siglo XIII, hace su aparición Santo Tomás de Aquino <sup>435</sup>. El tomismo viene a separar claramente el dominio de la razón del de la fé, y reconoce el derecho natural del Estado, influenciado el santo en esta determinación, entre otras causas, por el nuevo auge del derecho romano y por la recuperación de los escritos políticos de Aristóteles <sup>436</sup>.

Pero, antes de la formulación de las doctrinas tomistas, las doctrinas de San Agustín, enfocadas a través de las circunstancias que, desde fines del

<sup>434</sup> R. F. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe. siècle* (Lovaina, 1911), 55.

<sup>435</sup> H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme Politique* (Paris, 1934), 2. El magnífico ensayo de Arquillière sobre el agustinismo político o neo-agustinismo (en la misma relación en que el Neo-Platonismo se encuentra frente a la doctrina pura de Platón), sirve de base esencial a este capítulo.

<sup>436</sup> Sobre Santo Tomás de Aquino y su regreso a la línea ortodoxa, en el siglo XIII, cf. *infra*, capítulo XV.

siglo VI, presagian el nacimiento de la *Respublica Christiana* con la continua expansión del Cristianismo y con el ingreso al Catolicismo de los reinos bárbaros arrianos, domina definitivamente el pensamiento político de la Europa occidental. El esbozo agustiniano de una teoría política visto así, a través de las circunstancias históricas del momento, origina una inevitable interpretación, a la cual llamaremos neo-agustinismo <sup>437</sup>. En esta época el paganismo ha casi desaparecido y la mera hipótesis de la restauración del antiguo estado pagano es ya absurda; los únicos estados que el neo-agustinismo palpa a su alrededor son comunidades de cristianos, regidas por reyes cristianos. El neo-agustinismo toma el estado que San Agustín había mantenido impoluto, y hace penetrar en él, gradualmente, la idea cristiana, para hacer de él un "estado cristiano". Para Arquillièrre, esta doctrina tiende a absorber el derecho natural del estado dentro de un concepto más amplio de una justicia sobrenatural <sup>438</sup>; de aquí en adelante, el estado pierde su situación aislada y tiende a ser visualizado solamente a través de la Iglesia. La dualidad agustiniana es enfocada a través de la *dualitas* agustiniana <sup>439</sup>.

La actitud ortodoxa de la Iglesia sobre las relaciones entre la potestad espiritual y la potestad temporal fué formulada de una manera clara por el Papa Gelasio I en una carta escrita al Emperador bizantino Anastasio en el año 496, donde queda afirmado: *Duo sunt quibus hic mundus principaliter regitur: sacerdotalis auctoritas et regalis potestas* <sup>440</sup>. De esta manera, el Sumo Pontífice formula la separación entre ambas esferas e inaugura la doctrina ortodoxa llamada gelasianismo, doctrina que se mantiene viva a lo largo de la época medieval, a pesar de los ataques y disgregaciones de doctrinarios heterodoxos, a pesar de ambiciones de gobernantes temporales, y a pesar también, de las teorías de papalistas radicales.

Ambas potestades sólo pueden encontrarse unidas, desde el punto de vista de la teoría política medieval, en la persona de Cristo, de quién toda autoridad —lo mismo espiritual que temporal— deriva. Desde su Ascensión, la autoridad sacerdotal y la potestad real, antes reunidas en su Persona, se separan; así, ni el poder secular deriva del temporal, ni éste se encuentra bajo la tutela de aquél. Por el contrario, ambos funcionan separadamente, si bien es casi unánimemente reconocido que el poder espiritual es superior en dignidad al temporal, debido a que su función primordial es el cuidado de las almas, destinadas a reunirse con su Creador. Tendencias heterodoxas,

<sup>437</sup> Arquillièrre llama a esta posición: "augustinisme politique".

<sup>438</sup> *op. cit.* (435), 4.

<sup>439</sup> Sobre la distinción entre dualidad agustiniana y *dualitas* agustinianas, cf. *ante*, capítulo X, c. 3.

<sup>440</sup> Cf. *ante*, capítulo VIII, c. 6, nota 330.

sin embargo, trataron en diversas ocasiones de subordinar una potestad a la otra, corrientes que se manifiestan en ambos sentidos. Hemos visto <sup>441</sup> cómo San Optato, Catulfo y otros escritores de la baja Edad Media se pronunciaron en favor de la subordinación de la potestad religiosa a la secular; el neo-agustinismo, que se esbozará en seguida, representa por el contrario, una tendencia a subordinar la potestad secular a la religiosa.

2. POR ESA LEY eterna de la historia, siguiendo la cual todo acontecimiento positivo tiene algunos resultados negativos, y todo acontecimiento negativo, alguna positividad, el Papa Gelasio II, definidor a fines del siglo V de la posición ortodoxa de la Iglesia Romana en el problema de las relaciones entre Iglesia y estado, y quien trata de separar nítidamente la esfera secular de la religiosa, establece al mismo tiempo, y en la misma definición señalada, involuntariamente y en forma sólo velada, las primeras bases sobre las cuales se construirá el edificio del neo-agustinismo medieval, y con él la subordinación del estado a la Iglesia y la negación misma de la doctrina que lleva su nombre.

El Papa Gelasio hace distinción, en su famosa misiva al Emperador bizantino, entre los dos poderes; pero, al hacer esto, no deja de subrayar el mayor grado de responsabilidad que la autoridad sacerdotal tiene, si se la compara con la autoridad regia. "La autoridad de los pontífices es tanto más pesada —escribe Gelasio— cuanto que ellos tendrán que responder ante el tribunal divino por la conducta de los mismos reyes" <sup>442</sup>. El manto espiritual y tutelar de la Iglesia es así sutilmente colocado por el Papa mismo sobre la corona de los príncipes terrenales. Poco a poco tal superioridad va a ser desplazada del orden espiritual —desde donde Gelasio hablara— al orden político.

Gregorio el Grande labora en la misma vía y va un poco más lejos: con la amalgamación que en su época se va logrando entre la *respublica Romana* (de la que él mismo, en sus mocedades, había sido oficial) <sup>443</sup> y el Cristianismo que va abriéndose paso triunfante, Gregorio llega a elaborar

<sup>441</sup> Cf. *ante*, capítulo VIII, c. 9.

<sup>442</sup> "...in quibus tanto gravius est pondus sacerdotum quanto etiam pro ipsis regibus Domino in divino reddituri sunt examine rationem", etc. (Migne, P. L., LX, 42).

<sup>443</sup> San Gregorio Magno había sido prefecto de la ciudad de Roma antes de convertirse en monje; pertenecía a una familia patricia de la urbe, que contaba ya con una larga línea de distinguidos administradores imperiales. Cf. W. Stuhlfath, *Gregor I der Grosse: sein Leben bis zu seiner Wahl zum Papste nebst einer Untersuchung der ältesten Viten* (Heidelberg, 1914).

una nueva idea, que constituye la segunda piedra del edificio del neo-agustinismo: considera al Emperador (entonces en Bizancio) como figura indispensable para la diseminación del Cristianismo <sup>444</sup> y le asigna como misión primordial, como razón de su oficio, la defensa y el servicio de la Iglesia. Gregorio Magno crea de esta manera una concepción ministerial del "Imperio Cristiano", en el cual la paz de la Iglesia asegure la del estado <sup>445</sup>. En realidad, el Papa no hace sino acoplar su pensamiento al de una antigua corriente patristica que había visto en la universalidad del imperio de Augusto una simple preparación para el advenimiento del Cristianismo universalista <sup>446</sup>. Gregorio Magno sueña con una unión íntima entre ambos poderes, Iglesia y estado, y bajo su pluma la línea tan claramente trazada por San Agustín entre el poder secular y el religioso, empieza a palidecer <sup>447</sup>. El Sumo Pontífice se permite, en memorable ocasión, el amonestar al rey franco Childeberto por cierta falta cometida por éste, afirmando que si bien Childeberto es rey, no deja de ser cristiano por ello y como tal está sujeto a la autoridad moral y paternal del Papa <sup>448</sup>.

Gradualmente el reino terrenal es puesto al servicio de la Iglesia; así, Gregorio escribe al Emperador Mauricio y al hijo de éste, Teodosio: "...el poder ha sido otorgado a mis señores de lo Alto a fin de que el reino terrenal se encuentre al servicio del reino de los cielos" <sup>449</sup>. La primacía de lo espiritual, que nadie negara, se va convirtiendo en una supremacía, y los Papas asignan al estado el papel primordial de encaminar las almas a la salvación eterna;

---

<sup>444</sup> Arquillièrè (435), 75. Sobre las relaciones entre Gregorio y el Imperio Bizantino, cf. Bury, *The Later Roman Empire*, II, 145-158, y la biografía de P. Batiffol (París, 1928).

<sup>445</sup> Arquillièrè (435), 78.

<sup>446</sup> Esto ha sido subrayado, entre otros, por Eusebio de Cesárea, en su *Vita Constantini* (cf. el criticismo de Burckhardt, en su *Die Zeitalter K. d. Grossen*; y C. A. H., XII, 18), donde presenta la vida de Constantino como una manifestación espectacular de la Divina Providencia; véase su interpretación de S. Lucas, II, 1, y con ella la conexión que establece entre Jesús y Augusto. El *leit-motiv* de los escritos de Eusebio es el que la unidad romana fué establecida providencialmente *ad preparationem Evangelii*, misma idea que aún encontramos en el siglo XIII en la *missa pro regibus*. Véase también: E. Piedersen, en: *Hochland*, XXX (1932-33), sobre los Padres de la Iglesia y Augusto; cf. *ante*, nota 318.

<sup>447</sup> Arquillièrè (435), 76; cf. F. H. Dudden, *Gregory the Great* (Londres, 1905), II, 249.

<sup>448</sup> Arquillièrè (435), 87, en donde se verá cómo Gregorio VII exclamará más tarde: "Cuando Dios confió a San Pedro la guarda de su rebaño, ¿caso excluyó a los reyes?" (*Reg.*, IV, 2).

<sup>449</sup> *ut caelorum via largis pateat, ut terrestre regnum coelesti regno famuletur* (*Greg. I, Reg. III, 61*).

y como la Iglesia es la única dispensadora de tal salvación, el papel primordial del "reino terrestre" es el de servir a la Iglesia <sup>450</sup>. Gregorio I entiende que la política es un departamento de la moral. La *dualitas* agustiniana es así ya enfocada a través del cristal del dualismo agustiniano <sup>451</sup>, y prepara el Pontífice el Estado-Iglesia de Carlomagno.

San Isidoro de Sevilla refleja, contemporáneamente a San Gregorio, esta visualización neo-agustiniana, al hablar de los beneficios que el reino celestial deriva del terrenal: "Los príncipes seculares a menudo ocupan la cima del poder en la Iglesia a fin de proteger, con su potestad, la disciplina eclesiástica" <sup>452</sup>. La introducción, en el siglo VIII, de la ceremonia de consagración de los reyes francos, es considerada por Fustel de Coulanges como una consecuencia necesaria de esta "eclesiastificación" de la realeza <sup>453</sup>.

3. LOS POSTULADOS del neo-agustinismo son realizados en la práctica en la organización imperial de Carlomagno. Se ha visto ya <sup>454</sup> el significado inmenso que para la vida política del Medioevo tuvo la *translatio imperii* del año 800. La coronación de Carlomagno por el Papa León III y la *adoratio* del Emperador por el Pontífice, así como la posterior disposición confusa de negocios seculares y eclesiásticos en el Imperio carolingio, echan definitivamente por tierra la clásica separación, querida por San Agustín, entre las esferas de la Iglesia y del estado. Carlomagno mismo adopta la idea eusebiano-patrística del Imperio Romano como existente *ad praeparationem Evangelii*, Imperio Romano del cual el suyo es una continuación <sup>455</sup>.

Carlomagno realiza, inconscientemente, en la práctica, los postulados del neo-agustinismo. En su Imperio, la transparencia entre estado e Iglesia no puede ser más completa; el Emperador, consagrado por el Papa y salu-

<sup>450</sup> Arquillière (435), 81.

<sup>451</sup> Cf. *ante*, capítulo X, c. 3.

<sup>452</sup> *Sententiae*, III, c. 51, en: Migne, P. L. XXXIII, 723-724. Sobre la gran influencia de San Isidoro de Sevilla, en la cultura medieval, véase la biografía de Fray J. Pérez de Urbel (Barcelona, 2ª ed., 1945) y los estudios isidorianos de C. H. Beeson, en: *Q. und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*, IV, 2 (Munich, 1913).

<sup>453</sup> *Les transformations de la royauté à l'époque carolingienne*, 198-237. Sobre el *sacre* de los reyes de Francia, considerado como un octavo sacramento, véanse también los primeros capítulos de M. Bloch, *Les rois thaumaturges* (1924) y el reciente estudio de P. E. Schramm, *Der König von Frankreich* (Weimar, 1939).

<sup>454</sup> Cf. *ante*, capítulo III, c. 1; nota 45.

<sup>455</sup> Cf. una carta de Alcuino, amigo y biógrafo del Emperador, publicada por G. Waitz en su *Deutsche Verfassungsgeschichte*, II, 182 y reimpressa en Bryce (3), 96, nota k.

dado como la espada de la Iglesia, interviene por igual —y sin hacer distinciones— en asuntos seculares y eclesiásticos. Pero la peculiar débil posición del Papado en esta época (acosado por lombardos, árabes y bizantinos) <sup>456</sup> hace que esta transparencia entre lo eclesiástico y lo temporal se incline en favor del más fuerte (políticamente hablando) de las dos grandes autoridades. El estado carolingio, consagrado por el Papado, es colocado dentro de la Iglesia; pero el Emperador queda entronizado, en virtud de su propio poder, sobre el todo, y de esta manera resuelve la transparencia entre estado e Iglesia en favor propio, situación de privilegio de que sus débiles sucesores no gozaron más. La balanza Iglesia-estado, una vez enmarcada dentro del neo-agustinismo, se inclinará siempre del lado del más poderoso: hacia el lado secular con Carlomagno, verdadero *rex Ecclesiae*; hacia el eclesiástico con los grandes Papas de la reforma gregoriana.

Bajo el gobierno personal de Carlomagno, la Iglesia y el estado no son concebidos sino dentro de una sola idea. Carlomagno es quien preside este vasto sistema unitario que él mismo ha creado, y el cual pretende ser una realización de la *Civitas Dei* agustiniana <sup>457</sup>; *respublica* y *ecclesia* en un todo. Un conde y un obispo van como *missi dominici*, en una sola persona moral, visitando el Imperio y regulándolo en su vida eclesiástica y secular en nombre del Emperador. La "carta constitucional" del Imperio, la capitular del año 802, regula en confusión neo-agustiniana, sin hacer distingos, asuntos temporales y asuntos eclesiásticos <sup>458</sup>.

4. BAJO LOS DÉBILES herederos de Carlomagno, el trono desciende de la cumbre para colocarse únicamente sobre la esfera del estado, éste ahora ya rodeado, de acuerdo con el neo-agustinismo, con el áura de la Iglesia. En el Imperio de Occidente, penetrado hasta la médula por la fe religiosa, no era ya posible asignar un lugar aparte al Catolicismo. La distinción agustiniana se haya definitivamente borrado y el bien público adquiere ahora el rango de virtud cristiana. El gobierno del estado es entendido por el neo-agustinismo como un "ministerio" confiado al Emperador, del cual éste, en caso de falla, es responsable ante los jueces del pecado, los hombres de la

---

<sup>456</sup> Sobre la crónica de esta época tan difícil en la historia de la Iglesia, en la cual ésta hubo de echar mano, entre otras armas, de la "Donación de Constantino", cf. J. McCabe, *Crisis in the history of the Papacy* (N. Y., 1916), los capítulos respectivos en la historia de *Roma en la Edad Media* de Gregorovius y la primera parte de *The papal monarchy from St. Gregory the Great to Boniface VIII*, de W. Barry; en general, véanse las historias de los Papas de H. K. Mann y otros autores, así como las escuetas pero realistas narraciones del *Liber Pontificalis*.

<sup>457</sup> Cf. E g i n h a r d o, *Vita Karoli Magni*, c. 24.

<sup>458</sup> Véase el texto en: *M. G. H., Leges*, II, 91-99 y en Altmann y Bernheim, 4.

Iglesia, y en primer lugar entre ellos, el Papa. En este Imperio cristianizado, el príncipe prevaricador debe someterse a la preponderancia del sacerdocio <sup>459</sup>; si el príncipe es incapaz de asegurar el bien público, el Papa debe intervenir para remediar el mal <sup>460</sup>. En el año 833 la oportunidad se ofrece para la aplicación en la práctica de la teoría neo-agustiniana. El Papa Gregorio IV interviene en el "campo de la mentira" de Compiègne, *iure proprio*, para salvaguardar la paz de la Iglesia, en ocasión de una división de territorios entre Luis el Piadoso y sus rebeldes hijos. Gregorio IV toma el partido de los hijos y trata a Luis como a un simple miembro de la Iglesia, y no como a un príncipe por encima de ella <sup>461</sup>. El Papa juzga y decide, y el débil Luis, sometiéndose a la decisión pontificia, confiesa sus errores y pecados, así como el haber indignamente ejercido el "ministerio" a él confiado <sup>462</sup>.

En este incidente del año 833, Gregorio IV no entiende el haber dado un paso fuera de su esfera de jurisdicción propia; de hecho, las ideas neo-agustinianas están ya tan en el aire en el siglo IX, que los mismos partidarios de Luis el Piadoso abundan en ellas, y así hablan del "poder ministerial" del príncipe, y de cómo el poder secular se encuentra dentro de la Iglesia como un necesario prolongamiento de la autoridad eclesiástica <sup>463</sup>. De esta manera, la política no es ya, bajo el prisma del neo-agustinismo, sino una aplicación de la moral cristiana, y el derecho regio se encuentra absorbido por el de la Iglesia <sup>464</sup>. La obediencia no es ya entendida como un puro problema político <sup>465</sup> y el enérgico pontífice Nicolás I coloca claramente su autoridad por encima de todas las demás, y reivindica el derecho de juzgar todo mal, lo mismo religioso que político <sup>466</sup>. En todos los anteriores cambios, Iglesia y Estado permanecen incólumes; sólo la posición de la corona ha descendido:

<sup>459</sup> Arquillière (435), 131.

<sup>460</sup> Arquillière (435), 138.

<sup>461</sup> H.-X. Arquillière, "Sur la formation de la 'théocratie' pontificale", en: *Mélanges d'histoire du Moyen Age* (1925). Sobre las circunstancias históricas del episodio de Compiègne, cf. T. Pouzet, *La succession de Charlemagne et le traité de Verdun* (Paris, 1890).

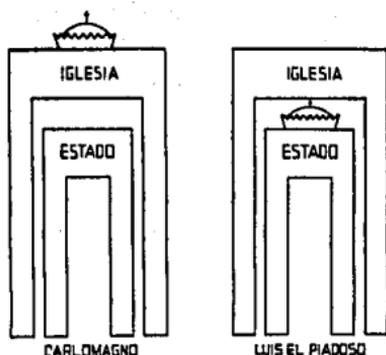
<sup>462</sup> Arquillière (435), 125.

<sup>463</sup> Así entre otros, Jonás de Orléans (cf. la ed. de Reviron, (1930) en su *De-institutiones regia* (cit. por Arquillière (453), 98-103).

<sup>464</sup> Arquillière (453), 104.

<sup>465</sup> Passerin d'Entreves (9), 8-9.

<sup>466</sup> Nicolás I afirma la autoridad papal frente al poder patriarcal (controversia con Focio) y frente al episcopal (controversia con Hincmar de Reims); finalmente, con motivo del divorcio de Lotario II de Lorena, hace triunfar la autoridad pontifi-



5. LA CORRIENTE canonista que, basada en premisas neo-agustinianas, tendía a subordinar completamente el estado a la Iglesia hubiera traído como consecuencia —en caso de haber triunfado rotundamente— la negación de la tradición ortodoxa por una parte, y el fin del Imperio y de todo gobierno secular, por la otra. Pero tal corriente encontró siempre una oposición creciente que acabó por abatirla. De una parte, el poder temporal no cesó de reafirmar, en diversas maneras, su propio origen divino, señalando a Cristo como paradigma de la realeza en tanto que *unus verus rex et rex regis*, e incluso, llegando a negar toda transparencia neo-agustiniana entre Iglesia y estado, haciendo del estado una ramificación autónoma de la realeza divina, sin admitir dentro de él ninguna ingerencia eclesiástica. Corrientes heterodoxas también, como la ya señalada del "Anónimo de York" en el siglo XI<sup>467</sup>, mediante sutiles argucias, dieron al poder real un carácter espiritual, señalando al eclesiástico, en una verdadera reversión de valores, como al verdaderamente temporal. Más adelante veremos también como la pureza del gelasianismo primitivo —y con él la separación entre Iglesia y estado— será restaurada en toda su magnificencia en el siglo XIII, por las grandes mentes ortodoxas de la época, entre ellas Santo Tomás de Aquino y Dante<sup>468</sup>.

Ahora, baste el registrar al existencia de una corriente ortodoxa que representa, en la Edad Media, la respuesta real a la ingerencia de la Iglesia

cia sobre la real. De gran interés resulta, al respecto de las ideas de este gran pontífice respecto de las relaciones entre Iglesia y Estado, leer el ensayo de J. Roy en los *Mélanges d'études d'histoire du moyen âge dédiés à Gabriel Monod* (Paris, 1896), 95-105; cf. también, J. Richterich, *Papst Nikolaus I* (Berne, 1903), y los primeros capítulos de *La Papauté au Moyen Age* de F. Rocquain (Paris, 1881).

<sup>467</sup> Cf. *ante*, capítulo VIII, c. 9, en donde se mantiene en toda la línea la tesis de que los reyes rigen a la Iglesia.

<sup>468</sup> Cf. *infra*, capítulo XV.

en negocios seculares y la desaprobación de la concepción ministerial del poder regio. Para esta tendencia, el poder secular depende de la Iglesia en el mismo grado en que el Papado concibe a la Iglesia dependiente del estado, es decir, en forma ninguna. El poder secular, consagrado por un origen divino directo —ya que San Pablo ha dicho: *non est potestas nisi a Deo*— es enteramente autónomo. El prototipo del gobernante no es ya buscado en Carlomagno, cuya coronación por manos del Papa tiene un tinte peligroso, sino en la Antigüedad hebrea, en la cual las relaciones entre la Divinidad y sus ministros en la tierra se habían mostrado directas e inmediatas. Así, es David, rey de Israel, el ungido del Señor, su *Vicarius* ante el pueblo escogido, quien es escogido por esta tendencia bajo discusión, como el ejemplo clásico de la realeza.

Se origina así una idea de la realeza dependiendo directamente de Dios, que no requiere para su legitimidad de intervención eclesiástica, que ve en el Emperador a un *Vicarius Dei*, como David mismo lo había sido. Este es la tesis sostenida, entre otros, por el autor anónimo del tratado *Rex Pacificus*, tesis que ha sido bautizada por Kantorowicz con el nombre de *Regnum Davidicum* <sup>469</sup>.

La afirmación de los canonistas radicales de que el Papado posee, aun en teoría, una suprema autoridad temporal, es enfáticamente negada por la anterior tendencia <sup>470</sup>. El Papa no posee, afirma Andrés de Isernia, ninguna autoridad temporal, en el Imperio, salvo aquélla que le sea graciosamente cedida por el César <sup>471</sup>. El Emperador es, agrega Martín de Forano, supremo en asuntos seculares y humanos <sup>472</sup> ya que al Imperio, establecido por Dios mismo, se le han encomendado *rerum summa* <sup>473</sup>.

De la misma manera como los canonistas habían tratado de "eclesiasticar" al "estado", ahora estadistas seculares, y a la cabeza de ellos Federico II *stupor mundi* —llamado con justicia el primer gobernante moderno <sup>474</sup>—

<sup>469</sup> E. H. Kantorowicz, *Laudes Regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler Worship* (Berkeley, Calif., 1946).

<sup>470</sup> Sobre los canonistas radicales, especialmente los del siglo XIII, véase el artículo de A. J. Carlyle, en: *Revue historique du droit français et étranger*, V (1926), 591-612.

<sup>471</sup> Al comentar en su *Peregrina* (I, fol. 10) las constituciones del reino de Nápoles.

<sup>472</sup> *De Brachio seu Auxilio implorando per iudicem ecclesiasticum a iudice seculari* (escrito antes de 1261).

<sup>473</sup> *De Regimine civitatum*.

<sup>474</sup> Sobre Federico II la mejor biografía es, sin duda, la de E. H. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite* (Berlín, 1927), traducida al italiano (*Federico II di Svevia*, trad. M. O. Merlo, 2 vols. Milán, 1939) y, recientemente, al inglés. Sobre

divinizan (y no santifican) la persona del *Imperator* para hacer posible —valga la paradoja— la existencia de un estado meramente secular. Para Federico II la santificación del Emperador, por medio de su consagración y coronación a manos del Papa, implica una cierta subordinación y una relación sólo mediata con la Divinidad que son de rechazarse si se considera al Emperador no santo, sino divino como *divus Julius*, a la usanza pagana, en relación directa con Dios, como el mismo David, a quién Federico llama *noster predecessor David rex inclitus Israel* <sup>415</sup>. Así, Federico al coronarse con sus propias manos como rey de Jerusalén, en el curso de su interesante Cruzada de 1228, patentiza ante el mundo el hecho de que él, como *Vicarius Dei*, no necesita de consagración eclesiástica para ser saludado como rey <sup>416</sup>.

No fué Federico II el primero en dar este paso de tanta trascendencia. Ya el Emperador Constantino se había autotitulado *Vicarius Dei, deuterótheos y episcopus episcoporum* al presidir, en Nicea, el primer Concilio ecuménico de la Iglesia Cristiana <sup>417</sup>. Constantino el Grande y sus sucesores cristianos, los Emperadores bizantinos, se consideraban, dentro de las corrientes filosóficas helenístico-cristianas, como teomímesis, como anti-tipos de Cristo sobre la tierra, en virtud de ser cada uno de ellos un *Christomimethes*. Pero es Federico II, dentro de la historia del pensamiento político en Occidente, quién ocupa lugar señaladísimo en esta “des-eclesiastificación” del “estado” y “divinización” del Emperador, con el apoyo de la idea del *Regnum Davidicum*. El propósito perseguido, es, desde luego, el de neutralizar las graves intromisiones de la Iglesia dentro de la esfera secular, tal y como las autorizaba el neo-agustinismo. En este respecto es interesante seguir algunos de los pasos del gran Emperador en su organización interna del reino de Sicilia, su patri-

---

Federico II también me he servido de las notas tomadas en clase del curso del mismo Dr. Kantorowicz sobre el siglo XIII (University of California, Spring Semester, 1948).

<sup>415</sup> Cit. por Kohn (24), 89.

<sup>416</sup> Sobre las relaciones entre Federico II y el Papado, véanse, aparte de Kantorowicz (474), el ya algo anticuado aunque en parte aún valioso estudio de T. Frantz, *Der grosse Kampf zwischen Kaisertum und Papstum zur Zeit des Hohenstaufen Friedrich II* (Berlín, 1903), las biografías del Papa Gregorio IX de E. Brem (Heidelberg, 1911) y J. Felten (Friburgo, 1886), del Papa Inocencio IV de P. Deslandres (París, 1907). Sobre la Cruzada de Federico en particular, véanse las ya viejas monografías de E. Kestner (Goettingen, 1873) y R. Röhrich (Berlín, 1872) y el *Journal Asiatique*, VIII (1826), 18-40, 88-110 y 149-169. Las buenas relaciones diplomáticas de Federico II con el culto Sultán Al-Kamil de Egipto, cuyo resultado fué la cesión de Jerusalén a los cristianos, han sido estudiadas por Blochet en un artículo de la *R.H.* LXXX (1902), 51-64.

<sup>417</sup> Sobre Constantino y sus relaciones con la Iglesia Cristiana, Cf. Eusebio de Cesárea y Zahn, *K. der Grosse und die Kirche*.

monio hereditario. Federico II reinstala en vigor el derecho justiniano en su *Liber Augustalis* de 1231; excluye gradualmente a los obispos de la administración de su reino y, teniendo el ejemplo de la Curia papal ante sus ojos, establece para el gobierno de Sicilia una *Magna Curia*. *Divus Fridericus* funda, dentro de su "estado" puramente laico, los sacramentos del Estado. De la misma manera como el Papa es *nec Deus hec homo* (según las palabras de Inocencio III), el Emperador posee también un *character Angelicus*. Si el Papa es el mediador de gracia entre Dios y los hombres el Emperador es, en la misma relación, el mediador de justicia. Federico se llama a sí mismo *templum iustitiae* y reivindica una *plenitudo potestatis* en su administración, calificando de sacrilegio el disputar cualquiera de las decisiones imperiales.

Los jueces del Emperador en Sicilia son llamados *sacerdotes iustitiae* y se sientan en corte con vestimenta casi eclesiástica; cada uno de estos jueces es una *imago Imperatoris*. El ritual de la corte imperial reproduce al ceremonial de la misa y en él, la genuflexión ante el Emperador toma el lugar de la adoración ante el altar; la similitud entre ambos ceremoniales es tan sorprendente que aun cuando el Emperador pronuncia el "divino misterio de la justicia" se suenan las campanillas para subrayar la majestad del momento. Federico II trata, en todos sus actos, de alcanzar una identificación con la Divinidad, pero ello fuera del aparato de la Iglesia.

También los *reges particulares* del Medioevo sostienen, aun cuando con menor énfasis, dada su lejanía del Papado, principios semejantes que pueden ser brevemente sintetizados. Las Asisias de Jerusalén establecen que el rey de Jerusalén *tiene* su reino directamente de Dios <sup>478</sup>. En las Siete Partidas se puede leer como el rey de Castilla y León no reconoce superior en asuntos temporales; y, por último, los *Établissements de Saint Louis* afirman categóricamente que a nadie se puede apelar de una decisión del tribunal regio ya que el rey de Francia no debe su reino a nadie sino a Dios y a sí mismo <sup>479</sup>.

La controversia, traída a la palestra por el dualismo neo-agustiniano, entre Iglesia y "estado" en la Edad Media era ya, por lo tanto, inevitable. El choque de las opiniones y el rumbo de la discusión se orientan hacia el argüir, por tanto, cuál de los dos poderes es visible a través de cuál y cuál de los dos viene a representar, en última instancia, a la *Civitas Dei* agustiniana.

---

<sup>478</sup> c. 6.

<sup>479</sup> ed. Viollet le Duc, I, 83.

## CAPÍTULO XII

### DE LITE IUDICATU MUNDI

1. La Iglesia o el Imperio, ¿cuál es visible a través de cuál? El origen de la controversia con la lucha de las Investiduras. 2. La Iglesia, el verdadero *regnum*. 3. El Papa, *iudex ordinarius omnium*. 4. Cesaropapismo. 5. *Papa versus Imperator*. 6. El Imperio, la *Civitas Dei*.

1. LA LUCHA entre Imperio y Papado en la Edad Media viene a ser, en última instancia, una controversia para determinar hasta que punto cada una de estas instituciones universales, encarna visiblemente la *Civitas Dei* neo-agustiniana <sup>480</sup>, y dado que tal reivindicación es mantenida por ambas, tal punto de vista conduce inevitablemente al gran conflicto de determinar, dentro del dualismo neo-agustiniano <sup>481</sup>, cuál es visible a través de cuál, el Papado a través del Imperio o el Imperio a través del Papado. Cada una de las dignidades ecuménicas —y en especial el Papado— se considerará a sí misma a exclusión de la otra, como de origen divino inmediato y tenderá a justificar la existencia de la opuesta dignidad sólo en tanto ésta se muestre idónea para la plasmación (en la otra esfera) de sus propios postulados. Como la esencia en la que se manifiesta la superioridad de toda potestad es, en la Edad Media, el poder de juzgar <sup>482</sup>, la controversia papal-imperial se desenvuelve en torno del saber en qué lado ha de quedar el tribunal supremo del mundo.

El primer gran choque medieval entre Imperio y Papado data de la querrela de las Investiduras (que en realidad no forma sino un aspecto de la querrela entre *Sacerdotium e Imperium*) y la declaración de guerra, por

<sup>480</sup> Cf. *ante*, capítulo XI.

<sup>481</sup> Cf. *ante*, capítulo X.

<sup>482</sup> Cf. *ante*, capítulo VII.

así decirlo, la constituye la célebre bula que el 8 de diciembre de 1075 dirigió el Papa Gregorio VII al Emperador Enrique IV, su contrincante <sup>483</sup>. Frente al césaropapismo de los Emperadores germánicos, y frente a sus repetidos abusos en la cuestión de la investidura laica, Gregorio recuerda al Emperador, en éste célebre documento, la majestad de la primacía romana, no sólo sobre todos los obispos, sino aún sobre los príncipes laicos. Nadie, no importa cuan alto se encuentre, queda exceptuado del poder de atar y desatar que Cristo confió a San Pedro, y que el Papa ejerce, como sucesor que es del Príncipe de los Apóstoles. San Pedro, por mandato divino también, tuvo a su cargo la cuida del rebaño del Señor, dentro del cual cuenta el Emperador mismo, si el Emperador es, como lo pretende, un buen cristiano. Como cristiano, el Emperador debe obediencia a la silla apostólica de Roma. Tal es, en resumen, la lección religioso-política de Hildebrando.

Las circunstancias históricas de los siguientes episodios de la querrela de las Investiduras son demasiado conocidos para que haya necesidad de seguirlos en detalle <sup>484</sup>. Sólo es importante aquí señalar el influjo que la transparencia entre las dos esferas y el dualismo creado por el neo-agustinismo —revisado en capítulos anteriores <sup>485</sup>— tiene en las concepciones gregorianas sobre el gobierno sacerdotal. La doctrina de Gregorio, en su visualización del Imperio a través del Papado no es, en verdad, una innovación; si es, sin embargo, algo cortante y revolucionario: mantiene Gregorio una posición clara, firme y categórica frente al Imperio en un problema que hasta entonces, debido a la casi continua preponderancia del poder laico sobre el eclesiástico, no había sido definido de una manera enérgica. La bula gregoriana de 1085 hace inevitable una lucha entre Papado e Imperio, cuyo siguiente paso revolucionario —y lógico por demás— será la deposición del Emperador por manos del Papa, acción que no encuentra precedente en la historia del Cristianismo medieval y acto que es posible sólo dentro de los postulados del neo-agustinismo <sup>486</sup>. En ningún otro momento queda más clara la tesis de que el Imperio sólo lo es a través de la Iglesia; la autonomía agustiniana del estado ha quedado borrada.

<sup>483</sup> *Greg. VII. Registrum*, III, 9 (ed. Gaspar, 261-263; ed. Jaffé, 216-218; Migne, P. L. CXLVIII, 438-9).

<sup>484</sup> Para una exposición sumaria de la querrela de las Investigaciones véase el capítulo III de la *Feudal Germany* de Thompson; las referencias bibliográficas de las notas llevarán más adelante cualquier investigación. Asimismo, véase el tercer volumen de la *Kirchengeschichte Deutschlands* de A. Hauck y el vol. I (p. 380 ss.) de la *Catholic Church and Christian State* del Cardenal Hergenroether.

<sup>485</sup> Cf. *ante*, capítulos VIII, IX, X y XI.

<sup>486</sup> Véase la opinión de Fliche, *La Réforme grégorienne* (86), 275-316.

La huella tan importante que la controversia de las Investiduras dejó en la historia del pensamiento político medieval, queda patentizada, entre otros fenómenos, en la aparición de gran número de escritos apologeticos e impugnatorios, papalistas e imperialistas <sup>487</sup>.

2. FORTALECIDOS por la doctrina expresada por el Príncipe de los Apóstoles de que se debe obedecer a Dios antes que a los hombres <sup>488</sup> y ya que el poder espiritual es por naturaleza superior al temporal, los gregorianos de todas las épocas elaboran dos ideas de gran importancia: la primera es que el sacerdocio viene a representar en la *Ecclesia* el alma, mientras que el poder secular sólo figura el cuerpo <sup>489</sup>; la segunda, que la Iglesia es en sí un verdadero *regnum*, la encarnación misma de la *Civitas Dei* agustiniana. Los escritores papalistas de fines del siglo XI y principios del siguiente, preocupados en su mayoría sólo de justificar la deposición de Enrique IV no exponen siquiera su propia concepción sobre lo que debe ser el poder temporal <sup>490</sup>.

La Edad Media, tan dada a símiles y alegorías, de valor más real como medios de persuasión entonces que cualquiera de nuestros modernos argumentos científicos hoy día, echa mano de la famosa comparación de las dos dignidades universales con el sol y la luna, de los cuales el Papado, mayor en dignidad, es el sol cuya luz nutre al Imperio. Así lo entiende y lo expresa el mismo Gregorio VII en 1080 en una carta escrita a Guillermo el Conquistador: "De la misma manera que... Dios ha dispuesto... el sol y la luna... ha dado también (al hombre) la dignidad apostólica y la dignidad real" <sup>491</sup>.

Inocencio III, el *pape soleil*, puntualiza aún más la doctrina gregoriana poco después de su accesión al trono pontificio, en 1198: "En igual forma como Dios, Creador del Universo, estableció dos luminarias en el firmamento

<sup>487</sup> McIlwain ha calculado el número de tales escritos en 115, de los cuales alrededor de la mitad fueron escritos entre 1085 y 1112, es decir, en la época de mayor intensidad en la querrela de las Investiduras (*op. cit.* (18), 202).

<sup>488</sup> *Actas*, V, 29.

<sup>489</sup> Así, el Cardenal Humberto afirma: *Sacerdotium in praesenti Ecclesia assimilare animae, regnum autem corpori*, y agrega: *Ex quibus sicut praeminet anima et praecipit corpori sic sacerdotalis dignitatis regali* (*Adversus simoniacos*, III, 21, en: *M. G. H., Libelli de lite*, I, 225; Migne, P. L. CXLIII, 1175).

<sup>490</sup> Entre otros: Bernoldo de Constanza (en: *M. G. H., Libelli de lite*, I, 1-168), Gebhardo de Salzburgo (*Epistola ad venerabilem Heremannum, Mediomaticae sedis antistitem*, *ibid.*, I, 262) y Bernardo de Constanza (*Liber canonum contra Heinricum quartum*, *ibid.*, I, 471-516). Cf. A. Fliche, "Les théories germaniques" (340), 41.

<sup>491</sup> 8 de mayo de 1080: *Reg.*, XXV (ed. Caspar, 505-6; ed. Jaffé 419; Migne, P. L. CXLVIII, 568-9). La alegoría de Gregorio VII fué dictada por las circuns-

de los cielos, la mayor para alumbrar el día, la menor para alumbrar la noche, así estableció dos signidades en el firmamento de la Iglesia Universal... la mayor para gobernar el día, esto es, las almas, y la menor para gobernar la noche, o sea los cuerpos. Esas dignidades son la autoridad papal y el poder real. Y de la misma manera como la luna recibe su luz del sol, a quien es inferior en calidad, cantidad, posición y efecto, el poder real recibe de la autoridad papal el esplendor de su dignidad"<sup>492</sup>. El canonista *Hostiensis*<sup>493</sup> afirma que, aun cuando ambas dignidades fueron establecidas por Dios, la pontificia lo fué más inmediatamente y es, por lo tanto, mayor en dignidad; en consecuencia, puede juzgar a la dignidad imperial. La diferencia consiste, agrega el *Hostiensis* dentro de la línea tradicional de argumentación, la misma que media entre el sol y la luna; de esta conclusión, infiere, como se verá más tarde, principios derogatorios para el Imperio, tales como el considerarlo vasallo de la Iglesia y al Emperador como mero oficial o vicario del Papa<sup>494</sup>.

3. SIENDO EL PAPA superior en dignidad, puede juzgar al Emperador, a los reyes particulares y, en suma, a toda la Humanidad sin excepción. El Pontífice Máximo es, ante los ojos del gran canonista Sinibaldo de Fieschi (más tarde, Inocencio IV), el *iudex ordinarius omnium*<sup>495</sup>. Inocencio III ha afirmado: *Nos... supra principes sedere voluit et de principibus iudi-*

---

tancias apremiantes del momento; años atrás, en 1073, antes del estallido del conflicto, el mismo Gregorio había comparado el *Sacerdotium* y el *Imperium* a los dos ojos del cuerpo humano (*Reg.*, I, 19). Sobre la razón de la carta a Guillermo, cf. Freeman, *Norman Conquest*, IV, 431, y especialmente a Z. N. Brooke, "Pope Gregory VII's demand for Fealty from William the Conqueror", en: *E. H. R.*, XXVI (1911), 234.

<sup>492</sup> Inocencio III en una carta al Prior Acerbius y al clero de Toscana (Migne, *P. L.*, CXIV, 377) (*Decretalia*, 1.33.6 (*Inn. III*) n. 1). Dante, en *De Monarchia* argumentará más tarde en contra de la validez absoluta de este símil, afirmando que la luna puede eclipsar la luz del sol, mientras que el sol no puede eclipsar la de la luna, lo cual después de todo, es cierto. Las *plaisanteries* de Juan de París sobre la misma metáfora son muy divertidas: sugiere el escritor una serie de hipótesis matemáticas sobre las respectivas magnitudes de ambos astros y, correspondientemente, el Papa es 47 veces más grande que el Emperador según el cálculo más moderado; pero otros cálculos lo hacen nada menos que 7744 y media veces superior en magnitud a su rival (Cf. Poole (335), 229 y nota 8).

<sup>493</sup> *Summa Decretalium*, I, 15, i, 40.

<sup>494</sup> Cf. *infra*, c. 5.

<sup>495</sup> *Apparatus ad quinque libros decretalium*, II, 2, 17; cf. *ante*, capítulo VII, c. 3 y c. 4, y nota 283.

*care*<sup>498</sup>; *decernere de peccato ad nos pertinet sine dubitatione censura*<sup>499</sup>. Para Agustín Triunfo nadie puede escapar a la potestad judicial del Vicario de Cristo.

La intervención papal en el juzgar se justifica, ante los ojos de los canonistas, por razón del pecado que aparece en casi todas las controversias. El Papa puede intervenir en todos los negocios, *ratione peccati*<sup>498</sup>, en virtud, por ejemplo, de juramentos no cumplidos y en todas aquellas causas en las cuales aparezcan defectos de justicia, o se acuse un quebranto de la paz<sup>499</sup>. Aún más: para la corriente extrema, la Iglesia puede y debe intervenir en todos los casos de injusticia sin distinción, *indistincte ubi iniuria sibi denuntiatur*<sup>500</sup>.

Tales doctrinas, en rigor, venían a restringir y, virtualmente, a aniquilar la esfera del estado y con ello, al gelasianismo ortodoxo. Porque escasamente quedaría materia en la cual el Papa, *ratione peccati*, no pudiera juzgar en última y definitiva instancia. La transparencia entre ambas esferas es aquí más patente que en ninguna otra parte, transparencia que se torna tanto más peligrosa cuanto que el agustinismo político tiende a enmarcarla dentro de la vieja dualidad del Bien y del Mal<sup>501</sup>. No queda para el estado, después de que la Iglesia ha sido identificada como la *Civitas Dei*, sino el ser la ciudad terrena, la *Civitas diaboli*<sup>502</sup>.

4. DADA LA TOTALIDAD de la transparencia entre Iglesia y estado, entendida así por canonistas radicales, el Papa viene a presidir lo mismo sobre la Iglesia que sobre el Imperio. Espíritus radicales interpretan las palabras que Cristo dirigió a Pedro: "todo lo que atares en la tierra quedará atado en el cielo", como significando la plenitud del señorío con que el Señor in-

<sup>498</sup> *Ep.*, II, 197 (Migne, P. L., CCXIV, 74).

<sup>499</sup> *Inn. III Decretal.*, II, 1, 13.

<sup>500</sup> Odofridus, *Comm. ad Cod.*, I, 1.

<sup>501</sup> Hostiensis, *Comm.*, II, 1, 13, i. En el mismo sentido: Godofredo de Trano, Bonaguida de Arezzo, Guillermo Durand y otros canonistas contemporáneos, revisados por Carlyle, V (68), 355 ss.

<sup>502</sup> Argumento basado en S. Mat., XVIII, 17; cf. Rivière (34), 175. Belarmino califica a esta intervención papal, *potestas indirecta in temporalia regum*, pero ello, claro está, en tiempos modernos.

<sup>503</sup> Cf. *anté*, capítulo X in fine.

<sup>504</sup> Alvarus Pelagius, escritor papalista del siglo XIV, aún cuando no llega a esta conclusión, bordea en ella: *De Planctu Ecclesias*, I, art. lxi; fol. liii, lv a, ed. de 1517.

vistió al príncipe de los Apóstoles <sup>503</sup>. De igual manera, el sucesor de San Pedro es visto como el monarca universal del pueblo cristiano, monarca *de iure* del mundo entero, *universalis monarcha totius populi Christiani et de iure totius mundi*, con jurisdicción plena sobre toda materia, lo mismo temporal que espiritual, si bien es cierto que para los negocios en la esfera temporal delega su poder en el Emperador, hijo, *advocatus* y defensor de la Iglesia <sup>504</sup>.

El Cesaropapismo implicado en las anteriores doctrinas radicales, que entregan ambas espadas en manos del Supremo Pontífice, destruye al gelasianismo ortodoxo <sup>505</sup>. La separación de ambas esferas, aún en el ámbito meramente doctrinal, es ya imposible. La transparencia de lo espiritual y de lo temporal es ya límpida, y gracias al agustinismo político, tal transparencia, visible a través del problema del Bien y del Mal, viene a inclinarse en favor de la Iglesia. Visto así el problema de las relaciones entre ambos poderes, el estado sólo tiene existencia en tanto se encuentre dentro de la Iglesia. Propiamente se puede hablar que el Imperio no es sino un beneficio —en sentido feudal— que los Emperadores reciben de manos del Papa <sup>506</sup>; el Sumo Pontífice puede afirmar, como lo hizo Clemente V en la bula *Pastoralis*, la supremacía de la Sede Apostólica sobre el Imperio, y correspondientemente, ya que el Emperador ha quedado reducido a la categoría de mero Vicario u *officialis* de la Sede romana, puede exceptuar de la supremacía imperial a cuantas naciones le plazca <sup>507</sup>. El canonista *Hostiensis*, autor de esta última

---

<sup>503</sup> Así: Tolomeo de Lucca en su *De Regimine Principum*, del Lib. II en adelante. Santo Tomás, más prudente que Tolomeo acepta el derecho que la Iglesia posee para excomulgar príncipes a cambio de ciertas ofensas, pero no entiende incluido en este derecho el que la Iglesia posea potestad plena en asuntos temporales; cf. Carlyle, V (68), 342-350. Sobre el regreso al gelasianismo que Santo Tomás representa, cf. *infra*, capítulo XV.

<sup>504</sup> Alvarus Pelagius, *De Planctu Ecclesiae*, I, 37 y 13. Inocencio IV comentando una Decretal de Inocencio III, da a entender que el Emperador no es sino un vasallo papal; cf. Carlyle, V (68), 321.

<sup>505</sup> Carlyle, IV (92), discute a varios escritores cuyos principios niegan el gelasianismo y entre ellos a Honorio de Augsburgo, Plácido de Nonantula y Pancapalea (pp. 392-393).

<sup>506</sup> Así se entendió en el célebre episodio de Besançon el uso que de la voz *beneficium* hizo el Papa Adriano IV en su carta dirigida a Barbarroja, fechada el 20 de septiembre de 1157 y entregada, en medio de la indignación de la nobleza alemana, por el Legado Ronaldo Bandinelli (Doeberl, *Monumenta Germaniae Selecta*, IV, 104-115). La carta papal fué interpretada en el sentido de que el Papa afirmaba que el Imperio no era sino uno de los muchos beneficios (*beneficia*) que Barbarroja podía recibir del solio pontificio. Sobre este incidente véase: H. Schroers, *Untersuchungen zu dem Streite Kaiser Friedrichs I. mit Papst Hadrian IV.* (Berlín, 1916).

<sup>507</sup> Bula *Pastoralis* del 14 de marzo de 1314 (Baudrillart (370), 215).

afirmación, opina que el Papa puede deponer al Emperador y la basa en el hecho de que fué la Iglesia quien transfirió el Imperio de los griegos a los germanos; además, en el caso en que el trono imperial se encuentre vacante y los electores no se pongan de acuerdo sobre un candidato, o bien, se desentendan de la elección, compete al Sumo Pontífice elegir al depositario de la dignidad imperial; si se presentan varios candidatos y los electores, divididos en grupos, eligen a dos o más de entre ellos, el Papa determinará cual de todos es el legítimo Emperador. Aun en el caso en que se haya electo un sólo Emperador, si éste es contumaz el Papa puede en su ausencia despachar los asuntos seculares <sup>508</sup>.

Esta antítesis Papa-Emperador es agudizada aún más por la presión de elementos externos, tales como la cabeza suprema y única que la jerarquía y la teoría feudales de la Edad Media requieren para corona de su edificio <sup>509</sup>. La Europa feudal poseía dos supremos jefes, los cuales al principio se habían encontrado en situación de interdependencia; en teoría era necesario que la supremacía quedara con uno solo de ellos, con el Papa o con el Emperador. Un cuerpo con dos cabezas resulta monstruoso para el "sistema" feudal. También, por otro lado, el goticismo del siglo XIII que tendía a construir y a hacer entrar todo dentro de un sistema orgánico y coherente (i.e. el Escolasticismo), requiere un solo principio, ya sea intelectual, ya sea material. En esta fuerte tendencia del siglo XIII, el siglo de síntesis medieval, de encontrar un pináculo a todo, es en donde debemos colocar a la célebre bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII que, aun cuando promulgada en 1302, es el producto más genuino del espíritu del siglo precedente <sup>510</sup>. Bonifacio

<sup>508</sup> *In Decretalium Libris Commentarii*, I, 15, i, 40.

<sup>509</sup> Cf. *ante*, capítulo III, especialmente c. 4.

<sup>510</sup> También la *Commedia* de Dante, producto típico del alto gótico del siglo XIII fué publicada a principios del siglo siguiente. En la bula *Unam Sanctam* (cf. *Revue des Questions Historiques*, Julio 1889, 255) Bonifacio VIII mantiene primariamente la tesis de que es necesario para la salvación de todos el someterse a la autoridad del Pontífice romano. Bonifacio no niega el origen divino del poder real: *Quadraginta anni sunt quod nos sumus experti in iure et scimus quod duae sunt potestates ordinatae a Deo* (Dupuy, *Histoire du différend*, 77) ni expone tampoco una tesis revolucionaria en la historia del Papado; sólo expresa una doctrina tradicional en términos tajantes y poco conciliatorios (Woolf, *Bartolus of Sassoferrato* (4), 330) visualizando al "estado" medieval a través de la Iglesia. La situación recuerda la de la bula de Gregorio VII de 1075 mencionada antes (c. 1) que precedió en poco a la deposición de Enrique IV, pero en este caso, el *coup* de Felipe el Hermoso en Anagni frustró una secuela semejante, de tanto mayor importancia si se recuerda que en 1303 el Imperio virtualmente no existía ya, y sólo existía el estado nacional (en este caso, Francia) para oponerse a la instauración de una teocracia universal. Sobre la controversia entre Bonifacio y Felipe IV, cf. J. Rivière, *Le problème de l'église et de*

VIII afirma en esta ocasión —en las premisas de la bula— que el poder temporal debe estar sujeto al espiritual y que en caso de error, éste tiene potestad para juzgar a aquél; si el poder espiritual yerra, sin embargo, sólo a Dios queda el juzgarlo. Aquí, en las postrimerías del Papado Medieval, queda la última rotunda afirmación de que el Sumo Pontífice es el *iudex ordinarius* del Emperador y del orbe entero <sup>511</sup>.

5. LOS ESCRITORES canonistas (entre ellos los Papas Inocencio IV y Gregorio IX) han llevado al extremo las anteriores doctrinas. La separación gelasiana de las dos esferas ha dejado en sus escritos virtualmente, de existir. El Papa lo es todo, el Emperador no es sino su Vicario. Vicente de Beauvais, sosteniendo la ya vieja tesis neo-agustiniana del poder "ministerial" del estado <sup>512</sup>, afirma que el Papa puede deponer a los príncipes temporales (sin excluir al Emperador) en casos de incapacidad o negligencia <sup>513</sup>.

La imperialización del Papado <sup>514</sup>, de cauce casi natural, dada la po-

---

*l'état au temps de Philippe le Bel* (Paris, 1926) y los estudios de Ehrmann (Munich, 1896) y de Berchtold (Munich, 1887) sobre la bula *Unam Sanctam*. Sobre el dramático episodio de Anagni, véase a R. Holtzmann, *Wilhelm von Nogaret* (Friburgo, 1898). El índice preparado por P. Fedele en el *Archivio della società di storia patria*, 1921, pp. 311-312 sigue siendo de gran utilidad en conexión con este problema.

<sup>511</sup> La conclusión, no las premisas, es la única parte de la bula *Unam Sanctam* que es materia de fé (Baudrillart, "Des idées..." (370), 220).

<sup>512</sup> Cf. *ante*, capítulo XI, especialmente cc. 2 y 4.

<sup>513</sup> citando una obra llamada *Summa de casibus*.

<sup>514</sup> Cf. L. Weckmann, *Las Bulas Alejandrinas* (53), 216-222; véase el excelente estudio de J. B. Sagmueller, "Die Idee von Kirche als Imperium Romanum im Kanonischen Recht", en: *Theolog. Quartalschr.*, LXXX, 69 ss., R. Lane Poole, "The Imperial influence in the forms of Papal documents", en: *Studies in Chronology and History* (Oxford, 1934), 172-184, así como la información que sobre la etiqueta imperial y la liturgia papal pueda derivarse de la lectura de los dos artículos de A. Alföldi, "Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am roemischen Kaiserhofe" e "Insignien und Tracht der roemischen Kaiser", en: *Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Instituts von Rom*, vols. 49 (1934) y 50 (1935). Entre las "herencias" imperiales del Papado merecen ser mencionadas: el uso de las *basilicae* (originalmente, palacios del *basileus*) para el "culto imperial del Señor", la tiara papal, la costumbre de besar la sandalia papal, reminiscencia de la *adoratio purpurae* (cf. *infra*, nota 515), la creación del altar en la Iglesia en el lugar reservada a la mesa de los jueces en la antigua basilica; el uso de las velas en el altar, derivado del antiguo privilegio imperial del fuego; la adopción de la voz *misa*, derivada de la fórmula palatina *ite missa est*, pronunciada antaño por el *silentarius* o maestre de ceremonias imperial para dar por terminada la audiencia del Emperador; la adopción de otras voces, igualmente imperiales, por el Papado, tales como *rotae*, *consistorium*, etc.; el uso de la canopia imperial como *ciborium* en las Iglesias; las procesiones o

sición romana del sucesor de San Pedro, es acelerada por la lucha de las Investiduras como un arma más contra Enrique IV y subrayada, entre otros documentos, por el *Dictatus Papae* de Gregorio VII <sup>515</sup>. En el siglo XII el Papa aparece más y más, ante los ojos de los canonistas radicales y, hasta cierto punto también, del mundo, como el verdadero o virtual Emperador. Dos *summae* de ese siglo lo califican claramente como tal: la *Summa Parisiensis* afirma que el Emperador no es sino el Vicario del Papa y que éste es el *verus Imperator* <sup>516</sup>; en la *Summa Coloniensis* se lee: *Cum papa super Imperatorem, immo ipse verus Imperator sit* <sup>517</sup>. Enrique de Cremona, en el siglo XIII, no hace sino adelantar esta doctrina un paso más al afirmar sofisticadamente: *Christus est rector in republica; papa est Christi Vicarius... ergo papa est rector reipublicae etiam in temporalibus* <sup>518</sup>. De esta manera se ha llegado a ahogar al gelasianismo. Bonifacio VIII pudo permitirse, tal y como ha sido registrado por cronistas contemporáneos, en el jubileo del año 1300 —que marca el clímax y precede en poco al derrocamiento del

---

*pompae*, reanudadas por los Papas; la creación de reyes (*rex datus*), privilegio imperial, asumido por el Papado desde los tiempos de Silvestre II; el estandarte papal, el *vexillum sancti Petri*, como continuación de la bandera imperial; el nombramiento de notarios por el Papa; el uso de *pedimentum*, de incienso y de campanillas en la arquitectura y en la liturgia eclesiásticas; la asunción de la púrpura imperial como color pontificio, etc., etc.

<sup>515</sup> Cánón 8: *Quod solus (Romanus pontifex) possit uti imperialibus insigniis*. Cánón 9: *Quod solius papae pedes omnes principes deosculentur*, basados ambos, sin duda, en la "Donación de Constantino". Sobre el origen imperial de la costumbre de besar la sandalia papal, cf. W. T. Avery, "The Adoratio Purpurae and the importance of the Imperial Purple in the 4th Century", en: *Memoirs of the American Academy in Rome*, XVII (1940), 66-80. Sobre la autenticidad del *Dictatus Papae*, cf. W. Peitz, "Das Originalregister Gregors VII. im Vatikanischen Archiv (*Reg. Vat. 2*) nebst Beiträgen zur Kenntnis der Originalregister Inozenz' III. und Honorius III. (*Reg. Vat. 4-11*)", en: *Kais. Akad. d. Wissensch. Sitzungs. (philos.—hist. Klasse)*, Viena, CLXV, 5. Fliche, (*La Réforme grégorienne* (86), 263 ss.) y Doellinger (*Papstfabeln*) han aceptado también el carácter genuino de este documento.

<sup>516</sup> ed. F. Schulte (en: *Phil.—Hist. Klasse*, LXIV, (1870), 132): *Ipsa (Papa) ut verus Imperator, est Imperator vicarius eius*.

<sup>517</sup> *Ibidem*, p. 111, Gervasio de Tilbury llama también al Papa (Inocencio III) *verus Imperator: ...papa solus insignia ferat imperialia, et imperator Romanus nomen imperiale teneat sub vulgaribus aliorum regnum insignibus. Papa dominum urbis et imperialis sedis se monstrat, et imperatore sub nomine dominationis papa minister dicitur, et in temporalibus apostolorum executor hic ille Vicarius Christi et Apostolorum successor nominatur (Otia imperialia, en: M. G. H., SS., XXVII, 378)*.

<sup>518</sup> En el *Rex Pacificus*, p. 665; y Juan de Paris, XII, 122. Lo anterior es una interpretación subjetiva (o más bien, adulteración) de *De Civitate dei*, II, 21, 4.

Papado imperial— el ostentar públicamente la espada y la diadema de Constantino y en proclamar en alta voz a la Cristiandad: *ego sum Caesar, ego Imperator* <sup>519</sup>.

Sin embargo, es necesario el observar que la derrota del gelasianismo se llevó a cabo por una vía indirecta. El Papa llega a ser supremo en asuntos temporales, aún en teoría, no en tanto que *Pontifex Maximus* sino como *verus Imperator*. Ni aun el *verus Imperator* por excelencia, Inocencio III, reivindica suprema autoridad en materias temporales como *Papa*; como tal, posee jurisdicción espiritual ilimitada sobre todos los pueblos y los reinos y también mucho poder (pero no pleno) sobre materias temporales <sup>520</sup>. De cualquier manera, la confusión traída a cabo por los postulados del neo-agustinismo hacen que tal distinción sea eminentemente teórica. Inocencio III mismo integra maravillosamente el triple origen de la autoridad pontificia en un solo plano, mediante el común denominador que le proporciona su teoría de la *plenitudo potestatis*. Es muy difícil, y por lo demás inútil, el tratar de precisar cuándo el Pontífice actúa como *Pontifex Maximus*, como *verus Imperator* y, por último, como *Supremo Juez* de la Cristiandad, si en los tres casos sigue siendo el Vicario de Cristo y representa a la Divinidad en su triple atributo de *verus sacerdos, unus rex* y Juez Supremo.

Pero, a pesar de que en el mundo político el Papado no deja de hacer sentir el peso de su autoridad en materias temporales, no mantiene abiertamente, en tanto que institución espiritual, una suprema autoridad en materias temporales. Tal punto de vista fué sostenido sólo por algunos canonistas y escritores radicales como *Hostiensis* y Guillermo Durand, Vicente de Beauvais, Tolomeo de Lucca y otros <sup>521</sup>; sintomático es, por lo demás, el hecho que dentro de la misma escuela pueden incluirse a dos canonistas distinguidos, el cardenal Ugolino y Sinibaldo de Fieschi, más tarde respectivamente Gregorio IX e Inocencio IV. Y aún cuando la confusión y subordinación de la esfera temporal a la espiritual (en tanto que esferas teóricas) no fué nunca proclamada dogmáticamente, de hecho el neo-agustinismo había oscurecido peligrosamente la prístina claridad de la ortodoxia gelasiana.

6. FRENTE a esta tendencia que, *de facto*, tendía a visualizar al "estado" a través de la Iglesia, tenemos en la Edad Media la tendencia contraria que afirma que es el Imperio, y no la Iglesia, la verdadera *civitas Dei*. Sin

<sup>519</sup> Cf. Bryce (3), 106, 215 n., 243.

<sup>520</sup> Cf. en Carlyle, V (68), 158, la referencia a una alocución de Inocencio III dirigida al cónsul y al pueblo de Iesi.

<sup>521</sup> Cf. Carlyle, IV (92), 394 ss.

embargo, tal teoría elaborada ya dentro del período neo-agustiniano, y sólo como una reacción frente a la doctrina pontifical, no logra mantenerse. El Sacro Imperio, por su propia constitución, dice Figgis, tenía por mira primera el identificarse con la Ciudad de Dios de San Agustín <sup>522</sup> y, al menos hasta el Concordato de Worms, proveyó ambas espadas, la espiritual y la temporal, en todos sus órganos administrativos. Con sus pretensiones de universalidad, el Sacro Imperio reclamaba el representar el ideal agustiniano de que todos los cristianos deben formar una sola república <sup>523</sup>.

El Imperio tenía ya la partida perdida desde la introducción del neo-agustinismo. Si bien el Imperio esgrime como argumento la carta apócrifa de Benedicto IX que dejaba en manos del César la elección papal; si bien Barbarroja enfrenta a la *plenitudo potestatis* papal la doctrina romanista imperial, ahora resucitada, del *princeps legibus solutus* <sup>524</sup>; si bien Federico II resucita viejas prerrogativas imperiales como la de convocar Concilios y actúa, de hecho, como *verus Papa*, la lucha era inútil. Rodolfo de Habsburgo, cuya elección fué aprobada por Inocencio IV en el segundo Concilio de Lyon, más interesado en la consolidación de su patrimonio familiar que en la continuación de la vieja idea imperial, abandona las reivindicaciones mantenidas por sus predecesores por más de dos siglos, a cambio del reconocimiento y del apoyo pontificios para su política dinástica.

Rodolfo de Habsburgo reconoce la validez de todas las pretensiones papales sobre Italia y admite, conjuntamente con los príncipes germánicos, que la "Santa Iglesia Romana ha alimentado un especial amor hacia Germania y le ha dado un nombre (i.e. el de *Imperium*) que la coloca por encima de todos los poderes temporales"; Rodolfo no es sino "esa pequeña luminaria (la luna) que brilla en el firmamento de este mundo gracias al reflejo de la luz de esa otra gran luminaria (el sol) que es el Vicario de Cristo" <sup>525</sup>.

<sup>522</sup> *The Political Aspects of St. Augustine's City of God* (400) 85.

<sup>523</sup> *Omnium Christianorum una respublica est* (*De civ. Dei*, XXV, 1).

<sup>524</sup> Rivière (34), 252. Sobre el renacimiento del estudio del derecho romano a fines del siglo XI y durante el siglo siguiente, especialmente en Bologna, cf. H. Fitting, *Die Anfänge der Rechtsschule zu Bologna* (Berlin y Leipzig, 1888); sobre el patronazgo de Federico Barbarroja al estudio del derecho romano en Italia, véase la biografía del Emperador escrita por H. Prutz (Danzig, 1871), el vol. I de H. Simonsfeld, *Jahrbücher des deutschen Reichs unter Friedrich I.*, y el artículo de G. v. Below, en el *H. Z.* (Beiheft 10 Munich, 1927). La máxima *princeps legibus solutus* aplicada en el derecho francés ha sido objeto de un estudio del eminente historiador del derecho A. Esmein, publicado en: *Oxford Essays in Legal History* (ed. de Sir P. Vinogradoff, Oxford, 1913).

<sup>525</sup> *M. G. H., Leges*, II, 421 s. Cf. O. Redlich, *Rudolf von Habsburg: das deutsche Reich nach dem Untergange des alten Kaisertums* (Innsbruck, 1903).

Rodolfo de Habsburgo ha extinguido la idea imperial —aun cuando el Imperio continúa su existencia precaria, como sombra de una grandeza que pudo haber sido, hasta el siglo XIX— al hacer suyo el viejo símil de Gregorio VII y de Inocencio III <sup>526</sup>. Pero la idea de Imperio había ejercido una tal fascinación en la mente de los hombres por tantas generaciones, que la tarea, tras esta prevaricación, hubo de ser continuada años más tarde. Con el Emperador Luis el Bávaro en el siglo XIV tenemos la última gran lucha entre el Imperio medieval y el Papado <sup>527</sup>.

El conflicto entre Luis el Bávaro y el Papa Juan XXII (continuada por los sucesores de éste) presenta marcada diferencia (que será detallada más adelante) frente a las anteriores controversias universales. La lucha entre Gregorio VII y Enrique IV, entre Inocencio III y Otón IV, puede ser colocada dentro de un común marco doctrinal: Papa y Emperador luchan dentro de la *Civitas dei*. Pero graves diferencias doctrinales separan a los nuevos litigantes de sus predecesores; el espíritu de una nueva época y de nuevas ideas está representado ahora, mejor que nadie, por Marsilio de Padua <sup>528</sup> quien toma parte en la lucha del lado imperial. Las antiguas ideas sobre Papado e Imperio universales saltan a la palestra en conjunción con nuevas ideas, (que más adelante serán examinadas en detalle) en virtud de que son de la mayor importancia para el desarrollo del pensamiento político. En esta lucha el Papa Juan XXII una vez más declara el derecho que asiste al Papado para conferir la corona imperial y para administrar el Imperio durante una vacancia <sup>529</sup>. El Emperador por su lado defiende la nítida separación de ambos poderes y declara que la jurisdicción del Imperio y la de la Iglesia son dos cosas distintas y que al Papa no le asiste ningún derecho sobre lo temporal <sup>530</sup>. La causa imperial es esposada por diversos grupos: constitucionalistas como Leopoldo de Bebenburg, franciscanos espirituales como Guillermo de Occam, y por el autor del *Defensor Pacis*, entre otros. El sentimiento nacional alemán reacciona ante esta última manifestación del Papa como *verus Imperator*, y ello tiene como resultados sucesivos, la de-

<sup>526</sup> Cf. ante, c. 2.

<sup>527</sup> Para una exposición sumaria de esta lucha, véase a R. Lodge, *The Close of the Middle Ages* (Londres, 1904), 98-108; C. W. Previté-Orton, *A History of Europe, 1198-1378* (Londres, 1948), 301-7, 339 s. También véase a Schulz, *Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften*, vol. I, 211; y principalmente, el estudio de Doellinger incluido en sus *Studies in European History* (Londres, 1890).

<sup>528</sup> Cf. *infra*, capítulo XVII.

<sup>529</sup> *Vacante Imperio Romano... ad summum pontificem... imperii... iurisdictione regimem et dispositio devolvitur* (Bula *Si fratrum*, del año 1316).

<sup>530</sup> Baudrillart (370), 221.

cisión de la Dieta de Rense y la redacción, más tarde, de la Bula de Oro, que divorcian definitivamente la autoridad imperial de la papal. Los electores germánicos, reunidos en Rense en 1338, declaran que la corona imperial no depende, en manera alguna, de la voluntad del Sumo Pontífice <sup>321</sup>; y la Bula de Oro pasa por alto el nombre mismo del Papa en las diversas regulaciones que establece respecto de las elecciones imperiales y de la administración del Imperio durante la vacancia del trono <sup>322</sup>. El Papado había querido liberarse de la tutela del Imperio desde la época de los papas hildebrandinos. Pero el curso de la historia corre siempre por senderos opuestos: ahora el Imperio se ha liberado también de la tutela del Papado.

---

<sup>321</sup> Altmann und Bernheim, no. 27. Más tarde, en Frankfort, los electores formulan una ley (*licet iuris*, agosto 8 de 1338) para consagrar su decisión de Rense. Cf. "Der Kurverein zu Rense" de K. Boehlbaum, en: *Abh. Göttingen Akad.*, VII, 1903.

<sup>322</sup> El texto de la Bula de Oro puede encontrarse en Altmann y Bernheim, pp. 54-83. Cf. K. Zeumer, *Die Goldene Bulle Kaiser Karls IV.* (2 vols. Weimar, 1908).

## CAPÍTULO XIII

### AUCTORITAS IMPERIAL Y PLENITUDO POTESTATIS PAPAL, UNICAS FORMAS MEDIEVALES DE SOBERANIA

1. La "soberanía" imperial: *auctoritas*. 2. La "soberanía" papal: *plenitudo potestatis*, 3. La *plenitudo potestatis* en Inocencio IV. 4. La *plenitudo potestatis* en los canonistas radicales de los siglos XIII y XIV. 5. La oposición a la *plenitudo potestatis* papal. 6. La *via media*. 7. Conclusiones.

1. HA QUEDADO YA SEÑALADA <sup>533</sup> la especial posición que *de iure* y a veces también *de facto* <sup>534</sup> goza en el Medioevo el Emperador como heredero de los Césares y "señor del mundo"; con la doble base proporcionada por el "sistema" feudal y —especialmente después del siglo XII— por el derecho romano, y con el apoyo de la concepción medieval-cristiana de la unidad del orbe, el trono del Emperador se encuentra colocado por encima de todos los pueblos y naciones de la tierra. El Emperador goza de indisputada primacía entre los gobernantes temporales, a menudo también de aceptada supremacía. Esta posición privilegiada del César cristiano del Medioevo (esta soberanía, pudiera decirse) no es, ni con mucho, absoluta.

El Emperador posee en realidad una autoridad siempre sujeta a deberes y a limitaciones, autoridad que se encuentra condicionada, al menos para muchos autores <sup>535</sup> al cumplimiento de los deberes de su oficio. La

<sup>533</sup> Cf. *ante*, capítulo III.

<sup>534</sup> En el caso, claro está, de los más poderosos entre los Emperadores, *viz.* Carlomagno, Otón el Grande, Enrique VI. Sobre este último y especialmente sobre el programa de su política (*unus mundus, unus Imperator, unus Papa*), véase a Cartellieri, *Heinrich VI. und der Höhepunkt der Staufischen Kaiserpolitik* (Leipzig, 1914) y el artículo de Haller en: *H. Z.*, CXIII (1914), 473-564.

<sup>535</sup> Cf. Gierke (13), 36.

*potestas* del Emperador es una *potestas limitata*. Aun para imperialistas tan tozudos como Guillermo de Occam, el poder del Emperador se encuentra circunscrito no sólo por la *lex divina vel naturalis* sino que sólo le es dable ejercerla en vista de la realización de un bien o de una utilidad comunes <sup>535</sup>.

La idea imperial —a diferencia de la imperialista— no encuentra su base en el poder sino en el Derecho, en el ejercicio de una autoridad por éste consagrada. La potencia imperial es así, como Stengel y Holtzmann lo han mantenido, más que una *potestas* física, una *auctoritas* moral <sup>537</sup>. Como tal, y a pesar de que en el mundo de los hechos la *auctoritas* imperial sea ignorada y también a veces contrariada, sigue existiendo, ya que una realización imperfecta no daña la validez del principio que la ampara. La idea de "Imperio" sigue siendo a través de la Edad Media más fuerte que su propia realización.

El Emperador medieval es pues *dominus mundi* a través del ejercicio jurisdiccional de su *auctoritas* imperial <sup>538</sup>.

2. EN CONTRASTE con la parquedad de las fuentes que han discutido el origen y naturaleza de la *auctoritas* imperial, existe un enorme número de tratadistas (especialmente canonistas radicales) que han definido y defendido la validez de la *plenitudo potestatis* del Sumo Pontífice. La razón de esta diferencia debe buscarse quizá en el hecho de que mientras el Emperador sólo excepcionalmente quiso hacer extensiva su autoridad a la esfera espiritual (al menos, del siglo XII en adelante), el Papado, en la misma época, se mostró inclinado a enfocar el Imperio a través de la Iglesia, gracias a la transparencia que vino a facilitar el neo-agustinismo político.

Aun cuando la paternidad de la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal debe ser atribuida a Inocencio III (y quizá su primera forma a Gregorio VII) <sup>539</sup>, su exponente más claro, enérgico e inflexible, como se verá más

<sup>535</sup> *Dial.* III, tr. 2, l. 2, c. 26-8 y cc. 20, 21-25. Véase también a Nicolás de Cusa, *De Concordantia catholica*, III, 5; y a Gerson, *Opera omnia*, IV, 598-601.

<sup>537</sup> E. E. Stengel, "Kaisertitel und Souveränitätsidee: Studien zur Vorgeschichte des moderner Staatsbegriffs", en: *Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters*, 3 Jahrgang, Heft 1 (Weimar, 1935), *passim*; R. Holtzmann, en un artículo del *H. Z.* (1936-8).

<sup>538</sup> Vitoria, ya en pleno siglo XVI, afirma que aún aquellos quienes atribuyen al Emperador señorío sobre todo el mundo, no sostienen que sea señor en propiedad, sino sólo en jurisdicción (*De Indis*, sec. II, 2).

<sup>539</sup> Gierke (13), nota 131. *Innoc. III* en: Migne, P. I., CCXIV-CCXVII (*Lib. I*, cp. 127; *Lib. VII*, Epp. 1, 405; *Lib. IX*, Epp. 82, 83, 130). *Greg. VII*, I, 55 (Jaffé, *Bibl. rerum. germ.*, vol. 2 de la *Monumenta Gregoriana*, Berlín, 1865).

adelante, es el Papa Inocencio IV. Esta doctrina, conforme a la cual Dios ha investido al Papa con una *plenitudo ecclesiasticae potestatis* (más tarde, con una mera *plenitudo potestatis*) que abarca toda la esfera de poderes eclesiásticos y en la cual todos están, sin exclusión, comprendidos, será extendida sutilmente primero, abiertamente después, hasta incluir bajo ella a la esfera propiamente temporal, para hacer así del Papa la autoridad suprema en el mundo en toda clase de negocios. Canonistas radicales como Guillermo Durand, Vicente de Beauvais, Tolomeo de Lucca, Enrique de Cremona, Egidio Romano, Jacobo de Viterbo, Agustín Triunfo de Ancona y Alvaro Pelayo defenderán enérgicamente esta doctrina en su concepción más amplia, la cual será también sostenida desde el trono pontificio por el Papa Bonifacio VIII.

En la Edad Media todo poder es en sí una unidad incompleta, que deriva su jurisdicción de una potestad superior; en el campo estrictamente feudal este sistema aparece quizá más claro que en los demás <sup>540</sup>; pero lo que es válido en la jerarquía feudal, lo es también en los otros órdenes, en el eclesiástico y en el teológico inclusive, especialmente después de la abierta vigencia del método escolástico. Ya en el siglo XIII todas las ordenaciones buscan afanosamente su lugar en la pirámide de la gran síntesis escolástica. Es entonces cuando la doctrina de la *plenitudo potestatis* recibe su formulación definitiva. Inocencio III había sido cuidadoso en no afirmar una autoridad suprema directa del Papa en materias temporales; Inocencio IV (si bien tan sólo basado en su autoridad como canonista, y no como Pontífice) piensa diferente: ya que todas las cosas, lo mismo en el cielo que en la tierra están colocadas bajo el gobierno divino, todas las cosas terrestres deben quedar bajo la autoridad del Papa, Vicario de Dios, ya sean "espirituales" o "temporales"; en otras palabras, todos los negocios de este mundo forman parte, o bien de la *potestas ordinis* o bien de la *potestas iurisdictionis* del Sumo Pontífice; pues si bien todas las potestades terrenales sólo son parciales y derivadas de otra superior, el Papa es el único que posee una plenitud de jurisdicción, una plenitud de poder (*plenitudo potestatis*) que ejerce, bien sea directamente o bien a través de reyes o de príncipes a quienes se la ha confiado para que sea ejercida, sin embargo, bajo su suprema dirección, *ad nutum et patientiae sacerdotis* <sup>541</sup>.

<sup>540</sup> Cf. *ante*, capítulo III, c. 4 y nota 87 para la "pirámide feudal".

<sup>541</sup> Se recordará aquí de nuevo la "concepción ministerial" de la realeza, tal y como es entendida por el neo-agustinismo (cf. *ante*, cap. XI, c. 4) aun cuando aquí se presenta más radical: el rey no sirve ya a la *iustitia* directamente y es juzgado por ello por la Iglesia, sino que sirve a la *iustitia* de una manera mediata, a través de la Iglesia misma.

3. INOCENCIO III no mantuvo nunca, en tanto que Sumo Pontífice de la Iglesia, la existencia de una autoridad ilimitada del Papa para intervenir en asuntos de la esfera temporal. En uno de sus sermones, Inocencio afirma el haber recibido de la Iglesia una *plenitudo potestatis* sobre negocios espirituales ("...spiritualium plenitudinem...") y una "latitud" (o sea, autoridad, pero no la suprema autoridad) en asuntos temporales ("...latitudinem temporalium...")<sup>542</sup>. Por lo demás, sería superfluo el que el más poderoso de los Papas medievales hubiera reivindicado como Sumo Sacerdote un poder supremo en materias temporales que en gran medida ya la correspondía como *verus Imperator*<sup>543</sup>. Inocencio es, virtualmente, un Emperador, suzerano de media Europa y en realidad no le compete el reivindicar *de iure* para el Papa un poder que no necesita, puesto que *de facto* ya lo posee.

Con el advenimiento de Federico II al trono imperial, el Papado tiene que enfrentarse a una larga y severa lucha contra el Imperio. Es Inocencio IV, el gran rival de Federico, quien formula en términos tajantes, inflexibles y ambiciosos, la doctrina de la *plenitudo potestatis*. La formulación de Inocencio no es, sin embargo, teológica, sino meramente canónica, y se encuentra incluida en su colección de comentarios al derecho canónico. En esta dirección, Inocencio IV va a ser seguido por los canonistas (no teólogos) radicales de los siglos XIII y XIV, en cuyas manos la *plenitudo potestatis* papal es afirmada sin reservas y, prácticamente, sin límites otros que los que pueda señalar el Derecho Natural y a veces ni aún éstos. La invasión de la esfera secular por la espiritual es completa.

El origen de la *plenitudo potestatis* debe ser buscado, según Inocencio IV, en el Vicariado que el Papa ha recibido de manos de Dios. El poder del Papa para hacer cánones se deriva de Cristo mismo, el fundador del *Sacerdotium*; y de la misma manera como Cristo desde la eternidad es el Señor natural, y puede, por Derecho Natural, deponer Emperadores y reyes, su Vicario en la tierra, el Papa, puede hacer lo mismo, máxime si se recuerda cómo la autoridad del Emperador como legislador se deriva no de Dios sino del *populus Romanus*<sup>544</sup>. El poder del Papa para decidir en ta-

<sup>542</sup> Migne, P. L. CCXVII, 665.

<sup>543</sup> Cf. *ante*, cap. XII, sec. 5. Véase a A. Luchaire sobre la supremacía política de Inocencio III: *La Papauté et l'Empire* (1906) y *Les royautés vassales du Saint-Siège* (1908). Flick tiene, en el capítulo XII de su *Rise of the Mediaeval Church*, un breve ensayo sobre Inocencio.

<sup>544</sup> Para mediados del siglo XIII, la *Lex Regia* había sido redescubierta, y había sido utilizada, entre otros, por Cola di Rienzo para establecer un gobierno en Roma a espaldas del Papa; y por Federico II, para establecer una alianza entre el Emperador y el pueblo, dejando al Papa fuera de la organización del estado. Sobre Cristo, como fundador del *Sacerdotium* pero no del *Regnum* es interesante recordar la con-

les cuestiones no es una *potestas* parcial, como lo es toda potestad feudal, sino una *potestas* plena, absoluta. El Papa puede deponer a un monarca negligente o indigno, aun cuando éste no sea, feudalmente hablando, su vasallo, pues para ello se basa en la plenitud de poder que posee como Vicario de Cristo <sup>545</sup>. Como Vicario de Cristo también, el Papa es "superior" a todos los reyes, lo cual implica a la vez un vasallaje de parte del Emperador, quien es al mismo tiempo que Emperador, rey de Germania.

4. EL CAMINO señalado por Inocencio IV (en su capacidad de canonista) es seguido, y ampliado en mucho, por escritores posteriores. Guillermo Durand afirma en su *Speculum iudiciale* que el Papa, en virtud de su *plenitudo potestatis* dirige y juzga todas las cosas, y lo que a él le place tiene fuerza de ley <sup>546</sup>. Al Papa compete el derecho de coronar y confirmar al Emperador, o bien el de invalidar su elección, y en caso de falta grave, aún el de deponerlo ya que, *ex commissione Dei* posee las dos espadas, comprendiendo su jurisdicción *iura caelestis et terreni Imperii*; el Emperador sólo posee el ejercicio (no la propiedad) de la espada temporal <sup>547</sup>. Vicente de Beauvais reconoce el derecho que asiste al Pontífice para deponer a los príncipes en casos de incapacidad o de negligencia <sup>548</sup>.

Tolomeo de Lucca acepta las anteriores doctrinas y les da nueva y más dogmática forma; este canonista interpreta las palabras "lo que atares en la tierra será atado en el cielo" como encerrando la plenitud del señorío que Cristo confió a San Pedro y que éste ha pasado a sus sucesores, los Pontífices romanos. Cuando los Papas actúan para bien de su rebaño —dice

---

cepción heterodoxa del "Anónimo de York" (cf. *ante*, cap. VIII, c. 9) conforme al cual Cristo es "Sacerdote del orden del Melquisedec", es decir *rex iustitias*, lo cual afirma la espiritualidad del *Regnum* y, correspondientemente, la temporalidad del *Sacerdotium*; ya desde siglos atrás Honorio de Autun había dejado entrever una teoría semejante a la de Inocencio IV al afirmar que Cristo estableció el *Sacerdotium*, pero no el *Regnum*, para gobernar la Iglesia, la cual identifica desde luego con la Cristiandad (*Summa gloria*, c. 15, *Libelli Honorii Augustodunensis*, en: *M. G. H., Libelli de lite*, III, 71).

<sup>545</sup> Véase el tratamiento de Inocencio IV en Sabine (8), 272 ss; Carlyle, V (68), 319-324.

<sup>546</sup> I, 51.

<sup>547</sup> I, 1, *De legato*, 6, nos. 50 y 52. Juan XXII en la Bula *Si fratrum* de 1316, afirma: *Vacante Imperio Romano, cum in illo ad saecularem indicem nequeas haberi recursus, ad summum pontificem, cui in persona B. Petri terreni simul et caelestis imperii iura Deus ipse commisit, imperii praedicti iurisdictionis regimen et dispositio devolvitur...*

<sup>548</sup> Vicente de Beauvais cita a una obra llamada *Summa de caribus ap.* Carlyle, V (68), 341.

Tolomeo— su autoridad es suprema sobre la de todas las dominaciones; como representante de Cristo compete al Papa todo poder, lo mismo temporal que espiritual. En el Sumo Pontífice reside la plenitud de todas las gracias, entendiéndose por tal no sólo una plenitud espiritual, sino también una plenitud temporal, ya que lo temporal depende de lo espiritual y de lo eterno; la autoridad de los Vicarios de Cristo es superior a todas las otras <sup>549</sup>. Aún más: el canonista afirma que corresponde al Papa el privilegio de elección del Emperador, y ello por derecho divino (así lo ha querido Cristo) y por derecho natural (toda influencia en el gobierno depende de Cristo) y porque el Papa *nullus recognoscens superiorem*; y porque, de acuerdo con el profeta Jeremías, el Pontífice ha sido establecido sobre las naciones "para arrancar y destruir, para perder y dispersar" <sup>550</sup>. Bonifacio VIII, en víspera de su trágica caída, al reconocer a Alberto de Austria como Emperador, recuerda el viejo símil del sol y la luna, y agrega: así como la luna no posee nada que no reciba del sol, de la misma manera ninguna potestad terrena posee algo que no haya recibido de la eclesiástica; de lo cual concluye que todas las potestades derivan de Cristo, a través de su Vicario, el Papa <sup>551</sup>.

La *plenitudo potestatis* es definida por Egidio Romano como un poder independiente y autogenerador, superior y primario, más elevado aún en asuntos temporales que el poseído por príncipe alguno. Egidio va aún más lejos al afirmar que nadie puede llamarse con justicia "señor" de nada, si no es a través de la Iglesia, es decir si no está regenerado (por el bautismo) y absuelto de sus pecados por ésta <sup>552</sup>, ya que la Iglesia posee un dominio universal (*dominium universale*) sobre todas las cosas, mientras que las otras potestades sólo poseen un dominio particular (*dominium particulare*) sobre las mismas; y las *particularia* están incluidas en las *universalia* <sup>553</sup>. El *dominium superius* de la Iglesia pesa sobre todos los hombres y sobre todas las cosas sin excepción, ya que comporta sobre todas las formas, es decir, la

<sup>549</sup> *De reg. princ.*, III, 10.

<sup>550</sup> *Ibid.*, III, 19. T o l o m e o también afirma que no es permitido apelar de las decisiones del Papa. Esta misma teoría del Papa como *homo spiritalis* (que juzga a todos y no es juzgado por nadie—San Pablo) forma indudablemente la base de la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII.

<sup>551</sup> cit. por Rivière (34), 91.

<sup>552</sup> *De Ecclesiastica potestate*, III, 3. "El que no se encuentra sometido a Dios posee injustamente lo que tiene, y justamente lo pierde" (*Ibid.*, II, 8). Este principio, sostenido por Tolomeo de Lucca quiso ser aplicado en América, como base para despojar "justamente" a los nativos de sus propiedades (cf. P. Leturia, "Las grandes Bulas Misionales de Alejandro VI", en: *Bibliotheca Hispana Missionum*, I, 211).

<sup>553</sup> *Ibid.*, II, 12.

propiedad y la jurisdicción <sup>554</sup>. Egidio llega incluso a afirmar que si bien la *plenitudo potestatis* debe ser ejercida por el Papa "de acuerdo con el derecho positivo" puede ir más allá de éste en asuntos temporales <sup>555</sup>, ya que si bien los jueces "deben juzgar de acuerdo con el derecho" y no "al derecho", esta regla puede hacer excepción del "hacedor" (*conditor*) de las leyes <sup>556</sup>.

El método seguido por Jacabo de Viterbo en su argumentación es distinto de los seguidos por Tolomeo de Lucca y Egidio Romano, y del de los otros canonistas contemporáneos que han tratado el problema de la *plenitudo potestatis*, pero su conclusión es la misma: toda autoridad, temporal, política y espiritual pertenece al Papa <sup>557</sup>. En *Augustinus Triumphus* la doctrina encuentra a uno de sus exponentes más exaltados: en su *De potestate ecclesiastica* acepta al Papa como supremo intérprete y ejecutor de toda ley <sup>558</sup>.

Con Alvaro Pelayo (*Alvarus Pelagius*) la *plenitudo potestatis* llega a su apoteosis: de la misma manera como no es posible señalar límites al poder de Dios, no es tampoco permitido el poner barrera alguna a la autoridad papal <sup>559</sup>. El absolutismo monárquico de los siglos XVII y XVIII bien puede trazar sus orígenes a la teoría medieval de la omnipotencia papal, tal y como la presenta la doctrina de la *plenitudo potestatis*.

5. LA DOCTRINA de la *plenitudo potestatis* papal, tal y como es presentada por Inocencio IV y por los canonistas radicales que siguieron sus huellas, es un producto de los siglos XIII y XIV; se encuentra — casi superfluo el observarlo — en flagrante contradicción con la doctrina ortodoxa gelasiana. El hecho de que la teoría fué presentada únicamente en el campo canónico, y no en el estrictamente doctrinal, es la única excusa de por qué no se le pueda considerar como herética: representa una especie de arrobamiento enfermizo de la omnipotencia eclesiástica. No poca sorpresa hubiera causado esta doctrina de haber sido mantenida en el siglo VIII, como por

<sup>554</sup> *Ibid.*, II, 10.

<sup>555</sup> *Ibid.*, III, 4.

<sup>556</sup> *Ibid.*, III, 8. ... *Tanta potestatis plenitudo, quod eius posse et sine pondere, numero et mensura* (*Ibid.*, III, 9, 12). Sobre *leges condere*, cf. *ante*, cap. VII, c. 3.

<sup>557</sup> Cf. Carlyle, V (68), 416.

<sup>558</sup> Véase espec., I, q. 1, 8, 10-34; II, q. 48-75. Cf. McIlwain (18), 280. La doctrina papal de la *plenitudo potestatis* no es otra cosa para Woolf (*Bartolus* (4), 331) y para Figgis (*Respublica Christiana* (375), 73; *From Gerson to Grotius* (114), 17) que soberanía en el más estricto sentido austiniiano, i. e. soberanía a la vez temporal y espiritual sobre el universo.

<sup>559</sup> *De planetu Ecclesiae*, I, 5-7, 11-12, 52: *Potestas sine numero, pondere et mensura*. . . Cf. Baudrillart ("Des Idecs. . ." (370), 327).

ejemplo en el caso de la deposición del último de los *rois fainéants*, cuando la intervención papal en favor de Pipino el Breve fué justificada sobre la base de constituir una mera declaración: *non deposuit papa, sed disponendum consuluit et depositioni consensit* <sup>560</sup>. Belarmino, regresando a una relativa moderación, afirma que el Papa no posee el mismo derecho para deponer príncipes temporales que para deponer obispos, es decir como *iudex ordinarius*, aun cuando puede hacerlo si es que lo estima necesario para la salvación de las almas <sup>561</sup>.

Poderosos agentes externos, de gran influencia en los siglos XIII y XIV, razones de orden filosófico y teológico, jugaron papel importante en la preparación del andamiaje del oficio de la *plenitudo potestatis* papal. Para Alvaro Pelayo, por ejemplo, esta doctrina se deriva del inescapable principio de la unidad del universo, que él entiende en el sentido de que primariamente existe una Iglesia, y sólo secundariamente, para necesidades externas, el Imperio y los reinos <sup>562</sup>. Figgis considera a la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal, una herencia de las doctrinas de absoluta y universal jurisdicción de la suprema autoridad, tal y como lo entiende el derecho imperial romano. En este sentido, el Papa viene a ser el supremo dispensador del derecho, la fuente de todo honor (incluyendo el honor regio), el supremo juez y árbitro de las naciones <sup>563</sup> lo cual constituye, en última instancia, un efluvio más de la doctrina canonista *Papa verus Imperator* <sup>564</sup>.

Sin embargo, la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal no deja de encontrar puntos de vista contrarios; como resultado lógico de la intromisión de la autoridad eclesiástica en la esfera secular, todas aquellas doctrinas que desde el siglo XII tratan de poner un coto al poder absoluto de la autoridad civil y a justificar la obediencia condicionada y aún la resistencia a la tiranía (i. e. el *Policraticus* de Juan de Salisbury), pretenden una aplicación también en la esfera jurisdiccional del Sumo Pontífice, negando a éste no sólo una supremacía en asuntos temporales sino aún también la supremacía de lo espiritual, asignándole tan sólo una *potestas limitata* dentro de su propia esfera <sup>565</sup>. La intromisión papal en la esfera temporal había sido demasiado violenta para no provocar una violenta reacción: Marsilio de Padua califica a la *plenitudo potestatis* papal de ser "el mayor disturbio

<sup>560</sup> Gierke (13), nota 168.

<sup>561</sup> Brodrick, *The Life and work of the Blessed Robert Francis Bellarmine*, II (Londres, 1928), 264.

<sup>562</sup> Cf. McIlwain (18), 283.

<sup>563</sup> Figgis, *From Gerson to Grotius* (114), 4.

<sup>564</sup> Cf. *ante*, capítulo VII, c. 5.

<sup>565</sup> Cf. Gierke (13), 35-36.

en la paz de la Cristiandad", niega al Papa el menor derecho de intervención en las elecciones imperiales <sup>566</sup> y ataca, en última instancia, la supremacía papal sobre el mundo aun en la esfera eclesiástica. La posición del Papa no es para Marsilio sino una mera presidencia sobre el resto del clero (presidencia que, por otro lado, no ha sido ordenada por Dios) y en modo alguno una supremacía; esta supremacía radica tan sólo en la asamblea de los fieles <sup>567</sup>.

En el siglo XIV, un escritor tan ortodoxo como Vitoria niega que el Papa posea el señorío del mundo en la esfera civil o temporal <sup>568</sup>. El movimiento conciliar del siglo XV, por supuesto, trata de poner un dique al absolutismo papal en la esfera eclesiástica y esta tendencia es recogida por el Galicanismo, vástago francés del movimiento conciliar. El galicano Le Vayer de Boutigny limita la autoridad papal a la esfera de la predicación y de la administración de sacramentos; el Papa no posee una *potestas iurisdictionis*, ya que toda jurisdicción y todo poder han sido puestos por Dios en manos del rey. La Iglesia, comunidad de los fieles, no es un cuerpo político, sino sólo un cuerpo místico; los únicos cuerpos políticos en existencia son el Imperio y los reinos particulares <sup>569</sup>.

6. UNA CORRIENTE moderada, del mismo siglo XIII y del siguiente, aceptando la validez de la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal, le opone sin embargo, limitaciones de principio; sostienen esta tesis, entre otros teólogos y canonistas distinguidos, Onofrido, Martín de Forano, Juan de Viterbo, Andrés de Isernia, Esteban de Tournai, Juan de París y el autor del tratado anónimo *Quaestio in utramque partem* <sup>570</sup>, quienes continúan así prohiendo la doctrina gelasiana que recibirá nuevos destellos con Santo Tomás de Aquino <sup>571</sup>.

El teólogo autor del célebre tratado *Quaestio in utramque partem* ofrece el punto de vista clásico de esta escuela: al aceptar la doctrina de la

---

<sup>566</sup> El Papa reinante, Juan XXII, apoyaba la candidatura de Federico de Habsburgo al trono imperial, frente a la de Luis de Baviera, el protector de Marsilio; cf. R. Moeller, *Ludwig der Bayer und die Kurie im Kampf um das Reich* (Berlín, 1914) y el ensayo de von Doellinger, en *Studies in European History* (Londres, 1890).

<sup>567</sup> Cf. E. Emerton, *The Defensor Pacis of Marsiglio of Padua* (Harvard Theological Studies, VIII, 1920), 67; McIlwain (18), 311-312.

<sup>568</sup> *De Indis*, II, 3.

<sup>569</sup> *Diss. sur l'autorité légitime des rois en matière de regale* (escrita bajo el seudónimo M. L. V. M. D. R.) (Colonia, 1682), cit. por McIlwain (18), 223.

<sup>570</sup> Cf. Carlyle, V (68), capítulo 7: "The Theory of the Temporal Power of the Papacy in the Jurists and the Constitutional Documents of the 13th century".

<sup>571</sup> Cf. *infra*, capítulo XV.

*plenitudo potestatis* lo hace, sin embargo, con grandes reservas. Sólo a Cristo compete una *plena potestas* sobre las almas; de esta plenitud, El ha delegado sólo una parte —la autoridad de atar y desatar— al Papa para ser ejercida en Su nombre; de tal manera que puede decirse que el poder papal se encuentra doblemente limitado, por su origen y por su objeto. Es sólo lícito hablar de una *plenitudo potestatis* papal en la relación entre el Pontífice y los prelados inferiores de la Iglesia, los cuales si se les compara con el Papa, sólo poseen en verdad una jurisdicción limitada <sup>572</sup>.

Santo Tomás de Aquino sostiene en principio *quod potestas secularis subditur spirituali sicut corpus animae* <sup>573</sup>, de lo cual infiere que la jurisdicción papal *ratione peccati* <sup>574</sup> puede intervenir en la esfera temporal pero sólo de una manera indirecta.

7. LA AUCTORITAS imperial y la *plenitudo potestatis* papal son las dos más extensas y más amplias potestades que la Edad Media conoció. Pero, a diferencia de la soberanía estatal moderna, ambas son supra-nacionales y ecuménicas. Por los tintes feudales de que están revestidas, puede llamárseles altas suzeranías <sup>575</sup>. La *auctoritas* imperial es al menos semi-feudal; la *plenitudo potestatis* papal, aunque no de origen feudal, se aplica a relaciones de tipo feudal, tales como aquellas, por ejemplo, que suponen una investidura. La pretendida validez ecuménica de ambas potestades es otro abismo que las separa de nuestro moderno concepto de soberanía; ninguna de las dos admite teóricamente la existencia de otra alta suzeranía al lado, de otro poder o autoridad que comparta con ellas la suprema dirección del globo, tal y como es usual en la actual coexistencia de las diversas soberanías nacionales.

Otra diferencia, sin duda alguna la más importante, entre estas dos altas suzeranías medievales y el concepto moderno de soberanía estatal es el siguiente: mientras que la soberanía moderna es, por así decirlo, ilimitada y autovigente, no conociendo cortapisa alguna o fuente alguna de la cual derive su *potestas*, la *auctoritas* imperial lo mismo que la *plenitudo potestatis* papal, con la excepción de sus apologistas más celosos en el caso de la segunda, siempre reconocen la supremacía indiscutible del orden natural, del cual se nutren.

Hemos visto cómo la *auctoritas* imperial es una *potestas limitata* <sup>576</sup>. De

<sup>572</sup> Cf. Rivière (34), 277 y en general: "Essais de *Via Media*": I—*Le nationalisme français*.

<sup>573</sup> *Summa Theol.*, IIa. IIae. qu. 60, art. 6 ad 3am.

<sup>574</sup> Cf. *ante*, capítulo XII, c. 3.

<sup>575</sup> Véase el *Glossarium*.

<sup>576</sup> Cf. *ante*, capítulo XXI, c. 1.

igual manera la monarquía papal se encuentra limitada por el Derecho Natural y el Divino, por los artículos de la fe y por los sacramentos <sup>577</sup>; Agustín Triunfo, uno de los canonistas que muestran más radicalismo en la defensa de la *plenitudo potestatis* papal, admite sin embargo, claramente, que basta un acto de herejía de parte del Papa para que éste quede despojado *ipso facto* de su jurisdicción <sup>578</sup>. Y todo ello, como se verá en el siguiente capítulo, porque —si se permite aquí hacer una aguda abstracción jurídica— la concepción medieval del “estado” difiere radicalmente de la moderna en el sentido de que mientras que para nosotros el Estado *es* y lleva en sí su jurisdicción, en la Edad Media el “estado” es sólo una idea que no posee, en sus diversas realizaciones, un valor absoluto que lo consagre como separado y que lo coloque frente a frente del fin para el cual fué creado.

<sup>577</sup> Para Santo Tomás, *Augustinus Triumphus*, Alvarus Pelagius y Occam, entre otros. Cf. Gierke (13), 144-145.

<sup>578</sup> Cf. Figgis, *From Gerson to Grotius* (114), 6.

## CAPÍTULO XIV

### EL "ESTADO" MEDIEVAL Y EL ESTADO MODERNO

1. Estado y sistema político. 2. El "estado" medieval. 3. El Estado moderno.

1. Como Gettell lo ha afirmado <sup>576</sup>, siempre ha existido una íntima relación entre el pensamiento político de una época determinada y las condiciones e instituciones existentes en la misma época; sea que el pensamiento influya en la modulación del marco institucional que le es contemporáneo, o viceversa, que este último influencie, en una dirección u otra, la teoría e instituciones que prevalecen en esa época. Esta afirmación puede ser corroborada a la luz de la investigación en lo que se refiere a la vida institucional del Medioevo.

La concepción del mundo y de la vida medieval, permeada profundamente —en teoría al menos, si bien no a menudo en la práctica— por el pensamiento cristiano el que, principalmente desde San Agustín ha invadido la esfera del dominio público, coloca en el peldaño más alto de su esfera de valores, en el plano sobrenatural, a la salvación del alma, y en el campo meramente social, a la realización del destino humano individual (que desemboca necesariamente en el anterior). Aceptada esta jerarquía de valores, el marco terreno, la vivienda humana, debe forzosamente ser estructurada en la forma necesaria que permita la realización del postulado fundamental del logro del destino humano individual, a cuyo éxito concurre la defensa del mantenimiento del orden natural. La Edad Media, con toda su tendencia hacia la síntesis y a explicar todos los fenómenos (especialmente después del triunfo de la Escolástica) en función de la unidad del Universo, no puede oprimir o negar la individualidad humana porque ve forzosamente

<sup>576</sup> *History of Political Thought* (35), 4 y 5.

en cada hombre un reflejo del orden universal que trata de aprehender. El Medioevo ve en cada hombre un ser universal, lo acepta como a un cosmos completo en sí mismo. En verdad, no es dable imaginar una base más sólida para llegar a la estimación más elevada de la persona humana; y, por otro lado, no hay tendencia más genuinamente individualista, en el sentido de una valoración suprema del hombre, que ésta prohibida por el pensamiento medieval.

Si se acepta la premisa anterior, resultará fácil el comprender la razón de por qué existe, en la historia de las doctrinas de la Edad Media, una tendencia fundamental: la de concebir todas las unidades políticas —la Iglesia incluida entre ellas— como organizaciones de individuos, cuya meta es la realización ética y espiritual del destino humano individual. Las unidades políticas del Medioevo, el "estado" entre ellas, no tienen ni pueden tener otro fin que el mismo fin común que sus miembros individuales están tratando de alcanzar. El "estado" medieval no puede nunca ser concebido como poseedor de una unidad intrínseca, no se le concibe como un valor completo, sino sólo como un medio —uno de tantos medios— que facilitan la realización del destino supernatural del hombre. Santo Tomás de Aquino reconoce abiertamente que el fin del individuo aislado y el fin del conglomerado social no pueden ser medidos por criterios diferentes y que, de hecho, ambos son substancialmente idénticos <sup>580</sup>. El "estado" medieval es esencialmente un medio, nunca un fin <sup>581</sup>.

La ausencia de la noción de un cuerpo político "necesario" (o Estado) trae como resultado natural en la Edad Media, la paralela ausencia de un sistema (en el sentido más estricto de la palabra) filosófico de pensamiento político. Si el marco no existe como autojustificable, no hay razón para qué se sistematicen y se fijen los ingredientes que dentro de él hayan de colocarse. La Edad Media se encuentra igualmente alejada de la formulación de teorías orgánicas sobre el Estado, en el que éste aparezca como distinto o superior a los fines que sus miembros persiguen. En este sentido, el pensa-

<sup>580</sup> *De Reg. Princ.* I, 14: *Idem autem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis et unius... oportet eundem finem esse multitudinis humanae qui est hominis unius...*

<sup>581</sup> Ewart Lewis en su ensayo "Organic Tendencies in Medieval Political Thought" (*American Political Science Review*, XXXII, 1938) critica la afirmación de Gierke de que existen en la Edad Media dos tendencias opuestas, la del "pensamiento antiguo-moderno" y la del "pensamiento propiamente medieval" que se disputan el campo de la doctrina política. Lewis mantiene además, que todos los pensadores medievales están de acuerdo en aceptar la noción de los "cuerpos políticos" como meras agrupaciones de individuos, cuyos intereses no pueden estar por encima de los intereses éticos y espirituales supremos de sus componentes (p. 875).

miento político del Medioevo no es orgánico<sup>582</sup> y no crea un sistema del estado. La universalidad de las concepciones medievales posee una esencia y esta esencia niega la aceptación de cualquier tipo de ordenaciones que, por su naturaleza intrínseca, no puedan ser sino *parciales*.

El "estado" medieval, en suma, sólo es comprensible si se le considera como un cuerpo político que, respecto del orden y del Derecho, tiene una posición subordinada y receptiva y en manera alguna —como en el caso del Estado moderno— creativa y dominante. El "estado" medieval existe sólo como canal de ese Derecho y de esa justicia soberanas; sin justicia, el "estado" medieval no puede existir<sup>583</sup>. El Papa y el Emperador, los dos más altos dignatarios del Medioevo se presentan, en sus más altas prerrogativas, como jueces en la aplicación de un Derecho preexistente y superior a ellos<sup>584</sup>; cuando luchan entre sí es para determinar, en última instancia, quién de los dos juzga a quién dentro del marco de un Derecho inmutable<sup>585</sup>. La función del rey medieval dentro de su esfera propia es la misma: la de ser un *speculum iuris*<sup>586</sup>. Si se observa que el Estado moderno es considerado como fuente y no como receptáculo del Derecho puede afirmarse entonces que, desde este punto de vista, el "estado" medieval no es un Estado, propiamente hablando: es estado sólo en el sentido de que es un cuerpo político superpuesto, una superestructuración, el camino para la realización de fines elevados a los cuales se encuentra muy definitivamente subordinado. El "estado" medieval es, por decirlo así, la encarnación del Derecho.

2. EL "ESTADO" MEDIEVAL, visto a través de los conceptos que van inherentes en la idea moderna de Estado, no existe; el "estado" medieval no es una institución, casi ni siquiera un cuerpo político; el "estado" medieval es, esencialmente, una idea y su esencia puede más bien ser entendida a través del concepto *civilitas*; como Powicke lo ha afirmado,<sup>587</sup> el "estado" medieval no puede ser definido en términos de categorías políticas.

La palabra "estado" en la mente medieval, aún en el campo meramente político, viene a tener el significado de posición, de fachada, de andamiaje construido sobre una base central, fundamental, imprescindible. Como tal, debe sujetarse en su estructuración, a principios estables, sin los cuales no

<sup>582</sup> Lewis, *Ibid.*, 876.

<sup>583</sup> Aegidius Romanus, *De Regimine principum*, I, ii, 11-12.

<sup>584</sup> Cf. *ante*, Capítulos III y VI.

<sup>585</sup> Cf. *ante*, Capítulo XII.

<sup>586</sup> Cf. *ante*, Capítulo VI.

<sup>587</sup> F. M. Powicke, "Reflections on the Mediaeval State" (245), 8.

posee valor alguno. El "estado" en el Medioevo no es una entidad geográfica y política: es una idea, la incorporación y presentación de los principios que lo sustentan y que le dan validez. Hoy día se puede hacer referencia al "bienestar del Estado"; en la Edad Media, el "estado" lo es sólo en tanto que es "bienestar", y así la palabra es usada en términos tales como *status regni*, *status reipublicae*, vocablos llenos de significado moral que llevan siempre inherente un sentido de valor <sup>588</sup>. De esta dependencia del "estado" medieval respecto del Derecho, de cuyo espíritu debe encontrarse lleno para existir, no debe deducirse el que el "estado" medieval sea una abstracción de carácter eminentemente estático. El concepto deja amplio margen para la actividad de la indagación y para la adaptación de la idealidad teológico-jurídica a la cambiante realidad social. En el campo particular del problema de la obligación política, por ejemplo, queda amplio margen, explorado ampliamente en el Medioevo, para la construcción, a través de la investigación y de la crítica, de las más diversas teorías políticas, con el auxilio de elementos legales, religiosos y aún puramente filosóficos <sup>589</sup>.

3. AÚN CUANDO la génesis y la epifanía del Estado moderno será dejada para más adelante, <sup>590</sup> baste aquí el llamar la atención sobre la fundamental diferencia entre el "estado" medieval y el Estado moderno, tal y como se deduce de los escritos de Maquiavelo. Maquiavelo, en sus *Discorsi* especialmente, y en general en todos sus opúsculos, considera al Estado Civil como a un fin en sí mismo <sup>591</sup> es decir como autoindependiente, como una entidad completa, como *siendo* su propio derecho, una noción que es del todo ajena al pensamiento político medieval. La teoría de Maquiavelo representa, sin embargo, una tendencia radical; la herencia del Medioevo se encuentra presente en los escritos del teórico *par excellence* del Estado moderno, Jean Bodin.

Bodin entiende al Estado como "république bien ordonnée" (*bien ordonnée* viene a ser, precisamente, el significado del "estado" en la Edad Media) y para él no existe un Estado sin *droit gouvernement* <sup>592</sup>. La soberanía bodiniana debe llenar estas condiciones para existir.

Aplicando un criterio medieval a la soberanía estatal moderna se pue-

<sup>588</sup> Cf. Powicke, *Ibid.*, 8-10.

<sup>589</sup> Cf. A. Passerin d'Entrèves, *Medieval Contributions to Political Thought* (9), 13.

<sup>590</sup> Cf. *infra*, Capítulo XVIII.

<sup>591</sup> Figgis, *From Gerson to Grotius* (114), 80.

<sup>592</sup> *Rep.* IV, 1. Cf. J. W. Allen, *A history of Political Theory in the Sixteenth Century* (250), 411.

de llegar a la conclusión de que ésta es considerada no como un medio, sino como un fin en sí misma. En la Edad Media, "estado" y soberanía<sup>593</sup> se encontraban grandemente separados, aquél subordinado y dependiente de ésta; existía un gran margen entre los dos, mismo que al mismo tiempo, permitía un libre ejercicio de la inteligencia entre ambos para la formulación de doctrinas políticas diversas. Con el advenimiento de los tiempos modernos, estado y soberanía se identifican, y al amalgamarse, la unidad que de ello resulta es de carácter estático, limitando en mucho el libre juego de las fuerzas del espíritu y la medieval adaptación del *status* a las cambiantes circunstancias del medio social se estratifica. Tawney ha dicho que la única filosofía de la sociedad que puede ser efectiva es aquella que sea tan móvil y realista como las fuerzas y corrientes que trate de controlar<sup>594</sup>; el Estado moderno, identificado y encerrado en su soberanía no es, en modo alguno, ágil. A semejanza de la Edad Media en donde el estado —paradójicamente— se justificaba a sí mismo por ser "bienestar" y, como tal, cambiante con las circunstancias históricas, en los tiempos modernos el Estado no alcanzará tal justificación sino también en la medida en que vaya satisfaciendo las necesidades vigentes en su tiempo, aun cuando para ello se vea obligado a despojarse de la cadena que lo ata a sí mismo, que es su propia soberanía.

---

<sup>593</sup> Sobre la "soberanía" en la Edad Media, cf. *ante*, cap. VI, así como el *Glossarium*.

<sup>594</sup> *Religion and the Rise of Capitalism* (239), 150.

## CAPÍTULO XV

### EL DERECHO NATURAL DEL ESTADO

1. El paréntesis agelasiano. 2. Santo Tomás de Aquino y el derecho natural del estado. 3. El gelasianismo de Dante.

1. LA DISTINCIÓN tan claramente establecida por el Papa Gelasio I en el siglo V entre el poder del Sacerdocio y el poder de la realeza, y la afirmación conexas de la independencia de las dos autoridades dentro de su esfera peculiar <sup>595</sup> quedó obscurecida, como se ha visto, con el advenimiento del neo-agustinismo que, aun cuando sin pretender borrar enteramente la distinción gelasiana, insistió en ver al estado sólo a través de la Iglesia <sup>596</sup>. Tal velamiento parcial de la pristina doctrina del Papa Gelasio, aun cuando creador de riquezas en el patrimonio del pensamiento político medieval, es responsable también de la confusión de ideas que atizó la gran controversia medieval entre Papado e Imperio <sup>597</sup>; confusión que permaneció en vigencia por lo menos hasta el siglo XIII.

Ya San Agustín había afirmado en el umbral del Medioevo, que las dos potestades son libres, y autónomas entre sí, y que toda autoridad debe ser trazada directamente de Dios: *nisi potestate sine a Deo*, sea en el caso de potestad laica o en el de potestad eclesiástica. Tal división —aun cuando con vida opaca— es conservada sin interrupción a través del Medioevo <sup>598</sup>

<sup>595</sup> *Gel. I, Ep. 12, c. 2* (ed. Thiel, en: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Vindobonense*, 351; Migne, P. L. LIX, 42 A, como Ep. 8): *Duo sunt quibus mundus principaliter regitur: sacerdotalis auctoritas et regalis potestas*. Cf. ante, cap. VIII, cc. 6, 9.

<sup>596</sup> Cf. ante, capítulo XI.

<sup>597</sup> Cf. ante, capítulo XII.

<sup>598</sup> Cf. Llambías de Azevedo en su Prólogo a la traducción de *De Monarchia* de Dante (B. Aires, 1941), 21. Carlyle termina la Parte II, Capítulo X de su

y es, siete siglos después de su formulación, de nuevo sacada a las alturas de la doctrina por Santo Tomás de Aquino.

2. SANTO TOMÁS DE AQUINO aísla los dominios respectivos de las dos potestades reconociendo con ello que el estado se encuentra investido de un derecho natural propio, derecho a existir inalienable y que no posee por gracia de la Iglesia <sup>599</sup>. Aun cuando es de lamentarse el que Santo Tomás no haya dejado una exposición completa y precisa de su pensamiento político <sup>600</sup>, no hay duda alguna de que consideraba al poder secular y al eclesiástico como distintos y separados entre sí. El fin del estado es para Santo Tomás la consecución del bien temporal de todos sus miembros, el de la Iglesia la salvación de las almas. El estado en el pensamiento tomista se subordina a la Iglesia sólo en la medida en que los fines temporales están subordinados a los eternos <sup>601</sup>. La subordinación o *subiectio* del poder civil al espiritual sólo puede existir en vista a estos fines perseguidos <sup>602</sup> y no, como los radicales exponentes de la *plenitudo potestatis* papal lo pretendían, esto es de una manera absoluta <sup>603</sup>.

El mensaje y la esencia del pensamiento de Santo Tomás, el hombre gótico por excelencia, es la proclamación de la armonía fundamental entre razón y fé, entre valores humanos y valores religiosos. En el campo político, el santo admite el que la Iglesia posea el derecho de excomulgar y deponer príncipes, pero sin que ello implique una ruptura en la doctrina gelasiana, es decir una subordinación sin límites del estado a la Iglesia <sup>604</sup> tal como los canonistas radicales y el mismo continuador de Santo Tomás, Tolomeo de Lucca, lo expusieron. Santo Tomás, quien en ello sigue a Aristóteles, en-

---

*Mediaeval Political Theory in the West*, afirmando que la Edad Media, en lo general, permaneció fiel al principio gelasiano. Carlyle ignora en esta afirmación que el neo-agustinismo, sin negar la distinción gelasiana *de iure* la destruye *de facto* al insistir en la "transparencia" del estado a través de la Iglesia.

<sup>599</sup> *De consideratione*, I, 6, 7, en: Migne, P. L. y en *Opera omnia*, publicadas por León XIII (Roma, 1882-1906). Cf. la *Politica* de Aristóteles, I, 2: "El estado es una creación de la naturaleza".

<sup>600</sup> Santo Tomás, por ejemplo, sólo escribió el primer libro y los primeros cuatro capítulos del segundo libro del *De Regimine Principum* que por tanto tiempo se le atribuyó en su totalidad (Figgis) y el cual fue continuado, en muy diverso espíritu, por Tolomeo de Lucca.

<sup>601</sup> Cf. B. Roland-Gosselin, *La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin* (Paris, 1928), 165.

<sup>602</sup> Passerin d'Entrèves (9), 42.

<sup>603</sup> Cf. *ante*, capítulo XIII, cc. 2, 3, 4.

<sup>604</sup> Carlyle, V (68), 351, 354. Poole (335), 215.

cuentra la última justificación del estado en la naturaleza misma del hombre, ser sociable por excelencia <sup>605</sup>. La autoridad que la potestad secular ejerce sobre su esfera propia encuentra en Dios su *causa formalis*, según el pensamiento del gelasiano santo. Santo Tomás, escribiendo en verdad en una época en que el trono imperial se encontraba vacante, vuelve a cimentar la autoridad imperial sobre una base de derecho natural.

3. DESPUÉS de Santo Tomás, Dante Alighieri viene a hacer revivir el brillo del pensamiento gelasiano en su *De Monarchia* <sup>606</sup>. Dante da un nuevo toque de grandeza a la persona humana, al afirmar la inmortalidad del intelecto y al canonizar a éste como poder soberano. Para el gran florentino el fin natural (no el sobrenatural) del hombre sobre la tierra es el de lograr el desenvolvimiento pleno de su intelecto, y el ocupar así el lugar que le compete en el *paradiso terrestre*. Dante distingue al intelecto del alma; el alma deja él al cuidado de la Iglesia, con su eventual recompensa en el paraíso celestial. Pero el poeta del Imperio reconoce también —y ello debido a la influencia aristotélica— que en este mundo existen al mismo tiempo valores eternos, que pueden ser aprehendidos por el intelecto y cuya última recompensa (para aquellos que han vivido de acuerdo con el intelecto) es el paraíso terrestre, cuya presidencia filosófica corresponde al Emperador.

Cuando el poeta, en su peregrinación por el otro mundo, llega a las puertas del paraíso terrestre (a donde es conducido por el humanista Virgilio) es coronado con mitra y corona, como reconocimiento de haber alcanzado soberanía sobre sí mismo, y sobre el universo, a través del cultivo de su propia *humanitas*. Así, Dante viene a colocarse en un lugar semejante al del Papa y al del Emperador, representando un universo, no como aquéllos, gracias a un oficio, sino en virtud de su propia humanidad; pues Dante, gracias al cultivo intenso de su espíritu y a la vastedad de sus conocimientos había llegado a ser tan universal como Adán, el primer hombre. Un genio literario no es, para el poeta, menos *Vicarius Dei* sobre la tierra que el Papa o el Emperador. El intelecto posee un poder de salvación como el bautismo.

De esta manera, el poeta florentino vuelve parcialmente inválida la proposición escolástica de que el hombre sólo tiene un fin; por otra parte, revive la concepción pauliana de un doble fin en la vida humana: uno en este

<sup>605</sup> De ello no debe derivarse, sin embargo, el que para Santo Tomás toda autoridad, por el mero hecho de serlo, sea legítima. Aparte de la *causa formalis* hay que determinar el origen humano, histórico de la misma autoridad, su *causa materialis*, antes de aceptar su legitimidad (Cf. Passerin d'Entrèves (9), 33).

<sup>606</sup> Cf. la edición de A. Henry (Boston, 1904), así como la traducción de E. Palacio al español (Buenos Aires, 1941).

mundo (realizable a través del intelecto), el otro en el siguiente (alcanzado a través del alma). De esta manera, como lo ha reconocido Doyle, Dante crea un esquema dentro del cual no hay posibilidad de conflicto entre los dos poderes <sup>607</sup>.

La tesis de Dante significa, en el campo teológico-político, una vuelta a la tradicional doctrina de la Iglesia, definida por el Papa Gelasio I, de la separación de ambas esferas, doctrina puesta en eclipse por el neo-agustinismo y combatida abiertamente por la doctrina radical de la *plenitudo potestatis* de los siglos XIII y XIV. Sin embargo, Dante reconstruye el gelasianismo, no ya sobre una base estrictamente teológica y dogmática, sino sobre premisas filosóficas y literarias. La *De Monarchia* ocupa un lugar distinguido entre los tratados que han buscado armonizar la idea imperial con la supremacía del poder espiritual <sup>608</sup>, por medio de la creación de la idea de la universalidad del intelecto. Pero, como quedó visto bien pronto, el esquema político-humanista del poeta probó más bien el ser un epitafio que una profecía del Imperio <sup>609</sup>. Con los albores del siglo XIII, ya se esbozan nuevos elementos en el panorama del pensamiento político, y la aparición agresiva del particularismo estatal de las monarquías nacionales va eclipsando la universalidad del Imperio.

Santo Tomás, aun cuando separa de nuevo gelasianamente a la Iglesia del estado, establece tan sólo una distinción de funciones (*gubernationes, regimina, ministeria, potestates*) entre ambas. Para el santo no existen dos sociedades distintas en el sentido moderno. La recuperación del pensamiento gelasiano tiende ya, sin embargo, con Dante y más tarde con Marsilio de Padua <sup>610</sup> a hacer de esta distinción un abismo. Ya en el siglo XIV, como se señalará más adelante, entre estado e Iglesia se va abriendo (gracias, en parte, al redescubrimiento del pensamiento aristotélico) una brecha cada día más grande entre ambas esferas que acabará por separarlas enteramente, y con ello se creará el peligro de que una pueda ser absorbida enteramente por la otra; será entonces cuando se presentará en la escena política un nuevo problema que, hablando con propiedad, había sido desconocido en el Medioevo: el problema de determinar las relaciones entre Iglesia y Estado.

<sup>607</sup> *Op. cit.* (401), 101. Sobre el pensamiento dantesco en su aspecto político, véase a N. Bardi, *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante* (Florencia, 1912) y G. Ozanam, *Dante et la philosophie catholique au XIIIe siècle*, en el vol. 6. de sus *Oeuvres complètes* (París, 1872-81). Sobre la influencia del pensamiento tomista sobre Dante y especialmente sobre la *Commedia*, cf. F. Flaminio, *Il significato e il fine della Divina Commedia* (Livorno, 1916).

<sup>608</sup> Rivière (34), 329.

<sup>609</sup> Bryce, *The Holy Roman Empire*, 219-224.

<sup>610</sup> Cf. *infra*, capítulo XVI.

## PARTE II

### LA EPOCA DE TRANSICION DEL MEDIOEVO A LOS TIEMPOS MODERNOS

*Totus mundus est quasi una civitas, in qua Deus est suprema potestas (JUAN DE PARIS, De potestate regia et papali, GOLDAST, II, 132).*

*Unus corpus mysticum una communitas et unus populus, una civilitas et politia Christiana (ALVAR. PELAG., De planctu Ecclesiae, I a. 13 F, a. 37 Q y R, a. 40 y 45).*

*Totum genus humanum est unus populus; universitas mortalium est una communitas volentium habere communionem ad invicem (G. DE OCCAM, Octo Quaestiones, III, 1).*

## CAPÍTULO XVI

### LA EPOCA DE TRANSICION POLITICO-JURIDICA: LA REVOLUCION ARISTOTELICA Y LA DISTINCION ENTRE "ESTADO" E IGLESIA

1. El "nuevo" Aristóteles. 2. La separación entre Iglesia y "estado". 3. La dualidad nacionalista Estado-Iglesia desde el siglo XIV. 4. Nacionalismo dentro de Universalismo.

1. LA RECUPERACIÓN de todas las obras de Aristóteles en la Europa occidental, proceso que tuvo lugar en los siglos XII y XIII <sup>611</sup> causó una revolución intelectual de enormes consecuencias. Aun cuando ya en el siglo XII

---

<sup>611</sup> Boecio había traducido, en el siglo VI, una parte de los escritos aristotélicos (*Categorías, Interpretaciones*), los cuales, junto con la *Iságora* de Porfirio y las *Divisiones y Tópicos* del mismo Boecio constituyeron hasta el siglo XII la "Vieja Lógica", base de la educación y del estudio en la baja Edad Media (cf. Sandys, *Classical Scholarship*, I (2ª ed.), 251-8, 507). Algunos escritores aislados como Abelardo y Juan de Salisbury, Otto de Freising y Thierry de Chartres, conocieron los escritos aristotélicos (Sandys, I, 507); pero la recuperación de todo el *corpus* aristotélico fue el producto del trabajo de varias escuelas de traductores (en Sicilia y en España: Aristipo, Gerardo de Cremona, Miguel Escoto, Germán el Alemán) quienes al principio se sirvieron de versiones árabes para luego traducir directamente del griego (Guillermo de Moerbeke, ca. 1215-1286). Estas nuevas adquisiciones (los escritos aristotélicos sobre filosofía natural y moral y sobre metafísica) vinieron a ser conocidos como la "Nueva Lógica", y aparecieron en varias formas desde 1128 hasta mediados del siglo XIII. Alrededor de 1260 todas las obras del Estagirita habían sido recuperadas (Haskins, *Studies in Medieval Culture*, 345), si hacemos excepción, claro está, de su estudio sobre la constitución política de Atenas, descubierta en el siglo XIX. Desgraciadamente, una historia de Aristóteles *à travers les âges* es todavía un *desideratum*.

el renacimiento del estudio del derecho romano <sup>612</sup> y el desenvolvimiento del derecho canónico <sup>613</sup> habían afectado el pensamiento político, una influencia aún más profunda fue experimentada con la aparición de aquellas otras obras aristotélicas que hasta entonces eran virtualmente desconocidas en la Europa occidental; la principal contribución del nuevo movimiento, en lo que afecta al presente estudio, fue la de revivir la noción clásico-antigua del Estado como comunidad independiente y completa en sí misma. También de grandes consecuencias fue la proposición, ancilar de la anterior, que la soberanía reside originalmente en la comunidad misma.

En las nuevas ideas políticas que la influencia de Aristóteles hace germinar de nuevo en la mente humana, no hay lugar alguno reservado para el Imperio <sup>614</sup>. La "comunidad estatal" es la concepción clásica del Estagirita, ante cuya opinión la alta Edad Media se inclina reverente. Dante llama a Aristóteles, *il maestro di color che sanno*; más tarde, para Marsilio de Padua <sup>615</sup>, Aristóteles será casi infalible ya que viene a sustituir la infalibilidad de la fe por la infalibilidad que otorga a la razón humana.

Ante el empuje de las nuevas ideas, la vieja noción del Imperio medieval (como plasmación de la unidad inherente a la *Respublica Christiana*) va perdiendo terreno. El aristotélico Juan de París, aun cuando sin negar aún la unidad intrínseca del género humano, pone en duda la necesidad de que esta unidad necesite ser expresada por un organismo político universal <sup>616</sup>. Los escritores franceses del siglo XIII, uno tras otro, se lanzan violentamente contra el secular edificio del Imperio, repudiando enfáticamente la noción de que el Emperador pueda tener alguna autoridad sobre Francia. Francia es para ellos una "portion détachée de l'Empire". El autor del tratado anónimo *Disputatio inter clericum et militem* arguye que nadie puede hacer leyes <sup>617</sup> para regir a una comunidad, si sobre ella no posee un *dominium* directo,

<sup>612</sup> Cf. *infra*, capítulo XVII, y P. Vinogradoff, *Roman Law in Medieval Europe* (2ª ed. de F. de Zulueta, Oxford 1929), 43-69.

<sup>613</sup> Véase especialmente el artículo sobre derecho canónico en la *Catholic Encyclopaedia*, el índice en el vol. II ("Kanonisches Recht") en la *Historia* de Martin Grabmann, así como a F. Pometti, *Il Decretum di Graziano nei suoi precedenti e nelle sue conseguenze* (1910); y el artículo de G. Oesterle, "Graziano e la opera sua giuridica", en la *Rivista camaldolense*, I (1926), 62-79.

<sup>614</sup> Woolf (4), 113.

<sup>615</sup> Cf. *infra*, capítulo XVII; Previté-Orton (301), 147.

<sup>616</sup> *Tractatus de Potestate Regia et Papali*, iii. Cf. Carlyle, V (68), 147. Juan de París cita en pro de su argumento la opinión de San Agustín: c. 16, 22.

<sup>617</sup> Sobre el sentido medieval de "hacer leyes", *leges condere*, cf. *supra*, capítulo VII, c. 3.

lo cual es el caso del Emperador frente a Francia <sup>618</sup>; cuando el Imperio de Carlomagno fue dividido, agrega con no disimulado orgullo nacionalista, el reino de Francia conservó las mismas prerrogativas que esa otra parte que hoy se llama el Imperio <sup>619</sup>. La posición del Emperador como Juez universal es más tarde atacada por Pierre Dubois, con el argumento aristotélico de que las leyes son el producto propio de la comunidad que ha de regirse por ellas, leyes que se originan no tanto en una regla o ley de validez universal, sino más cercanamente, en el ambiente y las necesidades que rigen la vida de la comunidad concreta a que han de aplicarse <sup>620</sup>. En suma, los publicistas franceses del siglo XIII afirman que una pluralidad de estados —de los cuales Francia es, naturalmente, el primero— corresponde mejor a las necesidades de la naturaleza humana y a las del poder temporal <sup>621</sup>. El *unicus principatus* del Emperador va siendo eclipsado por el astro naciente del neoaristotelismo.

Cuando las necesidades terrenales y localizadas, las necesidades particulares y no las universales, empiezan a ser reconocidas como factores determinantes, la síntesis medieval empieza a tambalearse; empieza ya el camino de regreso hacia el principio aristotélico de la unidad del estado como concentración absoluta y exclusiva de toda la vida del grupo social.

En el siglo siguiente, Marsilio de Padua evitará en sus escritos toda posible mención del *imperium mundi*; y el autor del *Somnium Viridarii* afirmará que la unidad política sólo es necesaria dentro de cada comunidad particular <sup>622</sup>. El *Tractatus de Officio Regis* de Wyclef seguirá también la misma dirección.

2. AL EMPEZAR a delinear de nuevo claramente los contornos del estado, la corriente aristotélica del siglo XIII no sólo va separando a las diversas

<sup>618</sup> Ed. 1618, p. 75.

<sup>619</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>620</sup> *De recuperatione terrae sanctae* (ed. en la colección de *Textes pour servir à l'étude de l'histoire* por Langlois. París, 1891); cf. E. H. Meyer, *Die Staats- und völkerrechtlichen Ideen von Peter Dubois* (Leipzig, 1908), el libro de E. Zeck sobre el mismo Dubois (Berlín, 1911) y los estudios de Renán (*Études sur la politique religieuse du règne de Philippe le Bel*. París, 1899) y de Powicke (en: *Historical Essays*. Londres, 1902, 169-191).

<sup>621</sup> Cf. Gierke (4), especialmente p. 20. Este autor ve llegar al panorama político medieval junto con Aristóteles, un "avivamiento de las concepciones antiguo-modernas del estado". En el siglo XIII aún no se pone en duda, por otro lado, la necesidad de la existencia de una Iglesia Universal.

<sup>622</sup> I, 36. La paternidad de este tratado ha sido atribuida a varios autores, entre ellos Felipe de Mezières y Raoul de Presle. Su redacción data de la segunda mitad del siglo XIV (ca. 1376).

comunidades nacionales de la tutela del Imperio, sino que, como fenómeno gemelo, va también caracterizando al estado frente a la Iglesia. El estado va siendo liberado, en este caso, de la tutela de la Iglesia, esta última establecida, como se recordará, gracias a los postulados del neo-agustinismo <sup>623</sup>. En este sentido el primer paso de mayor importancia fue dado, como hemos visto <sup>624</sup> por el aristotélico Santo Tomás de Aquino, al reconocer el derecho natural del estado.

Para Figgis, el concepto de Iglesia y estado, como dos sociedades distintas puede ser trazado hasta el análisis, hecho en esta época, de las formas políticas con la ayuda de postulados aristotélicos, análisis que empezará Santo Tomás, aun cuando tal evolución había sido ya preparada desde el siglo XII con el renacimiento del estudio del derecho romano <sup>625</sup>. En este último respecto, el estudio del derecho romano vino a dar nuevo brillo a la apreciación de nuevos aspectos, puramente seculares, del Estado, ignorándose al mismo tiempo el aspecto religioso <sup>626</sup>. Mientras que en la baja Edad Media las relaciones —y aun los conflictos— entre *Sacerdotium* por una parte y *Regnum* o *Imperium* por otra, ocurren dentro de la *Ecclesia*, ahora ambos, *Sacerdotium* y *Regna* o *Sacerdotium* e *Imperium* desarrollan sus relaciones más bien dentro de la *Respublica*.

El desplazamiento del "estado" del marco del *Imperium* no es sino un aspecto de la tendencia general de este tiempo de "autonomizar" al estado frente a potestades de tipo universal. El otro aspecto, tan importante (o quizá más importante) que el primero, es el de reafirmar la independencia política del "estado" frente a la Iglesia. El momento de crisis de tal tendencia (que en manera alguna pone en duda la vigencia universal *espiritual* de la Iglesia) coincide con el gran conflicto, acaecido a fines del siglo XIII y principios del XIV, entre Bonifacio VIII (uno de los más firmes defensores de la *plenitudo potestatis* papal) y Felipe el Hermoso de Francia <sup>627</sup>. Los

<sup>623</sup> Cf. *ante*, capítulos X y XI.

<sup>624</sup> Cf. *ante*, capítulo XV.

<sup>625</sup> "Respublica Christiana" en: *T. R. H. S.*, 3d. ser., V, (1911), 63-88.

<sup>626</sup> Woolf (4), 102-103.

<sup>627</sup> No es aquí lugar apropiado para entrar en el estudio detallado del conflicto, el cual puso fin a la grandeza política del Papado medieval para inaugurar, tras corto intervalo, el Cautiverio de Aviñón. El conflicto empezó versando sobre cuestiones financieras y sobre la oposición papal a que se levantasen impuestos del clero francés sin el consentimiento previo de Roma. La oposición de Felipe al despojo papal tuvo ribetes de nacionalismo, cuando pidió y logró el apoyo, no sólo de su pueblo, sino también de gran parte del clero francés mismo. La controversia fue agravada por la intransigencia de ambas partes, por la propaganda que Felipe llevó a cabo, así como por la elevada idea que Bonifacio, verdadero César-Papa, tenía

escritores políticos y juristas al servicio del rey de Francia atacan de lleno —como reacción a la promulgación de la bula *Unam Sanctam*, en la que el Papa se presenta a sí mismo como *Iudex ordinarius* de la Cristiandad aún en asuntos seculares—<sup>628</sup> la doctrina de la omnipotencia papal y señalan a la Iglesia el cumplimiento de meros deberes espirituales, separando a ambas instituciones la una de la otra.

La antigua metáfora de que echara mano Gregorio VII (y también Inocencio III) para describir las relaciones entre el *Sacerdotium* y el *Imperium*, la metáfora del sol y la luna, ya no pesa a fines del siglo XIII como argumento decisivo. Juan de París no le reconoce ningún valor, y aún se permite algunas *plaisanteries* sobre la misma<sup>629</sup>; arguye el controversialista que el Papa no posee *dominium* alguno sobre bienes terrenales (en este caso el escritor se refiere, concretamente, a Francia) sino sólo autoridad para determinar lo que es justo o injusto con referencia a ellos. La jurisdicción, el *dominium* corresponde sólo al príncipe<sup>630</sup>. Dirigiendo un ataque frontal a la *plenitudo potestatis* pontificia, Juan de París afirma que el Papa puede ser llamado Cabeza de la Cristiandad, pero sólo porque es el *principalis inter ministros*, de la misma manera como la Iglesia Romana es la Cabeza de todas las Iglesias. Pero, indudablemente, el Papa no es la Cabeza *in temporalibus*. En lo que se refiere al gobierno y disposición de lo secular, *rex est in hoc caput regni sui* y no debe en ello obediencia alguna al Papa<sup>631</sup>.

En la *De recuperatione terrae sanctae* de Pierre Dubois aparece también claramente la concepción de que al Papa no corresponde en modo alguno una posición suprema en asuntos seculares, tal como la de presidir la asamblea de todos los príncipes<sup>632</sup>. Junto con la desaparición del Imperio, tal y como Dante soñara a éste, la *plenitudo potestatis* papal, base de

---

sobre su oficio. Véase el excelente estudio de J. Rivière, *Le Problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel* (París, 1926). Los documentos más importantes, relativos al conflicto, han sido publicados por P. Dupuy (*Histoire du différend*, etc.). Los publicistas de esta época y su importancia han sido estudiados por R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.* (Stuttgart, 1903).

<sup>628</sup> Cf. *ante*, capítulo XIII, c. 4.

<sup>629</sup> i. e. ¿cuántas veces es realmente mayor la autoridad del Papa que la del Emperador y la de los reyes ya que según algunos cálculos el sol es 47 veces más grande que la luna, y según otros, 7744 veces y media?

<sup>630</sup> Cf. McIlwain (18), 265.

<sup>631</sup> XIX, 134. Cf. Woolf (4), 367.

<sup>632</sup> Cf. B. Jarrett, *Social Theories of the Middle Ages 1200-1500* (Londres, 1926), 234.

las pretensiones universales pontificias de supremacía temporal, abandona la escena.

Sin embargo, los defensores del nacionalismo francés (Juan de París, el autor de la *Quaestio in utramque partem*, el glosador anónimo de *Unam Sanctam*, etc.), así como Dante mismo, poseen al mismo tiempo —de acuerdo con Rivière— un aspecto eminentemente constructivo en sus tesis. El rechazo de la plenitudo potestatis papal no es sino una parte de su obra; la otra y más brillante es la de haber asignado a la Iglesia el cumplimiento de sus deberes espirituales exclusivamente. Los publicistas franceses y Dante son lo suficientemente cristianos para admitir de buen grado la autoridad y preponderancia del poder espiritual, indicando, sin embargo, que el ejercicio de tal preponderancia debe ser limitado a la misión espiritual de la Iglesia. La Iglesia no debe ejercer sobre la Cristiandad una tutela política, sino tan sólo debe impartir su consejo espiritual. Con ello no sólo han separado a la Iglesia del "estado" sino que, en su *via media*, han indirectamente sentado las bases de la teología moderna, en la cual se reconcilia la autonomía del Estado con la primacía de la Iglesia, tal y como ha quedado definido en la Encíclica *Immortale Dei* <sup>633</sup>.

3. A PARTIR del siglo XIV, el dualismo estado-Iglesia ya no tiene una validez universal y se manifiesta cada vez más claramente, en forma aislada, dentro de las diversas monarquías nacionales, todo ello, en parte, como una consecuencia del derrumbé del Papado medieval. El punto de partida de esta nueva situación es, quizá, la bula *Clericis laicos* de 1296, por medio de la cual Bonifacio VIII había tratado de impedir que el rey de Francia levantara impuestos entre el clero francés sin el consentimiento de Roma <sup>634</sup>, inició del conflicto que, alumbrado en su punto álgido por la bula *Unam Sanctam*, terminó con la caída de Bonifacio mismo <sup>635</sup>.

Ya desde fines del siglo XI, cuando la Cristiandad se angustiaba ante los primeros episodios del conflicto entre el *Sacerdotium* y el *Imperium*, Santa Hildegarda de Bingen había previsto, en una de sus interesantes visiones, el surgir de los Estados nacionales. La santa mística había visto en el curso del cielo la lucha gigantesca entre los dos grandes astros: el sol (Papado) y la luna (Imperio), y observaba cómo el primero aniquilaba al

<sup>633</sup> Rivière (34), 370-383 y, especialmente, 379-380.

<sup>634</sup> Cf. Rivière y Scholz (627). Carlyle, VI, (2), Pref., X.

<sup>635</sup> Cf. ante, capítulo XIII, c. 2 y F. Ehrmann, *Die Bulle "Unam Sanctam" des Papstes Bonifacius VIII. nach ihrem authentischen Wortlaut erklärt* (Munich, 1896); cf. Sabine (8), 268.

segundo (el fracaso de Federico II), pero sólo para desaparecer a su vez un poco más tarde (la caída de Bonifacio VIII) dejando al cielo limpio de su presencia y sólo tachonado de múltiples estrellas (las numerosas monarquías nacionales) <sup>656</sup>. Así como el misticismo de Santa Hildegarda se antoja un heraldo de las nuevas condiciones políticas por llegar, el misticismo en general juega papel no poco importante en las primeras manifestaciones nacionalistas <sup>657</sup>. Sin embargo, el nuevo espíritu de nacionalismo se mantiene dentro del universalismo medieval hasta el principio de la Edad Moderna; un ejemplo claro de este estado de cosas lo tenemos en el hecho de que los guerreros siguen prestando sus servicios a quienes mejor les paguen, o bien a quienes protejan mejor sus intereses, aun en contra de hombres de su propia cuna y de su propia religión. No será sino hasta Maquiavelo cuando el "condottierismo" será suplantado por la formación de ejércitos permanentes nacionales <sup>658</sup>. Este fenómeno es igualmente característico del campo intelectual, donde hombres de letras prestan indiferentemente sus servicios a quienes lo soliciten, independientemente de consideraciones nacionalistas. El último de los grandes "condottieri" literarios del Medioevo fue, quizá, el gran humanista Lorenzo Valla.

La idea del Imperio había, sin embargo, pesado demasiado sobre la conciencia de los hombres; aun cuando los síntomas de descomposición del organismo medieval son ya aparentes desde el siglo XIV, todavía grandes pensadores de ese siglo y aún de los dos siguientes siguen viviendo dentro de esa grandiosa concepción. Así, a mediados del siglo XV, el Cardenal Nicolás de Cusa (uno de los últimos grandes escolásticos del Medioevo) sigue usando en

---

<sup>656</sup> Cf. F. M. Steele, *The Life and Visions of Saint-Hildegarde* (Londres, 1914), en donde están transcritas traducciones escogidas de algunas de las visiones de la santa (*Scivias, Liber divinorum operum simplicis hominis*), 123-244. También la representación alegórica editada por C. Singen en el *Jewish Quarterly Review*, n. s. V (1914-15), 267-288.

<sup>657</sup> Especialmente en el caso de Cola di Rienzo a mediados del siglo XIV: cf. Kohn (24), E. Rodochanachi, *Cola di Rienzo* (París, 1888) y el estudio comparativo entre el revolucionario romano y Petrarca, de M. E. Cosenza (Chicago, 1913).

<sup>658</sup> Doyle (401), 142. Notable es, desde luego, en este respecto, el caso de Cid (cf. R. Menéndez Pidal, *De la Vida del Cid*. Madrid, 1926) quien combatió al servicio de los infieles. Sobre el "condottierismo" en general, véase a W. Block, *Die Condottieri: Studien über die sogenannten unblutigen Schlachten* (Berlín, 1913). En el Imperio, en donde la conciencia nacional se formó lentamente, la lealtad nacional es prácticamente desconocida en el siglo XVI (Waldstein, Bernardo de Sajonia-Weimar) y aun en el siglo siguiente (*au XVIIe siècle on engageait des soldats comme.... des ouvriers* — Boulenger, *Le Grand Siècle*) con la excepción, quizás, de Prusia.

sus escritos las viejas metáforas: Cristo es el alma de la Cristiandad, de la cual el Imperio viene a ser el cuerpo; Cristo es la cabeza de este gran cuerpo orgánico <sup>639</sup>.

4. Así, los primeros síntomas del movimiento nacionalista tienen lugar dentro del común ámbito de la Cristiandad, tal y como la representa la idea secular del Imperio; son, por decirlo así, particularismos que se yerguen dentro de un universalismo agonizante. En el caso más radical, el de Francia, portaestandarte de las nuevas ideas, la tendencia se identifica con la afirmación de que compete no ya a los germanos sino a los franceses la dignidad del *Imperium*. Pierre Dubois, en su radical tratado político *De recuperatione terrae sanctae* <sup>640</sup> propone que, ya el Imperio ha quedado de hecho vacante gracias a su propia debilidad, compete ahora revivirlo al rey de Francia como heredero directo de Carlomagno <sup>641</sup>. El rey de Francia debe quedar a la cabeza de una Cristiandad unificada, lo que hará posible que el poderío francés encabece una expedición que arrebatará de manos de los infieles los santos lugares; además, ello permitiría el establecimiento en Europa de una especie de *Pax Gallica* que permitiera una universal prosecución de los estudios. Si bien compitió a los germanos el recibir la dignidad del *Imperium*, y a los italianos la del *Sacerdotium*, Francia ha quedado depositaria del *Studium*. El gran prestigio de que goza la universidad de París desde principios del siglo XIII (y aún desde fecha anterior) permite esta afirmación, de la cual un símil contemporáneo trata de obtener consecuencias políticas: el *Sacerdotium* es la base del edificio de la Cristiandad; el Imperio existe para la protección de ese edificio, esto es, viene a ser algo así como la pared de la Cristiandad; pero la joya más preciada de la *Respublica Christiana*, cuyo principal exponente es la teología, es el techo mismo del edificio, colocado por derecho propio por encima de los otros dos: el *Studium*, que ha encontrado alojamiento en Francia <sup>642</sup>.

<sup>639</sup> Cf. E. Vansteenberghe, *Le Cardinal Nicolas de Cues: l'action, la pensée* (París, 1920) y C. Schmidt, *Kard. Nicolaus Cusanus* (Coblenza, 1907).

<sup>640</sup> Editado por C. Langlois (París, 1891).

<sup>641</sup> Sabine (8), 267.

<sup>642</sup> Cf. *ante*, c. 1, para ver argumentos semejantes presentados por otros escritores entre ellos Juan de París y el autor anónimo de la *Disputatio inter clericum et militem*; véase ahí la bibliografía pertinente. Sobre la posición "internacional" de la universidad de París (llamada entre otras cosas "el comité permanente de teología de la Iglesia") véase el vol. I de Rashdall (ed. de Powicke), a C. Thurot (*De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris au Moyen Age* (París, 1850), y el artículo de F. Allain en la *Revue du clergé français*, IV, 193-206 y

Los escritos de Dante, Pierre Dubois y, más tarde, los de Marsilio de Padua <sup>643</sup>, demuestran hasta qué punto la doble tendencia del derecho público en el siglo XIV, de separar a las monarquías nacionales del Imperio por un lado, y de la Iglesia por el otro, va teniendo éxito. El Estado va apareciendo cada vez más y más secular, tendencia a la cual ayuda el nuevo interés en el estudio del derecho romano. La dirección está claramente marcada y la corriente terminará, en los albores de la Edad Moderna, con la concepción bodiniana de un Estado, que, por definición, sea absolutamente independiente de la Iglesia <sup>644</sup>.

---

308-322. La influencia política de la universidad de París en la Edad Media, ha sido estudiada por C. Gross en un artículo publicado en la *A. H. R.*, VI (1900-1901), 440-445. Es también de gran interés el artículo de J. Bonnerot, "L'ancienne université de Paris, centre international d'études", en: *Bull of the International committee of historical sciences*, I, Part V, N° 5 (1928), 661-682.

<sup>643</sup> Cf. *infra*, capítulo XVII.

<sup>644</sup> Cf. H. J. Laski, *El Liberalismo Europeo* (trad. de V. Migueles. México, 1939), 54.

## CAPÍTULO XVII

### LA EPOCA DE TRANSICION POLITICO-JURIDICA: LA SECULARIZACION DEL ESTADO

1. Marsilio de Padua y Guillermo de Occam. 2. La autovalencia y la autojurisdicción del "estado" en el pensamiento marsiliano. 3. Las ideas directrices del "estado" marsiliano. 4. Marsilio y el Imperio. 5. La supervivencia de la idea de *Imperium*.

1. EL COROLARIO necesario de la actitud medieval que separa al "estado" de la Iglesia llega a ser, en el siglo XIV, la nueva concepción de que el poder temporal es enteramente independiente respecto de la autoridad espiritual. Esta tendencia, a la cual podemos llamar la secularización del estado, llega a definirse claramente durante la primera mitad del siglo XIV, a lo largo de la gran controversia suscitada entre el Papa Juan XXII (y sus inmediatos sucesores) y el Emperador Luis el Bávaro. Este Papa y este Emperador nos proporcionan el último conflicto entre *Sacerdotium* e *Imperium* que el Medioevo contemplara. Aun cuando las frases y epítetos usados en esta controversia hacen eco de los usados en las viejas querellas de los tiempos de Gregorio VII e Inocencio III, en gran parte no se trata ya sino de frases huecas; ambas instituciones habían perdido (en parte, debido a sus luchas), de largo atrás, una validez universal incontrovertible. Pero aun cuando este conflicto dista de ser, en magnitud, igual a los suscitados en los siglos anteriores —cuando en realidad ambos contendientes eran gigantes— no deja de carecer de importancia. Este conflicto ofreció oportunidad para la redacción de obras controversiales de carácter político, cuya producción habría de influir profunda (aunque mediatamente) el pensamiento político de los siglos por venir<sup>46</sup>. El carácter de las discusiones políticas

<sup>46</sup> Sobre el conflicto entre Emperador y Papa, véase la breve discusión de

sobre estado e Iglesia salió permanentemente cambiado de este conflicto; como resultado de ello, la independencia del poder temporal respecto del espiritual fue definitivamente afirmada. Marsilio de Padua y Guillermo de Occam, los dos ardientes defensores de Luis el Bávvaro, son las dos luminarias políticas de un mundo por venir.

Los publicistas franceses del siglo XIII y de principios del XIV<sup>66</sup>, al hacer su gallarda apología de la monarquía nacional, habían querido reducir a la Iglesia al mero ejercicio de su misión espiritual. Los controverialistas imperiales del siglo XIV darán un paso más, al negar la validez universal del Papado como institución, no ya política, pero ni siquiera espiritual. Guillermo de Occam considera que la *plenitudo potestatis* papal aun en materias espirituales es incompatible con la libertad evangélica, y la califica de intolerable servidumbre del espíritu. Para Marsilio de Padua la *plenitudo potestatis* del Papa no es sino una mera presidencia del Sumo Pontífice sobre el resto del clero que, según el autor, jamás ha sido establecida por Dios ni tampoco sancionada por El; la *plenitudo potestatis* es meramente una institución de origen humano, establecida para fines de buena administración y de conveniencia. El nominalista Marsilio de Padua llega a calificar a la *plenitudo potestatis* "del obispo de Roma, llamado Papa" de ser el más grande disturbio en la paz de la Cristiandad; la autoridad terrena legítima del mundo cristiano no es la del Papa, ni siquiera la que pudiera tener todo el clero reunido, sino la que deriva del conjunto, de la asamblea de todos los fieles<sup>67</sup>.

Las tesis mantenidas por Marsilio en el *Defensor Pacis*<sup>68</sup> presuponen

---

Lodge (*The Close of the Middle Ages*, Londres, 1904), 99-108 y la de Creighton (*Hist. of the Papacy*, I, 35-41). Este episodio es más extensamente tratado por R. Moeller, *Ludwig der Bayer und die Kurie im Kampf um das Reich: Forschungen* (Berlín, 1914) y el estudio de von Doellinger (*Studies in European History*, 1890).

<sup>66</sup> Cf. *ante*, capítulo XVI.

<sup>67</sup> El *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua ha sido publicado por C. W. Previté-Orton (Cambridge, 1928); el *Defensor minor*, por C. K. Brampton (Birmingham, 1922). El *Dialogus* de Guillermo de Occam ha sido traducido por J. Trevisa y editado por J. A. Perry (Londres, 1925). Véase más adelante, las citas que refieren a la opinión de los autores más reputados sobre estos dos escritores heterodoxos. E. Emerton ha publicado (Cambridge, 1920) un estudio crítico del *Defensor Pacis*; y J. A. Sullivan un estudio diplomático y cronológico sobre el mismo (*E. H. R.*, XX, 1905, 293 ss.).

<sup>68</sup> Por largo tiempo se atribuyó la paternidad del *Defensor Pacis* a Marsilio, en colaboración de Juan de Jandun (tesis mantenida, entre otros, por Noël Valois en un artículo en: *Hist. litt. de la Fr.*, XXXIII, 528-623), pero hoy con unanimidad se reconoce a Marsilio como al único autor de este tratado (*Paslerin d'Entrèves* (9), 67; Previté-Orton (301), 141).

ya una transformación radical en la concepción tradicional de las relaciones entre Iglesia y "estado", tal y como habían sido concebidas por tantos siglos, bajo la égida del neo-agustinismo político <sup>649</sup>. Para Marsilio, Iglesia y "estado" son dos sociedades bien distintas y —si sus tesis son llevadas al extremo— que pueden vivir bien la una sin el otro y viceversa. La influencia de Aristóteles y el influjo del nominalismo se disputan la primacía en el pensamiento marsiliano. El pensador revive el estado aristotélico, llevándolo bastante más allá del punto a donde había llegado el juicio equilibrado de Santo Tomás. Marsilio es un voluntarista consistente y radical <sup>650</sup>; para él el consentimiento de los gobernados es la más alta justificación de la autoridad, si bien siguiendo la corriente clásica del pensamiento político medieval que tiene siempre presente al *nisi potestate sine a Deo* de San Pablo, Marsilio no discute el que el poder, en última instancia, sea de origen divino <sup>651</sup>. La gran contribución de Marsilio al pensamiento político del Otoño de la Edad Media, es su esbozo de la doctrina de la soberanía popular <sup>652</sup>.

<sup>649</sup> Cf. *ante*, capítulos X a XII.

<sup>650</sup> A. Passerin d'Entrèves, *The Medieval Contribution to Political Thought* (Oxford, 1939), 47. Lagarde llama a Marsilio, "el primer averroísta en abordar la filosofía social" (*Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'État laïque*, St. Paul-Trois-Châteaux, 1934, 89).

<sup>651</sup> *Ibid.*, 57-58. Sobre Marsilio, véanse también los ensayos de Previtè-Orton (mencionado más adelante) y de J. Sullivan, "Marsiglio of Padua and William of Occam", en: *A. H. R.*, II (1896-1897), 409-426 y 593-610. E. Ruffini Avondo en la *Rivista storica italiana*, XLI (1924), 127 ss. R. Scholz, en: *Q.-und F.*, etc., N° 12, y L. Stieglitz, *Die Staatstheorie des Marsilius von Padua* (Leipzig, 1914), vol. XIX del *Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance* (ed. W. Goetz).

<sup>652</sup> Es verdad, por otro lado, que la idea de la soberanía popular es conocida por el Medioevo antes de la época de Marsilio. El redescubrimiento de la *Lex Regia* y su subsiguiente uso por el Emperador Federico II con el objeto de establecer un estado meramente secular, es un antecedente que no debe ser olvidado. Federico II, por ejemplo, patentiza su concepción de que existe una alianza *Deus-populus-rex* al ignorar (especialmente cuando se encuentra excomulgado) la necesidad de la consagración religiosa en ciertas ceremonias, i.e. cuando se coronó con sus propias manos como rey de Jerusalén. En su afán de secularizar el "estado" (con el uso de elementos religiosos que le proporcionaran, por así decirlo, una santidad propia), la actividad de Federico es infatigable; llama *sacerdotes iustitias* a sus jueces; cuando él mismo, pronuncia sentencias, las campanillas suenan, incienso se eleva en el aire, etc. (Cf. E. H. Kantorowicz, *Friedrich der Zweite*, Berlín, 1921). Pero Federico es sólo un precursor en todo esto: también, entre los antepasados de la teoría de la "soberanía popular" no debemos olvidar a Manegoldo de Lautenbach (cf. G. Koch, *Manegold von Lautenbach und die Lehre von der Volkssouveränität unter Heinrich IV.* (1902); Giesbrecht, en: *Sitz. der Kgl. bay. Akad. der Wiss.*, (1868), II, 297

2. MARSILIO DE PADUA viene a revolucionar el pensamiento político medieval al atacar en su *Defensor Pacis* la vieja noción, secularmente aceptada en el Medioevo de la primacía de la Ley, de la *lex naturalis*, sobre toda institución terrena de carácter político-jurídico. Por el contrario, en la subversión de valores marsiliana, es el "estado" mismo quien viene a representar este valor eterno de justicia y es del "estado" únicamente de donde puede derivarse todo derecho; el Estado es para el aristotélico Marsilio de Padua <sup>653</sup> la *fons iuris* por excelencia <sup>654</sup>. Dentro del estado marsiliano, compete la creación de la ley a lo que el pensador llama el *legislator humanus*, es decir, al conjunto de los ciudadanos o a la parte más calificada de entre ellos, a la *valentior pars* <sup>655</sup>. En este *legislator humanus* ve Marsilio la primera y más eficiente causa de la ley. En Marsilio *ley* y *estado* se identifican: la ley es el resultado de la acción conjunta del pueblo, quien redacta las normas que han de regular la vida de sus componentes; y el estado es

<sup>653</sup> y el *Hist. Jahrb.*, XXV (1904), 168-176; Maurice de Wulf, "Les Theories Politiques du Moyen Age", en: *Revue neo-scholastique de philosophie*, 2e. ser., N° 3 (1924), 261, quien no otorga mucha originalidad a la contribución marsiliana.

<sup>654</sup> M. Guggenheim, "Marsilius von Padua und die Staatslehre des Aristoteles", en: *Historische Vierteljahrschrift*, VII (1904) 343-362.

<sup>655</sup> Cf. Passerin d'Entrèves (650), p. 18; "La force obligatoire de la loi, nous a dit Marsile, est indépendante de sa valeur intrinsèque. La loi pourrait être cent fois mauvaise qu'elle n'en serait pas moins une loi si elle est appuyée par l'autorité publique" (C. de Lagarde, [650] 247).

<sup>656</sup> ... *populus seu civium universitas, aut eius valentior pars* (*Defensor Pacis*, I, xii, 3). Gierke interpreta la *valentior pars* de Marsilio en el sentido de que significa la mayoría (numérica) del pueblo, pero esto es un error; la *valentior pars* debe ser determinada (Marsilio mismo lo dice), *considerata quantitate personarum et qualitate in communitate*. El error de Gierke es debió a un error de *qualitate* en la edición *princeps* del *Defensor Pacis*, de 1522; pero la reconstrucción moderna es clara en el sentido de que Marsilio no entiende la *valentior pars* con un significado meramente numérico, sino más bien de calidad (Cf. Passerin d'Entrèves [650], 561). Por otra parte, esta idea de la "mayoría de la calidad" prevalece en las concepciones canónicas de la época, e incluso es aceptada en las elecciones papales. De ahí el porqué en una doble elección, era difícil el discernir quién era el verdadero Papa, ya que el grupo minoritario de cardenales (numéricamente hablando) puede contar entre sus miembros a los más prudentes y sabios miembros de la Curia (la *valentior pars*). Este fué el caso, en el cisma de 1130, cuando el ahora considerado legítimo Pontífice Inocencio II, fué electo por la minoría (numérica) de los cardenales, la mayoría de los cuales votaron por el ahora anti-Papa Anacleto II (Cf. R. Zoepffel, *Die Papstwahlen und die mit ihnen im nächsten zusammenhange stehenden Ceremonien*, etc. (Göttingen, 1871). El mismo caso se presenta en varias de las elecciones imperiales. Emerton (*The Defensor Pacis of Marsiglio of Padua*, Cambridge, Mass. 1920, 25) sigue el punto de vista sustentado por Gierke.

ese mismo conjunto de individuos que deben obediencia a la ley que ellos mismos han formulado. La ley y el estado del *Defensor Pacis*, implican ambas, la existencia de una corporación competente para controlar las acciones de sus miembros.

La ley, que dentro del esquema tomista es anterior al poder político, y condición y límite del mismo, aparece ahora en Marsilio identificada con el estado, cuya creación es; la ley es el toque de distinción del estado marsiliano, y encuentra su origen en la voluntad popular. El estado del *Defensor Pacis* es, a diferencia del "estado" de Santo Tomás, una organización eminentemente voluntarista y autosuficiente. La Iglesia no es necesaria, estrictamente hablando, para la existencia del estado; éste, en la reacción secular del *Defensor Pacis* se basta a sí mismo. El estado marsiliano —es casi superfluo el anotararlo— no necesita tampoco para existir, de otros estados, o de una organización jurídica universal de la cual forme parte <sup>656</sup>.

Necesario corolario de la ordenación marsiliana es que, dentro del estado, sólo hay lugar para un solo poder supremo dirigente <sup>657</sup>. En general, y como Passerin d'Entrèves lo ha hecho notar, en este último punto (así como en la presentación de su teoría), Marsilio de Padua, aun cuando va señalando líneas sobre las cuales se establecerá el estado moderno, es heredero de toda la Edad Media, y es más medioeval de lo que él quisiera haber sido. Sus escritos reflejan la tendencia constante de la mente medieval hacia la *ordinatio ad unum*. Marsilio echa mano, en la construcción ideal de su estado, de elementos genuinamente medievales, dándoles en ocasiones nuevas implicaciones; del principio de la *unidad* medieval, que Santo Tomás y Dante defendieran, deriva Marsilio la idea de la *unidad* del Estado, que es la base toda de su discusión político-jurídica. Toda posible multiplicidad o dualismo en el estado es absorbida en esta idea de la unidad que el autor, sin embargo, baja del plano metafísico en que la Edad Media la concibiera, para convertirla en una realidad jurídica. Marsilio concibe a la "soberanía" del estado como a una unidad; sólo una ley puede ser aplicada en su estado: la que el estado mismo haya creado <sup>658</sup>. Ley y estado son dos aspectos de una misma institución y no hay nada más acá o más allá de ellos. El estado marsiliano es tan autovalente como autojurídico, y representa una revolución "modernizante", hecha con elementos medievales, en el pensamiento político del Medioevo.

<sup>656</sup> Cf. Doyle (401), 112.

<sup>657</sup> Conclusio XI del *Defensor Pacis*.

<sup>658</sup> Ni siquiera la ley natural limita la ley del estado marsiliano. En esto, Marsilio es un antepasado espiritual de Hegel. Cf. Passerin d'Entrèves. (650), 184-185.

3. El fin que el estado marsiliano busca, no está ya inspirado en principios religiosos o teológicos. El criterio dominante en él es el de una pura utilidad social: la búsqueda de las necesidades de sus miembros, para procurar el remediarlas mediante la cooperación de todos. El gobierno marsiliano existe, primeramente, para desarrollar la *tranquillitas* común mediante el aliento de un espíritu de cooperación. Nociones de moralidad y de justicia sólo surgen cuando la conducta de los miembros del estado hacen esta cooperación imposible. El estado del *Defensor Pacis* se interesa primariamente en las necesidades terrenas, localizadas, de los miembros que lo componen. La unidad existe ahora sobre la base de un gobierno autónomo y con ello la gran síntesis medieval empieza a tambalearse <sup>600</sup>.

Por otra parte, siendo el estado marsiliano eminentemente voluntarista, su *última ratio* se encuentra en las disposiciones del *legislator humanus*; es decir, hay en él nociones de lo que hoy llamamos soberanía popular. Sin embargo, una afirmación radical de que el estado marsiliano se basa en la soberanía popular, resultaría inexacta. En ninguna parte admite Marsilio nociones tales como la de la igualdad original y natural de todos los miembros de la comunidad, que es la base de la soberanía popular moderna. El *legislator humanus*, es verdad, promulga las leyes, y su consentimiento es necesario para la formación de las instituciones estatales y para el nombramiento de los funcionarios del estado; pero la noción misma, mencionada atrás, de la *valentior pars*, excluye la idea de una absoluta igualdad individual en la participación de los asuntos estatales. En un criterio de calidad, y no uno de cantidad, el que forma la base del estado marsiliano, el cual, así, puede ser considerado más bien como un estado aristocrático <sup>600</sup>.

4. EN LA ORGANIZACIÓN jurídica que Marsilio de Padua postula en el *Defensor Pacis*, basada en el axioma de la autosuficiencia y autovalencia del estado, no hay lugar más para el Imperio. Sin embargo, debido quizá al hecho de que el pensador estaba al servicio del Emperador Luis el Bávaro en la lucha de éste contra el Papado <sup>601</sup>, el autor no rechaza explícitamente la necesidad de la existencia de un estado universal. Marsilio se niega a tratar el problema de

<sup>600</sup> Cf. E. F. Jacob, 'Pensamiento Político Medieval', en: *El Legado de la Edad Media*, 688 n.

<sup>601</sup> *Defensor Pacis*, I, 6, xii-xv; cf. Previté-Orton (301), 153.

<sup>602</sup> Cf. ante, c. 1, y W. A. Schreiber, *Die politischen und religiösen Doctrinen unter Ludwig dem Baiern* (Landshut, 1858); G. von Lechler, *Der Kirchenstaat und die Opposition gegen den päpstlichen Absolutismus im Anfange des 14. Jahrhunderts* (Leipzig, 1870) y S. Riezler, *Die literarischen Widersacher der Päpste zu Zeit Ludwigs des Baiern* (Leipzig, 1874).

una monarquía terrestre como asunto no relacionado con su tema<sup>662</sup>; el fin perseguido en su esquema político es la consecución de una paz universal; si es conveniente que el mundo posea un solo gobierno, o bien, tenga gobiernos separados de acuerdo con la diversidad de necesidades y costumbres humanas, es algo —agrega— que merece estudio aparte<sup>663</sup>. Para Marsilio, dice Previtè-Orton, la unidad del género humano tiene sólo un significado místico, y no autoriza necesariamente la creación de instituciones visibles que la representen<sup>664</sup>.

Pero el punto de vista de Marsilio sobre el *Imperium* no puede, en realidad, ser dudoso. El estado marsiliano, con base eminentemente aristotélica, es una comunidad perfecta que no necesita para su existencia del Imperio, y ni siquiera de la Iglesia. Afortunadamente para la supervivencia de la idea imperial, los escritos de Marsilio —que encierran gérmenes para el futuro— así como los de su contemporáneo Guillermo de Occam, tuvieron poca influencia en su tiempo, y no estuvieron nunca al alcance de las masas. Su influencia fué solo sentida, por de pronto, en los círculos académicos<sup>665</sup>. El autor del *Defensor Pacis*, aun cuando merezca el epíteto de ser el 'más moderno de los pensadores medievales', no puede aún deshacerse del lastre de medievalismo que, como hijo de su época, trae consigo<sup>666</sup>.

5. LOS PUBLICISTAS y los escritores heterodoxos de los siglos XIII y XIV, que van viendo desde un ángulo diferente las relaciones entre Iglesia y estado, entre *Sacerdotium* e *Imperium*, están todavía, sin embargo, suficientemente imbuidos de tradición medieval como para no rechazar, y a veces para ni

<sup>662</sup> *Defensor Pacis*, I, xvii.

<sup>663</sup> *Ibid.*, especialmente c. 10.

<sup>664</sup> *Op. cit.*, (301), 146. Sobre el escaso interés de Marsilio sobre el imperio universal, cf. *Defensor Pacis*, I, xviii, 9 y II, xxviii, 15.

<sup>665</sup> J. Sullivan, 'Marsiglio of Padua and William of Occam', en: *American Historical Review*, II (1896-1897), 610. Sobre la influencia del *Defensor Pacis* en el *Somnium Viridarii* de Evrard de Trémaugon, cf. Goldast, *Monarchia*, II, 76, en donde las frases tomadas del primer tratado son usadas como argumento por el caballero que está tratando de refutar al clérigo. Sobre la influencia de Marsilio en escritores posteriores, cf. Previtè-Orton, 'Marsiglio of Padua', en: *E.H.R.*, CXLIX (1923), pp. 14-15, Lagarde (654), 303-330.

<sup>666</sup> Véase el juicio de Maurice de Wulf: 'Ni Guillaume d'Occam ni Marsile de Padoue... n'ont trouvé des principes philosophiques inédits; ils ont exploité au profit des événements et en vue de peser sur eux les principes thomistes de la philosophie de l'état', etc., en: 'Les Theories Politiques du Moyen Age', en: *Revue neo-scholastique de philosophie*, 2e. ser., no. 3 (1924), 259. Cf. Woolf (4), 72. Sobre la influencia del espíritu comunal italiano en Marsilio, cf. Lagarde (650), 101-4; sobre la influencia ejercida sobre el mismo por los Waldenses, cf. *ibidem.*, 124-38.

quiera poner en duda, como lo hiciera Marsilio de Padua, la existencia del Imperio. Así, Juan de París, aun cuando entiende la *auctoritas* imperial como una mera directiva moral y no como un poder de juzgar del Emperador <sup>667</sup>, agrega sin ambages; *totus mundus est quasi una civitas, in qua Deus est suprema potestas, quae Papam et Imperatorem instituit* <sup>668</sup>. En las manifestaciones nacionalistas del siglo XIII, en la opinión de Kern, los reyes de Francia se oponen a la idea de un Imperio romano-germánico, pero no a la idea misma de Imperio.

Guillermo de Occam, siguiendo y aún subrayando más los conceptos agustinianos de la *civitas Dei* declara que todos los hombres forman una sola sociedad: *omnes homines sunt unum corpus et unum collegium*. Entre las formas de gobierno, Occam favorece a la monarquía, monarquía electiva y si es posible, universal, a fin de que prevenga sediciones y discordias en el orbe entero <sup>669</sup>. La autoridad imperial debe ser ejercida sobre todos los príncipes de la tierra <sup>670</sup>. Y aun cuando Marsilio de Padua, como se ha visto, no se pronuncia ni en pro ni en contra de la eficacia de una monarquía universal, habla con soltura de la *translatio Imperii* y acepta, con sus contemporáneos, la base sobre la cual la idea de *Imperium* se levanta, es decir, la natural unidad del género humano, a la cual, sin embargo le otorga sólo el carácter de *corpus mysticum* <sup>671</sup>.

La idea de Imperio se conserva en pie frente a las sucesivas embestidas del pensamiento neo-aristotélico y frente a la creciente secularización del estado. Las bases sobre las cuales el secular edificio se levanta van siendo lentamente minadas, pero su estructura ideológica se mantiene erecta. Será necesario para que el "estado" medieval se independice, desde el punto de vista estrictamente jurídico (ahora que ya va adquiriendo bases filosóficas y teológicas propias), y que la idea del Imperio cese de ser la idea directriz en el pensamiento político del Medioevo, el que el "estado" usurpe los atributos del Imperio mismo, "imperializándose". No será sino hasta cuando los estados eu-

<sup>667</sup> Sobre la *auctoritas* imperial, cf. ante, cap. XIII. Juan de París afirma que la autoridad imperial no ordena a la real *per modum necessitatis*, sino *per modum dirigentis*, de igual manera como un médico dirige a un farmacéutico y juzga de su labor, pero ni lo nombra ni lo remueve; ese es el deber del Emperador, *apud quem est totus ordo civitatis, ut rex vel dominus civitatis* (*De Potestate regia et papali*, en Goldast, *Mon.*, II, 132).

<sup>668</sup> *Ibidem*.

<sup>669</sup> *Dial.*, ap. Goldast, *Mon.*, II, 871; *Octo qu.*, p. 350.

<sup>670</sup> *Dial.*, *loc. cit.*, 908.

<sup>671</sup> *Ci. ante*, c. 4. El autor del tratado anónimo *Rex Pacificus* expresa su opinión sobre la base de la aceptación de la unidad de la sociedad humana, unidad que, como Marsilio mismo, aprovecha para consolidar al Estado (Cf. Rivière [34], 262).

ropeos se consideren a sí mismos como pequeños imperios, cuando pueda afirmarse que la némesis del "estado" medieval anuncia la epifanía del Estado moderno.

## CAPÍTULO XVIII

### LA EPOCA DE TRANSICION POLITICO-JURIDICA: LA IMPERIALIZACION DEL ESTADO (REX EST IMPERATOR IN REGNO SUO)

1. El germen del particularismo en la Francia medieval. 2. *Rex Francias est Imperator in regno suo*. 3. *Omnes reges sunt Imperatores*. 4. Los romanistas y la imperIALIZACION del estado. 5. El eclipse de la idea del Imperio. 6. La autonomía del estado.

1. DE LAS DOS GRANDES NACIONES GEMELAS que surgieron en Occidente como un resultado de la disolución del Imperio carolingio, la de Germania renovó, bajo los Otones, la dignidad imperial, y con ella quedó establecido el Sacro Imperio Romano de la nación germánica<sup>672</sup>, cuya custodia conservó más allá del fin de la Edad Media<sup>673</sup>. Francia, o más correctamente, la tierra de los francos occidentales, afectada más profundamente que Germania por las tendencias descentralizadoras del Feudalismo, así como por las luchas por la diadema entre los últimos Carolingios y la raza de Roberto el Fuerte<sup>674</sup>,

---

<sup>672</sup> Cf. J. Bryce, *The Holy Roman Empire*, capítulos VII y IX; C.M.H., III, viii-xii; A. Kleinclausz, *L'empire carolingien*, 541-585; y J. Janssen, *History of the German people* (San Luis, Mo., 1896), II, 105-117. Sobre el origen del nombre "Santo (más bien, Sacro) Imperio Romano de la nación germánica", cf. K. Zeumer, *Heiliges römische Reich deutscher Nation* (Weimar, 1910).

<sup>673</sup> Hasta el año 1806, en que el último Emperador, Francisco II, abdicó a instancias de Napoleón para tomar el título de Emperador de Austria; el Sacro Imperio no era ya en el siglo XIX sino una institución sentimental; cf. Bryce, 359 ss. El documento de la abdicación se encuentra en el *Corpus Juris Confederationis Germanicae* de Meyer (I, 70).

<sup>674</sup> Véase la magnífica obra de J. Flach, *Les origines de l'ancienne France: Xe et XIe siècles*, 4 vols. (Paris, 1886-1917) Lavisse, *Histoire de France*, II, i, 358-413, así como los diversos ensayos de Faure, Eckel, Laurer y F. Lot publicados en la sección

no se encontraba en situación favorable, en los siglos IX y X, para disputar la primacía en la Europa cristiana a los poderosos representantes de la casa de Sajonia. Bajo los primeros Otones la antigua Galia siguió reconociendo la suzeranía germánica, y por cerca de dos siglos el gran problema que la historia de Occidente ofrece es si Francia permanecerá o no en calidad de vasalla de Germania. La mano hábil de los primeros Capetos endereza, sin embargo, los pasos del naciente "estado" por rutas propias, logrando por medio de una política sistemáticamente seguida por generaciones, formar poco a poco, el Estado francés. Pero Francia había perdido en la anarquía de los siglos IX y X, la oportunidad de ceñir la corona romano-germánica de Carlomagno, a la cual creía tener los mejores derechos. Así escapa de las manos de Francia una dignidad para la cual se consideraba la legítima heredera. El *Imperium*, con la coronación de Otón el Grande en Roma, en 962<sup>675</sup> queda en manos de los germanos, mientras que la otra gran dignidad universal, el *Sacerdotium* ha quedado incrustada en Italia.

Francia ha quedado desde el siglo X limitada a administrar su propio patrimonio, circunstancia que determina en mucho la creación de un espíritu propio, de un espíritu nacionalista, particularista, el cual permea las páginas de la historia europea, especialmente a partir del ocaso del Medioevo. Si Estado moderno y nacionalismo han de identificarse, Francia estaba destinada por su historia a ser el primero de los Estados modernos.

En el siglo IX, Odo de París, electo rey por los francos occidentales, recibe su corona de manos de Arnulfo, rey de Germania —uno de los últimos descendientes de Carlomagno— en calidad de feudatario de este último<sup>676</sup>. Aun cuando la primacía del imperio no fué repudiada formalmente por los Capetos, éstos, desde la ascensión al trono de Hugo (en 987) tuvieron especial cuidado en no admitir, formalmente, la suzeranía del Imperio<sup>677</sup>. Otón el Grande fué el último de los Emperadores, cuya autoridad fué admitida por los reyes franceses (o más correctamente hablando, por los reyes de los francos de occidente), aun cuando el Arzobispo de Tréveris, en la Germania, continuó

---

de ciencias filológicas e históricas de la *Bibliothèque de l'école politique des hautes études* (de París), 1869 ss.

<sup>675</sup> Cf. los dos primeros capítulos del vol. I del *Medieval Empire* de Fisher; y R. Koepke y E. Duemmler, *Jahrbücher Kaiser Otto der Grosse* (Leipzig, 1876), así como el vol. IV de la historia del pensamiento político medieval en el Occidente, de Carlyle (92).

<sup>676</sup> Cf. nota 674 y E. Faure, *Eudes, comte de Paris et roi de France, 882-898* (París, 1893).

<sup>677</sup> Bryce (652), 139; y A. Luchaire, *Histoire des institutions monarchiques de la France (897-1120)* (París, 1891); y F. Lot, *Études sur le règne de Hugues Capet et la fin du Xe siècle* (París, 1903).

imperturbable en el uso de su viejo título de Archicanciller Imperial para los reinos de Galia y de Arlés <sup>678</sup>.

La actitud pasiva de Francia al ignorar las pretensiones del Imperio se torna en realidad activa en algunos juristas del siglo XIII, quienes ya niegan explícitamente tal supremacía. En los *Établissements de Saint Louis*, compilados en ese siglo, se encuentra ya la definitiva afirmación: 'Le Roi ne tient de nului fors de Dieu et de lui' <sup>679</sup>. Los duques, condes, y demás nobles del reino, dice el autor de *Jostice et Plet* (en el siglo XIII también) pueden ser vasallos unos de los otros, pero en sus relaciones siempre deben dejar a salvo la obediencia debida a la dignidad real, la cual, a su vez, no depende de ninguna otra dignidad <sup>680</sup>.

Más enfático es, en el siglo siguiente, el autor del 'Diálogo entre un clérigo y un caballero': la Francia —dice el autor, a través del caballero— es una porción separada del Imperio, y en ella el rey posee los mismos derechos que el Emperador posee sobre sus tierras, incluyendo el *ius altitudinis aut potestatis* <sup>681</sup>.

2. EL REY DE FRANCIA ha llegado a ser, de esta manera, un quasi-Emperador; desde el punto de vista jurídico, falta sólo la fórmula que lo consagre como tal. Tal fórmula que, a guisa de heraldo, viene a anunciar la llegada del Estado moderno secular, y ahora imperializado, es el célebre aforismo del siglo XIII: *Rex Franciae est imperator in regno suo*.

Felipe el Hermoso (1285-1314) es la primera encarnación de este imperialismo particularizado; éste rey de Francia, en una declaración del año 1296, en los inicios de su gran conflicto con el Papado, declara que el control de las temporalidades en su reino le pertenece con exclusividad, ya que dentro de las fronteras de Francia, no reconoce superior alguno; y agrega que, en asuntos relativos a la administración temporal de su reino, no debe justificación ni está subordinado en forma alguna a ningún ser viviente <sup>682</sup>: Felipe niega así la idea del *Imperium*, al afirmar la exclusividad de Francia, y además, obliga a sus hijos a jurar que jamás reconocerán superior alguno fuera de Dios mismo <sup>683</sup>.

<sup>678</sup> *Archicancellarius per Galliam atque regnum Arelatense* (Bryce (672), 182).

<sup>679</sup> Ed Viollet le Duc, I, 90, 283, 284; II, 135, 370, 405; III, 47; IV, 23, 238. Según Ercole la fórmula se encuentra ya con anterioridad en la *Vieille Coutume de Touraine-Anjou* (ed. Viollet le Duc, art. 17).

<sup>680</sup> Cit. por Carlyle (243), 80.

<sup>681</sup> *Disputatio...*, en: Goldast, *Mon.*, I, 17.

<sup>682</sup> Dupuy, *Preuves*, 28.

<sup>683</sup> Cit. por Sabine (8), 279.

Los legistas franceses, defensores de Felipe en su controversia con Bonifacio VIII —controversia que pondrá fin a la autoridad secular universal del Papado y que sirve de preludeo al cautiverio de Aviñón— insisten en la independencia del rey de Francia en materias seculares. Pierre Dubois afirma que el rey de Francia *nullus recognoscens superiorem* <sup>684</sup>. En 1302, la clásica fórmula que consagra la independencia del Estado, al imperializarlo, aparece: *Rex Franciae est imperator in regno suo*, fórmula que encuentra un eco avasallador en los escritos políticos de la época; es en la anónima *Quaestio in utramque partem* (de abril de 1302) en donde la fórmula aparece por primera vez: *Rex Franciae est imperator regni sui* <sup>685</sup>. Guillermo Durand el Joven, obispo de Mende escribe hacia 1303: *Quod Dominus Rex sit Imperator in regno suo et imperare possit terre et mari et omnes populi regni sui eius regatur imperio* <sup>686</sup>. Pierre de Aurillac niega, por la misma época, que el reino de Francia se encuentre sujeto al Imperio: sólo se encuentra 'federado' a él <sup>687</sup>.

Aun cuando la fórmula imperial que sirve de partida de bautismo al Estado moderno es usada por primera vez, sin ambages, a principios del siglo XIV, ya para entonces traía consigo una larga tradición. Cino da Pistoia cuando visitó Francia alrededor de 1294, ya la había oído mencionar <sup>688</sup>; la fórmula no es sino la última etapa en el lento proceso de imperializar al Estado, como el único expediente jurídico (dentro del derecho público medieval) para hacerlo independiente, paso que era ya urgido por la creciente ola de nacionalismo del siglo XIII. Ya en 1280 el canonista Alano, al comentar la primera compilación de las decretales, había aventurado la afirmación de que los reyes poseían tantos derechos dentro de su reino, como el Emperador sobre el Imperio <sup>689</sup>. En última instancia, la partida de bautismo del Estado moderno fué

<sup>684</sup> *De recuperatione Terrae Sanctae*, 5 (ed. Langlois, p. 8).

<sup>685</sup> En: Goldast, *Mon.*, II, 98; Scholz, *Die Publizistik*, 224 ss. Cf. F. Ercole, "L'origine francese di una nota formola bartoliana", en: *As.i.*, LXXIII, II (1916), 245.

<sup>686</sup> Cit. por Rivière (34). Guillermo Durand el Joven, con la base de la decretal *Per Venerabilem* de Inocencio III (mencionada a continuación) afirma que *rex Franciae princeps est in regno suo* (*Speculum iuris*, IV, iii, *De feudis*, II, 29) y que, en materias temporales, el rey no reconoce superior alguno (*Ibid.*, II, iii, *De Appellationibus*, a quibus appellari possit).

<sup>687</sup> *De preiud. act. in rem* (Lugduni, 1527), f. 45 vº: "vere potest dici quod regnum Franciae non est subiectum imperatori, sed est ei federatum seu gentes regni Franciae sunt federate imperio", cit. por Ercole (685), 252.

<sup>688</sup> Ercole (685), 270-291.

<sup>689</sup> "Et quod dictum est de imperatore dictum habeatur de quolibet rege vel principe qui nulli subest. Unuscuique enim tantum iuris habeat in regno suo quantum Imperator in Imperio" (Rivière (34), 584 y de nuevo, 585-6). El texto está publicado en: *Sitz. der K. Akad. der Wissens. zu Wien. Phil.-hist. Klasse*, LXVI (1870), 90.

extendida por el Papado: en 1205, Inocencio III, acosado en Roma por la presencia hostil del Emperador Otón IV, y buscando en Francia —la tierra de su predilección— una alianza política que pudiera oponer, a modo de dique, a las pretensiones y presión del Emperador gáelfo, afirma, por medio de la famosa decretal *Per Venerabilem* que el rey de Francia *ipse superiorem in temporalibus minime recognoscat*, frase que, al mismo tiempo que reconoce la ilimitada autoridad del rey de Francia, constata —en la opinión de Rivière— un mero hecho sin afirmar el derecho que debe apoyarlo <sup>690</sup>. De esta manera, es en última instancia el Papado quien afirma por primera vez la independencia del reino de Francia ( y por analogía, la de todos los demás reinos) respecto del Imperio, iniciando, jurídicamente hablando, la carrera vertiginosa del Estado nacionalista como *quasi*-Imperio, y con ello cavando la tumba no sólo del Imperio, sino aún la de la propia autoridad universal del Papado.

Los publicistas franceses del siglo XIV dan por entendido que el rey es Emperador en su reino, aunque el problema sobre si tal situación es *de facto* o *de iure* no llega a tener consecuencias prácticas <sup>691</sup>. Felipe el Hermoso usa en 1302 otra fórmula que señala la imperialización a que había llegado la autoridad real: al convocar los primeros Estados Generales franceses, para ayudarse de ellos en su lucha contra el Papado, une en la deliberación a los tres órdenes (clero, nobleza, estado llano), 'en virtud de la plenitud de su autoridad real' <sup>692</sup>, fórmula que recuerda a la doctrina en la *plenitudo potestatis* papal <sup>693</sup>.

La fórmula que consagra al Estado como a un *quasi*-Imperio es usada continuamente por juristas y canonistas posteriores. Ercole <sup>694</sup> ve en ella la forma en que el mundo feudal se vió felizmente integrado dentro de la organización imperial romana, lográndose con ello las independencias nacionales. Si se recuerda que la función primordial de la 'soberanía' es, en la Edad Media,

---

<sup>690</sup> *Op. cit.*, (34). Cf. J. Haller, "Innocenz III. und Otto IV.", en: A. Brackmann (ed.), *Papsttum und Kaisertum* (Munich, 1926), 473-507; y las historias de Inocencio, de Luchaire (vol. 3), Hurter y el cap. XXII de Flick, *Rise of the Mediaeval Church*. Para la decretal *Per Venerabilem*: *Corpus iuris canonici*, c. 13, X, *qui filii sunt legitimi*, iv, 17.

<sup>691</sup> Woolf (4), 379.

<sup>692</sup> Cf. Mansi, *Concilia*, XXV, col. 95 y M.M. Curley, *The Conflict between Pope Boniface VIII and King Philip IV the Fair* (Washington, 1927), 78, en donde la autora (a mi parecer, erróneamente) juzga a esta frase semejante a 'L'État c'est moi', atribuida a Luis XIV.

<sup>693</sup> Cf. *ante*, capítulo XIII.

<sup>694</sup> *Op. cit.*, (685) y P. Fournier, "La monarchie de Dante et l'opinion française", en: *Bull. du Jubilé* (1921), 167-74.

el poder de juzgar<sup>695</sup>; la independencia del rey de Francia queda clara en la afirmación de Guillermo Durand que, de las decisiones del tribunal del rey (de Francia) ya no es posible apelar a nadie, en tratándose de negocios temporales<sup>696</sup> porque, como Marsilio lo afirmará<sup>697</sup> dentro del Estado o reino, sólo cabe un único poder supremo.

El rey de Francia, *superiorem non recognoscens* dicen los juristas de los siglos XIV y XV, tiene el lugar del Emperador dentro de su reino<sup>698</sup>; el rey de Francia, continúan, puede hacer en su reino todo cuanto pertenece al derecho imperial<sup>699</sup>. Felipe de Mezières repite: el rey de Francia, quien es Emperador en su reino, no reconoce superior sobre la tierra<sup>700</sup>. Y toda la ininterrumpida tradición jurídica francesa de los siglos siguientes sirve así de preludio a la soberanía moderna bodiniana.

3. LA AFIRMACIÓN de que el rey de Francia es Emperador en su reino, encuentra eco a través de Europa, en donde las monarquías nacionales van proclamando su independencia jurídico-teórica respecto del Imperio.

A fines del siglo XIV, Ricardo II de Inglaterra es calificado por sus juristas como *entier empereur dans son royaume*<sup>701</sup>. Eduardo II declara que el reino de Inglaterra se encuentra libre de sujeción respecto del Imperio<sup>702</sup>; la imperialización del reino inglés, que corre en mucho paralela a la independización gradual respecto de Roma de la Iglesia Anglicana, encuentra su mejor expresión en el monarca que rompe con ambas tradiciones, Enrique VIII.

<sup>695</sup> Cf. ante, capítulo VII.

<sup>696</sup> *Speculum iuris*, II, iii, *De Appellationibus, a quibus appellari possit*.

<sup>697</sup> *Defensor Pacis*, XI; cf. ante, capítulo XVII, c. 2.

<sup>698</sup> Entre otros: Oldrado de Ponte el maestro de Bartolo en *consilia et Quaestiones*, qu. 230: *cum quilibet rex de facto teneat locum imperatoris in regno suo*; Gino da Pistoia, en *Comment. in Codicem, ad Leg.*, XXVI, v, 17; Baldo, en su *Ad Cod.*, VII, iv, 18, c. 6 y en su *Ad Inst.*, II, 1, n. 8; Andrés de Isernia, etc. cit. por Ercole (647), 243-244. Véase también: Jordannes de Osabrück, *Tractatus de Prerogativa Romani Imperii*, V.

<sup>699</sup> En particular, Boutillier, en: *Somme rurale*, II, tit. 1, cit. por Ercole (685), 244.

<sup>700</sup> autor putativo del *Somnium Viridarii*, en: Goldast, *Mon.*, I, pt. II, c. 160, p. 173. En igual sentido: Degressalius, *Regalium Franciae*, lib. II (Paris, 1598), 316: *...rex Franciae est Imperator in suo regno*.

<sup>701</sup> Rot. Parl., III, 343. Cf. Maitland, p. XLV en su *Introd. a Gierke (13)* y Figgis, *From Gerson to Grotius (114)*, 22. En el mismo sentido la afirmación del obispo de Byblos: *Dominus Rex (Hyerósolimitanus) hic censetur Imperator*.

<sup>702</sup> Selden, *Titles of Honour*, I, c. 2.

En el *Statute of Appeals* de 1534, el rey declara que Inglaterra es un Imperio y como tal, no sujeta a jurisdicciones extrañas <sup>703</sup>.

Este mismo fenómeno es dable constatarlo aquí y allá a través de toda Europa. Los reyes europeos no sólo van imperializando su autoridad, sino también se van atribuyendo muchos de los antiguos privilegios imperiales. El tratamiento de Majestad, antes privativo del Emperador, es acordado en las cancillerías a muchos reyes europeos <sup>704</sup>. Andrés de Isernia afirma del rey de Sicilia que éste se encuentra fuera del campo de autoridad del Emperador <sup>705</sup>.

En España, Don Alfonso el Sabio deja escrito en las Siete Partidas, que su posición dentro de Castilla es la misma que compete al Emperador en el Imperio <sup>706</sup> y que, por gracia de Dios, no reconoce ningún superior en asuntos temporales <sup>707</sup>. Es el mismo Don Alfonso quien usando de una prerrogativa hasta entonces reservada al Emperador —y en ocasiones ejercida por el Papa como *verus Imperator*— funda en Castilla la universidad de Salamanca <sup>708</sup>.

4. UN NUEVO FENÓMENO cultural de la alta Edad Media, iniciado es cierto en el siglo XII, pero que viene a florecer en las siguientes centurias, que proporciona una base sólida a la nueva imperialización del 'estado' medieval es, sin duda, el renacimiento del estudio del derecho romano <sup>709</sup>; es de esta fuente, ahora redescubierta, de donde los *quasi*-Emperadores van a tomar el *apparatus* legal para construir el esqueleto de la monarquía nacional.

El período entre 1200 y 1600 atestigua numerosos y radicales cambios en

<sup>703</sup> McIlwain (18), 268; Laski (644), 2.

<sup>704</sup> Cf. Zedler, *Universal Lexicon*, s. v. *Majestät*.

<sup>705</sup> En sus *Comentarios a las Constituciones del reino de Nápoles*, cit. por Carlyle, v, (68), 146.

<sup>706</sup> *Siete Partidas*, II, 1, i; II, 1, v.

<sup>707</sup> *Speculum*, I, i, 13.

<sup>708</sup> Rashdall, *Universities*, II, 70 ss. En el primer libro de las Siete Partidas se encuentra un título dedicado a las universidades, en donde se afirma que un *studium generale* (esto es, una universidad) sólo puede ser fundada por el Emperador, el Papa o el Rey (*Ibid.*, p. 73).

<sup>709</sup> Aun cuando el estudio del derecho romano no se extinguió nunca totalmente en Europa, el auge de tal estudio data de fines del siglo XI, con las enseñanzas de Irnerio en Bolonia (Cf. E. Besta, *L'opera d'Irnerio*) y alcanza grandes proporciones en el siglo XII y en el XIII con la escuela de los glosadores. Para Rashdall, la obra de la Escuela de Bolonia representa, en muchos aspectos, el fruto más brillante del intelecto de la Europa medieval. Véase en general a P. Vinogradoff, *Roman Law in Medieval Europe* (ed. Zulueta, 43-69); *El legado de la Edad Media*, 363-399 y la monumental historia del derecho romano en la Edad Media de F. C. v. Savigny (2a. ed. 7 vols., 1834-1851).

la vida religiosa, económica y política de Europa, cambios que revolucionaron los conceptos existentes. Para hacer frente a estas innovaciones, fué necesario introducir nuevos conceptos de orden y, con este objeto, el derecho romano fué de nuevo estudiado con bastante acuciosidad <sup>710</sup>. Máximas de derecho romano fueron usadas, en esta general tendencia, para los más diversos fines; entre otras, la idea de *merum et mistum imperium*, que refleja en sus diversos usos la transición entre el mundo medieval del *dominium* y el mundo moderno de la soberanía, la cual recibió la constante atención de los pensadores políticos <sup>711</sup>.

Quizá el jurista medieval más típico de los nuevos tiempos lo haya sido Bartolo de Sassoferrato (1313-1356) <sup>712</sup>, luminaria del derecho de su tiempo y la figura más brillante entre los post-glosadores. Bartolo, profundo conocedor del derecho romano, y grandemente impresionado por la majestad del derecho imperial, es demasiado buen jurista para negar la validez de las pretensiones imperiales. Pero al mismo tiempo, hombre práctico y buen italiano, trata de reconciliar en sus glosas la teoría y la práctica del derecho romano del siglo XIV.

Bartolo acepta las pretensiones imperiales *de iure*, pero reconoce que en la práctica son, en su mayoría, inválidas. Woolf ve en esta distinción que Bartolo hace siempre entre hecho y derecho, la base de todas las teorías políticas del juriconsulto <sup>713</sup>. Bartolo no puede menos que reconocer la existencia en Italia de poderes territoriales, que son independientes del Imperio, entre ellos el Papado y las ciudades italianas. El jurista limita *de facto* la autoridad imperial al afirmar que los territorios del Papa y los del Emperador son distintos, tan distintos como lo son sus respectivas jurisdicciones. Bartolo viene así a encajonar en territorios autoridades que antes de su tiempo eran universales <sup>714</sup>. Ambos, Papado e Imperio son vistos ya a través de concepciones territoriales.

En su gran readaptación del derecho romano a las necesidades del siglo XIV, Bartolo da otro paso de enorme importancia: tratando de localizar los núcleos políticos y administrativos de la Italia de su tiempo dentro del

<sup>710</sup> M. P. Gilmore, *Arguments from Roman Law in Political Thought*. (Cambridge Mass., 1941), 9-11.

<sup>711</sup> Gilmore, *op. cit.*, 12 ss. El autor hace un estudio de esta máxima, que se remonta a Papiniano y Ulpiano, en el uso que le dan, entre otros, Azo, Durando, Acursio, Baldo, Bartolo y Loyseau.

<sup>712</sup> El tratado de Bartolo sobre conflictos de leyes ha sido traducido al inglés por J. H. Beale (Cambridge, 1914).

<sup>713</sup> C. N. S. Woolf, *Bartolus of Sassoferrato* (Cambridge, 1913) 22; cf. p. 162.

<sup>714</sup> Woolf, 78, 79, 99, 100.

marco de la administración romana clásica (para señalar las leyes aplicables), el romanista llega, por senda complicada, a establecer la equivalencia entre la provincia italiana de su día y la antigua *civitas* romana. Bartolo reconoce a las ciudades italianas, como herederas y continuadoras de las *civitates* antiguas, el derecho de *merum et mistum imperium*, bien sea por concesión (como resultado de considerar a la ciudad italiana como una provincia), o bien por prescripción y aún, en último caso, por usurpación <sup>715</sup>.

La *civitas*, dice Bartolo, *superiorem de facto non recognoscens*: no reconoce de hecho superior alguno; la ciudad es su propio príncipe <sup>716</sup>. Con estas afirmaciones, el gran juriconsulto italiano señala un paso más en la evolución del pensamiento político medieval. La fórmula *Rex est Imperator in regno suo* había ya imperializado a la monarquía nacional; ahora, Bartolo ha extendido esa posición imperial, esa afirmación legal de independencia, a las ciudades de Italia. La polarización, por decirlo así, de las características imperiales, que Bartolo pone al alcance de las ciudades italianas, y que serán pronto extendidas a otras corporaciones públicas, tendrá una gran importancia en los futuros siglos, en la consecución de la obra de fragmentar la unidad medieval, cuando las enseñanzas de Bartolo sean continuadas, entre otros, por Alberico Gentile y por Jean Bodin.

5. EN REALIDAD, Dante había sido último profeta del Imperio y su *De Monarchia* puede ser considerada como el canto fúnebre de la idea imperial. En el siglo XIV, cuando las máximas legales que imperializan a los reinos, y aún a las ciudades, se van abriendo paso, cobijadas por las ideas nacionalistas que despiertan vigorosas, la Idea de Imperio va resultando más y más anticuada. Las pretensiones del Emperador Enrique VII (1308-1313) sobre Italia y sobre el mundo, son ya tachadas de absurdas en su propio tiempo por muchos espíritus <sup>717</sup>. El siglo XIV y el XV ven a los Emperadores romano-germánicos enfrascados casi exclusivamente en el problema de mantener su autoridad en Alemania, luchando contra nobles y ciudades, y descuidando forzosamente el ejercicio de su *auctoritas* sobre otras tierras.

En el siglo XVI, la autoridad imperial sobre la Cristiandad es algo que pertenece ya a un pasado muy distante. Vitoria en su *De Indis et de Iure Belli*, exponiendo el problema de si el Emperador puede o no legalmente conceder los Indios de América a la corona española, afirma que el Emperador no es en

<sup>715</sup> *Ibid.*, 144, 154.

<sup>716</sup> *Civitas est sibi princeps: Ad Dig. Vet.*, IV, 4, 3.

<sup>717</sup> Sobre las pretensiones y el viaje de Enrique VII a Italia, cf. F. Schneider, *Kaiser Heinrich VII.*, vol. II: *Der Romzug 1310-1313* (1926) y K. Wenck, *Clemens V. und Heinrich VII.* (Halle, 1882).

realidad un *dominus mundi* <sup>718</sup>. Suárez también niega al Emperador una jurisdicción temporal suprema, afirmando que nunca la poseyó o, si acaso alguna vez la poseyó, ha perdido por ese tiempo la mayor parte de ella <sup>719</sup>.

Para Bodin, quien piensa en términos eminentemente nacionalistas, tanto el Papa como el Emperador son meros extranjeros, desde el punto de vista de su patria, Francia <sup>720</sup>. En la aplicación de la doctrina bodiniana a los sistemas estatales del siglo XVI, Dunning ve un golpe mortal al venerable espectro del Sacro Imperio; el Sacro Imperio no es para Bodin, no se diga la más exaltada de las monarquías, pero ni siquiera una monarquía, ya que su constitución es la de un estado aristocrático <sup>721</sup>. Al finalizar el período medieval, el Sultán de Turquía había ya asumido el título de Emperador, tras la caída de Constantinopla en manos de sus ejércitos <sup>722</sup>.

Dentro del mismo Imperio, los príncipes germanos estaban consolidando su poder alrededor de lo que se llama *Landeshoheit*, algo más que un feudo (en el sentido medieval) pero que, con la excepción de la admisión del Imperio, estaba muy cercano a la moderna soberanía <sup>723</sup>. Ya se había llegado a la situación en que los reinos de Europa son *quasi*-imperios o pequeños universos, y los reyes y príncipes, *quasi*-Emperadores.

6. EL ESTADO, cuya evolución ha llegado a la etapa mencionada previamente, debe y tiene que ser "imperial", es decir independiente, en su construcción jurídica. Marsilio de Padua aconseja que dentro de él debe de evitarse a toda costa una pluralidad de gobiernos, o de autoridades estatales que no se encuentren subordinadas a una sola indefectible cabeza <sup>724</sup>. En realidad, fuera del mundo de las ideas, ésta es la tendencia que ya va caracterizando a los Estados europeos en la primera mitad del siglo XIV, lo mismo a las comunas italianas de Bartolo que a la Inglaterra de Eduardo I, que a la Francia de Felipe el Hermoso, y cuyo más brillante antecedente lo constituyen los ensayos gubernamentales de Federico II *stupor mundi* en Sicilia.

Dentro de la jerarquía de ideas heredada por el otoño del Medioevo de las épocas precedentes, sigue teniendo especial lugar la noción de la supre-

<sup>718</sup> Ed. J. Brown Scott (Washington, 1917), 4-5.

<sup>719</sup> *Defensio Fidei*, III, 5, 7.

<sup>720</sup> *Rep.*, I, ix. Cf. Murray, *The Political Consequences of the Reformation* (London, 1926), cap. IV, 129-167 espec. p. 132.

<sup>721</sup> *Rép.* II, vi. Cf. Dunning (307), 98.

<sup>722</sup> E. Freund, "Empire and Sovereignty", en: *Decennial Publications of the University of Chicago*, 1st. ser., IV, 259.

<sup>723</sup> Gierke (13); xiv-xv de la Introducción de F. W. Maitland.

<sup>724</sup> *Defensor Pacis*, I, c. xvii, 3-9.

macía judicial como toque por excelencia de la "soberanía" estatal. Así, es este período de transición, en que el "estado imperializado" rechaza trabas y tutelas extrañas, uno de los primeros síntomas que se notan, es la tendencia casi universal de rechazar, dentro de las fronteras del reino, la autoridad de tribunales extranjeros. En la Bula constitutiva del Sacro Imperio (considerado éste más bien como "estado" alemán) no existe la menor referencia a la jurisdicción papal, que en tiempos pasados se había abrogado el derecho de confirmar al nuevo Emperador <sup>725</sup>. Los sucesivos estatutos de Eduardo I y Eduardo II de Inglaterra, que culminaron con el de *Praemunire* de 1353 y la prohibición de apelaciones a Roma, son demasiado conocidos para que haya necesidad de tratarlos en detalle. Característicos de esta tendencia son también los Compactos que en 1436 firmaron en Praga los Utraquistas con el Emperador Segismundo y en virtud de los cuales ningún bohemio podía ser legalmente citado ante tribunal alguno extranjero <sup>726</sup>; en este caso, sin embargo, el problema se encuentra envuelto en aquél otro, que se discutirá más adelante, de la transición de la *Eclesia universalis* a las Iglesias territoriales o *Landeskirchen* <sup>727</sup>.

En 1446, Guillermo III de Sajonia, siguiendo múltiples precedentes, prohíbe también cualquier apelación a tribunales extranjeros, entre los cuales queda tácitamente incluido el pontificio <sup>728</sup>. De esta manera, la jurisdicción que hasta entonces había sido, por decirlo así, supra-territorial, como en el caso de la *auctoritas* imperial y en el de la papal *plenitudo potestatis*, que eran extrañas a la noción de límites, va siendo encajonada, con la "imperialización" del estado en marcos determinados, en límites geográficos, en lo que hoy se llaman territorios estatales.

<sup>725</sup> La Bula de Oro de Carlos IV ha sido editada por Altmann y Bernheim, *Ausgewählte Urkunden*, 39. Cf. K. Zeumer, *Die Goldene Bulle Kaiser Karls IV.* (2 vols. Weimar, 1908).

<sup>726</sup> E. H. Kantorowicz, *Lectures on the Reformation* (March 21, 1947).

<sup>727</sup> Cf. *in'ra*, capítulo XXII.

<sup>728</sup> Schilter, *De libertate ecclesiarum Germaniae*, 808 ss.

## CAPÍTULO XIX

### LA EPOCA DE TRANSICION RELIGIOSO-POLITICA: LA FRAGMENTACION DE LA IGLESIA

1. Iglesia y Civilización. 2. Iglesia y Sociedad. 3. Iglesia y "estado". 4. La disolución del *Sacerdotium* medieval.

1. LA RELIGIÓN, cuyo revestimiento exterior, visible y jerárquico es en la Edad Media la Iglesia Universal, constituye, en las palabras de Hans Kohn, la influencia dominante en la cultura europea hasta el surgimiento del nacionalismo <sup>129</sup>. La vida pública y la vida privada del hombre medieval, rey o campesino, jerarca o artesano, se encuentra dirigida, y a menudo determinada, por conceptos religiosos. Ello no debe entenderse en el sentido de que la Edad Media es la edad religiosa por excelencia, y que el misticismo sea típica y exclusivamente medieval. No hay, hablando estrictamente, nada que pueda ser llamado típica y exclusivamente medieval; llamar a un fenómeno, medieval, no es ciertamente describirlo. Una época que vio contemporáneamente a espíritus tan opuestos como San Bernardo de Claraval y Pedro Abelardo, alcanza su armonía como un resultado del equilibrio de factores opuestos y no como una síntesis de los mismos. Pero en este proceso de acomodación, la influencia más importante, sin duda alguna, fue la ejercida por la Iglesia Cristiana. Aún en nuestros días, la civilización occidental no puede ser despojada de sus elementos cristianos sin que en el proceso pierda su propia identidad.

La Iglesia, como heredera del mundo romano, transmite a la Europa del

<sup>129</sup> La afirmación es buena lo mismo para la Cristiandad occidental, la Cristiandad oriental, el Islam y la India (Hans Kohn, *The Idea of Nationalism*, (N. Y. 1944), 14-15).

bajo Medioevo los principios de orden y organización que habían sido característicos de la Roma imperial; y, junto con ellos, ofrece a los nuevos pueblos, cuya fusión con los restos de los provinciales da principio a la Edad Media, todo el acervo de la cultura antigua que había podido ser salvado de entre las ruinas de la majestuosa estructura del Imperio<sup>130</sup>. La Iglesia es la maestra en las artes de la civilización de los nuevos pueblos de Europa; a medida que la esfera de influencia de la Iglesia se extiende con la conversión de los pueblos paganos del centro, oriente y norte del continente europeo, de los siglos V al XI, el Cristianismo es introducido en esas regiones junto con la civilización romana; de hecho, hasta la alta Edad Media, "Iglesia" y "civilización" son términos equivalentes. Y aun después de esta época, hasta los albores de los tiempos modernos, la huella que la Iglesia sigue dejando en la cultura occidental es profunda y trascendental.

Romanidad y Cristiandad son en Europa sinónimos, aun antes de que Carlomagno tratara de encontrar para ambos conceptos un marco institucional en su restauración del Imperio de Occidente. La Iglesia crea la idea de una comunidad cristiana, de una *Respublica Christiana* en occidente, antes de su plasmación política, siglos después, en el marco del Sacro Imperio. En la baja Edad Media, y especialmente después de que Carlomagno fusionó la espada con la cruz en la propagación del Evangelio,<sup>131</sup> gran parte de los conflictos bélicos en Occidente, son entendidos como luchas entre cristianos y no cristianos, en una especie de antecedente de las Cruzadas. Así, por ejemplo, son vistas las guerras de los germanos (ya cristianizados) con sus vecinos paganos del oriente, los eslavos y lituanos, durante los siglos IX, X y siguientes. Como ha sido expresado por Bryce, el ser cristiano significó el ser romano como una consecuencia del fenómeno anterior de que el ser romano significó el ser cristiano.

2. LA RELIGIÓN cristiana permea prácticamente todo aspecto de la vida medieval. La Política y la Economía misma son, al menos desde el punto

---

<sup>130</sup> La Iglesia excluye, especialmente a partir de San Gregorio Magno, todo aquello en que ve un germen de peligro, especialmente en el campo de la literatura; y, naturalmente, también lo que es hostil a sus postulados. Cf. H. O. Taylor, *The Mediaeval Mind* y *The Classical Heritage of the Middle Ages*; Sandys, *Classical Scholarship*; G. Ulhorn, *The Conflict of Christianity with Heathenism* (N. Y., 1908) y G. E. A. Grindle, *The destruction of Paganism in the Roman Empire* (Oxford, 1902).

<sup>131</sup> Notablemente en el caso de la conversión de los sajones, llevada a cabo y mantenida con gran dureza. Cf. J. W. Thompson, *Feudal Germany*, 387-399, el primer volumen de la *Kirchengeschichte Deutschlands* de Hauck; y E. Lavisse, "La conquête de la Germanie par l'église romaine", en: *Revue des deux mondes*, 3e période, LXXX (1887), 878.

de vista teórico, capítulos de la vida religiosa medieval. Las relaciones entre gobernante y gobernados en la esfera política, y el intercambio económico en todas las esferas son, en última instancia, referidos a alguna norma religiosa. La Iglesia, al mantener la doctrina de que la vida terrena es sólo secundaria, y de que la vida eterna no puede ser lograda por nadie fuera de su seno, obliga al hombre medieval a no efectuar transacción alguna, social, política o económica, que ponga en peligro su salvación individual. Esto influye lo mismo los derechos y obligaciones de los reyes a bien gobernar, que el deber de los vasallos a obedecer, y a los mercaderes a buscar un justo precio por sus servicios. La Iglesia interviene en toda cuestión política, al menos en forma indirecta, basándose en el aceptado principio de que toda autoridad deriva necesariamente su potestad de Dios; lo mismo en el orden social —por ejemplo, al haber revestido al matrimonio de un carácter sacramental— y, con base en la doctrina del justo precio, en cualquier transacción de orden económico.

La autoridad de la Iglesia se encuentra siempre visible para castigar cualquier transgresión del orden social, político o económico con penas espirituales que pueden representar, en los casos extremos, una muerte eterna. La Iglesia, en esta época de su actividad, no hace, por otro lado, sino hacer prevalecer en el seno de la sociedad un orden armonioso que refleje, lo más fielmente posible, la voluntad y la bondad divinas. El pensamiento medieval es esencialmente teocéntrico <sup>132</sup> y se basa en el principio de autoridad, que la Iglesia representa, como mediadora entre Dios y sus criaturas <sup>133</sup>. La Iglesia ha dado al mundo cristiano tal idea de cohesión y de unidad en la Edad Media, que no es posible concebir dentro de ella teorías sociales o políticas que no presupongan una idea de Cristiandad como marco común a todas ellas <sup>134</sup>; la construcción política más excelsa del Medioevo, el Sacro Imperio Romano lleva en sí la marca de la Iglesia y no viene a ser otra cosa que la contraparte semi-laica del ideal religioso de la Iglesia Universal.

---

<sup>132</sup> Cuando el pensamiento europeo deja de ser teocéntrico para convertirse en homocéntrico, nos encontramos ya fuera del Medioevo y en los albores del Renacimiento (C. R. S. Harris, "Filosofía en la Edad Media", en: *El Legado de la Edad Media*, 361).

<sup>133</sup> Véase en J. W. Adamson, "Instrucción en la Edad Media", en: *El Legado de la Edad Media*, frente a la pág. 368 un interesante grabado que representa "la Casa del Saber", reproducido de la *Margarita Philosophica* de G. Reisch (1503) y en la cual el edificio del conocimiento aparece compuesto de una serie de superestructuras (las diversas ramas del saber), las menores sirviendo de base a las superiores y al todo, que tiene forma piramidal, coronado por la *Theologia*.

<sup>134</sup> B. Jarrett, *Social Theories of the M. A. 1200-1500*, 213.

3. COMO EN LA Edad Media las relaciones políticas se encuentran regidas por principios religiosos y bajo la égida de la Iglesia, la falta de cumplimiento de un deber (lo mismo del gobernante hacia sus gobernados, que de éstos hacia aquél) representa una brecha en el orden moral del mundo y, en consecuencia, un pecado. Por el contrario, el ajustarse siempre hacia ese orden moral, el no transgredirlo, el conducirse (en otras palabras) conforme a la voluntad divina, es un deber religioso. Si la autoridad es ejercida de una manera justa, como compete por definición al *rex* medieval<sup>735</sup>, las obligaciones que los vasallos y siervos tienen respecto de su señor son sagradas. El problema de autoridad y obligación, tal y como lo entiende la mente medieval —dice Passerin d'Entrèves— supone en lo fundamental una cuestión religiosa, y la respuesta a este problema debe buscarse siempre en formas que encuentren su base y justificación en los principios de la fe cristiana<sup>736</sup>.

En la Edad Media —por lo menos hasta el siglo XIII— no existe una barrera que separe el deber religioso del deber político<sup>737</sup>. La sociedad es, fundamentalmente, una sociedad eclesiástica, y la unidad y universalidad de la Iglesia en Occidente es uno de los más fuertes argumentos en pro de la concepción de una unidad en el derecho, en la constitución y, en última instancia, en un solo supremo gobierno para la Cristiandad. La Iglesia Universal, y su contrapartida en la esfera secular, el Sacro Imperio, representan los dos movimientos más fuertes desde la caída del Imperio Romano hacia el logro de la unidad del mundo<sup>738</sup>.

4. EL EDIFICIO universal de la Iglesia y la posición clásica de que ésta gozó en la vida política, social y económica del Medioevo, sintetizada en los anteriores párrafos, empieza a desmoronarse al empuje de diversos ataques externos a partir del siglo XIII, es decir a partir del siglo mismo que había visto su mayor perfección. No es este el lugar apropiado para discutir el origen y naturaleza, así como tampoco las consecuencias, de estas embestidas al edificio de la Iglesia Universal, sino tan sólo el examinar someramente el problema desde el punto de vista del tema que nos ocupa.

Los movimientos heréticos de masas, desconocidos en el Occidente hasta

<sup>735</sup> Cf. *ante*, capítulo VI, c. 6.

<sup>736</sup> *The Mediaeval Contributions to Political Thought* (Oxford 1939), 8.

<sup>737</sup> Cf. F. W. Maitland (114), 101.

<sup>738</sup> El razonamiento de Santo Tomás de Aquino sintetiza este punto de vista en su *Summa contra gentiles*, de la siguiente manera: *..Sicut est una ecclesia, ita oportet esse unum populum Christianum...*, al cual competen un *caput* y un *regimen* (IV, 76). Véase el tratamiento de la *ecclesia* como *civitas*, en: *Lect. 2 ad Ephes. IV*; y en *Comm. ad Ps.*, 45. También: Alvar. Pelag., 1 a 7, 13, 24-8, 36-8 y 63.

la aparición del Albigensianismo y de sus ramas conexas, así como la de los Waldenses, dan el primer gran golpe al edificio unitario <sup>739</sup>; algunos de los grandes movimientos místicos del siglo XII (como el de los Pataria) prefieren colocarse fuera del edificio visible de la Iglesia. Los escritos de Joaquín de Flora, la recuperación de los escritos aristotélicos con su correspondiente influencia "laicizadora" en el pensamiento europeo, así como la grave querrela entre el Papado y los franciscanos espirituales, quebrantan la unidad de la Iglesia <sup>740</sup>. En el siglo XIV, los ataques enderezados contra la autoridad universal del Papado por escritores heterodoxos como Marsilio de Padua y Guillermo de Occam, preparan las bases de subsiguientes movimientos religiosos de mayor éxito. Quizá más importante que todo lo anterior lo sea la influencia, cada vez más creciente, de esa nueva religión laica en la historia del Occidente, el Nacionalismo, cuyos síntomas definitivos, como se verá más adelante <sup>741</sup>, se presentan claros en el otoño del Medioevo. Conflictos de carácter religioso, como en el caso de los Husitas de Bohemia, van tomando carácter cada vez más de rebeliones nacionales contra Roma. El nacionalismo, antaño opacado por el común sentimiento de todos los europeos de pertenecer a una sola, universal Comunidad, va abriéndose paso y estableciendo barreras mentales entre los diversos pueblos; no ya las semejanzas sino las diferencias van siendo la nota más importante en las relaciones entre los diversos grupos sociales europeos.

Antes de la fragmentación definitiva de la Iglesia Universal, y con ella la de la Cristiandad medieval, el último ensayo de combinación de ambos factores dentro de un solo esquema, que permitiera por una parte la continuación de la universalidad de la Iglesia, y por el otro el agrupamiento dentro de ella de los diversos grupos nacionales, fué el movimiento conciliar del siglo XIV <sup>742</sup>. En Constanza y en Basilea una legión notable de pensadores

<sup>739</sup> Sobre los movimientos heréticos anteriores al siglo XIII, cf. J. Havet, "L'hérésie et le bras séculier au moyen âge jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle", en: *Bibl. de l'école des chartes*, XLI (1880), 488-517, 570-607, 670; y F. Tocco, *L'eresia nel medioevo* (Florenza, 1884). Sobre los orígenes y suerte de los Albigenses: J. Guiraud, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge* (2 vols. Paris, 1935). Sobre los Waldenses, aparte de Guiraud, véase a T. de Cauzons, *Les Vaudois et l'Inquisition* (Paris, 1908).

<sup>740</sup> Cf. Joaquín de Flora en el Índice de Nombres, los capítulos XVI y XVII, y D. D. Muzzy, *The Spiritual Franciscans* (N. York, 1907), así como el artículo de F. Ehrle en el: *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte*, I, 509-69; II, 106-64; III, 553-623; IV, 1-190.

<sup>741</sup> Cf. *infra*, capítulo XXV.

<sup>742</sup> Cf. en general, N. Valois, *La crise religieuse du XV<sup>e</sup> siècle* (2 vols. Paris, 1909), P. Blietmetzrieder, *Das Generalkonzil im grossen Abendländischen Schisma* (Paderborn, 1904), y el artículo de J. Haschagen, en: *H. V. J. S.*, XXIII (1926), 325-

eclesiásticos, entre los cuales se encontraban Gerson, Pedro d'Ailly y Nicolás de Cusa <sup>143</sup> intentó mantener la unidad de la Iglesia Universal sobre la nueva base del gobierno autónomo de las Iglesias nacionales, mediante la introducción de reformas descentralizadoras y constitucionales en el seno de la Iglesia. Con el fracaso del movimiento conciliar, debido a la viva oposición del Papado <sup>144</sup>, Europa quedó condenada a una desintegración eclesiástica eventual; las diversas organizaciones nacionales de la Iglesia poseen un fuerte espíritu de independencia y de celo nacionalista, opuesto a cualquier dominación extranjera, espíritu que Roma insistió en negar y el cual habría de constituir un valioso coadyuvante en la labor de los grandes reformadores del siglo XVI <sup>145</sup>. Ya para entonces, la unidad del mundo, simbolizada por el doble edificio de la Iglesia y del Imperio, sólo tendrá, en el mejor de los casos, un valor puramente místico. Lutero y Calvino, entre otros, niegan al mismo tiempo la necesidad de un *Imperium* y la de un *Sacerdotium* universales. Con el surgimiento en el siglo XVI, en este largo proceso de disolución del mundo medieval, del moderno concepto de soberanía estatal <sup>146</sup>, la Iglesia no constituirá ya sino una asociación puramente voluntaria, colocada bien a menudo bajo la tutela del Estado. Como se verá en el capítulo siguiente, mucha razón para ello se encontrará en el hecho de que en el otoño de la Edad Media la razón teológica ha perdido su posición de supremacía y el derecho, sobre el cual se basa el Estado moderno, no requerirá para su justificación, de base religiosa alguna.

---

37. Sobre los orígenes del movimiento conciliar: A. Kneer, *Die Entstehung der Konziliaren Theorie* (Roma, 1893).

<sup>143</sup> Cf. A. Lafontaine, *Jehan Gerson* (París, 1906) y J. L. Connolly, *John Gerson, reformer and mystic* (Lovaina, 1928); L. Salembier, *Petrus de Aliaco* (Lille, 1886); C. Schmidt, *Kardinal Nikolaus Cusanus* (Coblenza, 1907), P. Rotta, *Il Cardinale Niccolò di Cusa* (Milán 1928) y E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues* (París, 1920).

<sup>144</sup> Sobre la bula *Execrabilis* del Papa Pío II, que dio el golpe de muerte a la teoría conciliar, cf. G. B. Picotti, *La pubblicazione e i primi effetti della Execrabilis* (Perusa, 1914).

<sup>145</sup> Cf. *infra*, cap. XXII y Doyle, 132.

<sup>146</sup> Cf. *infra*, cap. XXIX.

## CAPÍTULO XX

### LA EPOCA DE TRANSICION RELIGIOSO-POLITICA: LA SEPARACION DE TEOLOGIA Y DERECHO

1. La "laicización" del derecho. 2 Razón teológica y razón histórica en el derecho. 3. La autonomía del estado.

1. LA TEOLOGÍA es la disciplina directriz en la formación y funcionamiento de la mente política y jurídica del Medievo<sup>147</sup>. La última, y casi pudiera decirse, la única justificación y legitimidad para la existencia de toda institución política, social y jurídica en la Edad Media, es el encontrarle un lugar dentro del esquema del Universo, tal y como ese esquema existe en la mente divina y tal y como es formulado por la teología. En la frase de San Pablo *non est potestas nisi a Deo* encuentra la Edad Media la última fuente de todo poder, lo mismo secular que eclesiástico. La voluntad de Dios, el Creador y la Razón de todas las cosas, que ha *deseado* el mundo de una manera inteligente y ordenada, debe de ser buscada para dar existencia, justificación y funcionamiento a todas las instituciones terrenas: familia, "estado", Derecho, Iglesia. Estas instituciones deben de ocupar su lugar dentro del esquema ordenador y armonioso del Universo, esquema que reproduce la lógica y el orden de la mente divina, y cuyos fines particulares (en dado caso) deben estar siempre subordinados al problema fundamental por excelencia del Medievo, la reunión final de las criaturas con su Creador, es decir, la salvación del alma.

Las relaciones humanas, individuales y colectivas, tienen como fin tam-

<sup>147</sup> Lamento no poder encontrar una expresión más exacta para esta idea; en inglés, se diría que el Medievo es *theologically minded*, pero la equivalencia española de lo anterior se me escapa.

bién el último fin de toda existencia terrena: la realización de la voluntad divina como agencia indispensable para la salvación eterna. El derecho que rige estas relaciones humanas no es pues, en la Edad Media clásica, sino un capítulo de la teología, que está dedicado a la regulación —conforme a preceptos cristianos— de las relaciones entre los hombres entre sí y con la sociedad de la cual forman parte. La razón teológica dirige a la razón jurídica en este concepto medieval del Derecho Natural.

Una de las características fundamentales de la transición del Medioevo a los tiempos modernos, en el capítulo de las actividades político-religiosas, es precisamente la gradual independización del derecho respecto de la teología. En la Edad Media no es dable concebir norma jurídica que no se encuentre justificada por el Derecho Natural o que, al menos, no lo contradiga; ni se justifica, ni siquiera pretende justificarse conducta alguna de príncipe que intente transgredir los límites y el camino a él asignados en este ordenamiento teológico-jurídico. Gierke afirma que la opinión que tiende a liberar al soberano de la obligación de seguir los preceptos del Derecho Natural —y, en consecuencia, a crear lo que después de Maquiavelo se llamará la "razón de Estado"— es incompatible con la estructuración jurídica del Medioevo<sup>748</sup>; y, desde luego también repugna a la noción de que el príncipe es el sirviente y no el hacedor del Derecho<sup>749</sup>.

La gradual independización del Derecho respecto de la teología es un fenómeno histórico que se va realizando en el otoño de la Edad Media, para llegar a su final realización en los siglos XV y XVI. No es ésta, tal vez, una independización querida y sistemáticamente planeada, sino más bien un producto anexo a todos los fenómenos de transición entre el Medioevo y los tiempos modernos. Es una consecuencia lógica e inevitable de corrientes que ya han quedado señaladas, tales como la secularización del estado y la fragmentación de la Iglesia. De ello es buena prueba el que escritores tan opuestos como lo son Maquiavelo y Vitoria, presentan en este particular puntos de vista comunes.

Maquiavelo basa sus lecciones políticas en el axioma de que el príncipe no debe basar sus decisiones en otros intereses que los de la promoción de su grandeza; el Derecho Natural, base del sistema jurídico medieval, no es ni con mucho una influencia determinante en la preparación y en la ejecución de los planes políticos del gobernante. Maquiavelo independiza absolutamente al derecho de la teología al formular una teoría puramente política del estado,

<sup>748</sup> *Political Theories* (13), 86.

<sup>749</sup> Cf. *ante*, capítulo VI, c. 6: "Rey y Tirano".

concepción enteramente extraña, aún opuesta, a la doctrina del Derecho Natural como base del estado que permea el pensamiento político del Medioevo.

Aunque de una manera menos radical que Maquiavelo, Vitoria continúa en este sendero de secularizar al derecho, de "dar al derecho su propia santidad". En su *De Indis*, el gran jurista español presente la tesis, contraria a muchas corrientes jurídico-políticas del Medioevo, de que el pecado mortal, en el caso de un príncipe, no afecta al dominio civil (*dominium civile*) y al verdadero dominio (*verum dominium*) que éste ejerce en virtud de su oficio sobre sus súbditos. Es cierto que Vitoria no corta el lazo de unión entre el Derecho Natural y el derecho positivo, pero confiere, por así decirlo, un grado de naturalidad sobre el derecho positivo, que lo convierte en algo que se basta a sí mismo. Así, Vitoria afirma que aun cuando es cierto que el *dominium* está fundado en la imagen divina, el hombre (en este caso el príncipe) no puede en ningún caso ser desposeído de él, ya que por naturaleza él también es la imagen de Dios <sup>750</sup>.

El derecho, una vez desatado de la teología, encontrará su justificación en un humanismo puro; la razón teológica es descartada por la razón humana, históricamente elaborada. Es así como Hugo Grocio, como se verá más tarde, tratará de fortificar el Derecho Internacional con una base humanista erasmiana <sup>751</sup>.

2. UNA VEZ descartada la Divinidad (al menos formalmente) como centro motor del Universo y *ultima ratio* de todas las cosas, la nueva sustentación que la nueva y humanista edad dará a la estructura jurídica y política de su tiempo, deberá ser buscada en otro lado. Para una época cuyo máximo interés es el hombre mismo, nada más propio que buscar en la naturaleza y en la conducta del hombre la base sustentatoria del nuevo sistema.

El derecho, en esta etapa de transición que dura hasta muy entrados los tiempos modernos, será esencialmente un derecho humanista. Ello no quiere decir que el antiguo derecho teológico no lo fuera (por más que a partir del Renacimiento, así se afectase) sino que ahora la razón del derecho se basará en las aspiraciones, necesidades y realizaciones del hombre, no en tanto que criatura divina, sino como mero ser humano.

Esta transición en la concepción del derecho, que ocupa los últimos ciento cincuenta años del Medioevo, y en la cual la pauta directriz la va dando cada vez más lo que se llamará la razón histórica no ha sido, en cuanto he podido

<sup>750</sup> *De Indis*, I, 5, espec. no. 3 (ed. Nys, 122-123). Vitoria, en estos párrafos, refuta la opinión opuesta de Jacques Almain y de Pedro d'Ailly.

<sup>751</sup> Sabine (8), 415. Cf. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (1932), 320.

averiguarlo, suficientemente estudiada. Este período constituye, indudablemente, una de las épocas-claves en la evolución del derecho. Gettell ha sugerido que los síntomas de esta evolución deben buscarse no tanto en los escritores de la época como en los principios en los cuales las instituciones de ese tiempo van siendo nuevamente moldeadas <sup>752</sup>. Una de las primeras instancias de la preferencia de la razón histórica sobre la teológica se encuentra, a mi entender, a principios del siglo XIV en los escritos del legista Juan de París. En la controversia entre la corona francesa y el Papado sobre la imposición de tributos al clero francés por parte del rey, el autor alega entre otras cosas que la autorización pontificia no es necesaria porque —y he aquí la razón histórica del escritor— los reyes existían en Francia desde antes de la introducción del Cristianismo, reyes dedicados a la protección y gobierno de su pueblo; el Cristianismo, y con él la autoridad papal llegan a Francia en tiempos posteriores y, pudiera decirse, por concesión y gracias a la protección de la autoridad regia; de donde Juan de París concluye que en manera alguna la autoridad real, siendo la más antigua en Francia, deriva o se basa en la pontificia. La autoridad regia en Francia deriva sólo de Dios y del pueblo <sup>753</sup>.

3. PERO QUIZÁ el resultado más importante y más abrumador del divorcio entre teología y derecho lo constituye el hecho de que la realización máxima del derecho en el campo público, es decir el estado, haya encontrado por fin su completa autonomía, porque ello viene a significar, en los siglos XV y XVI, un profundo cambio en la noción del estado y en la posición de éste respecto de un orden jurídico universal; el estado, tal y como Maquiavelo lo concibe, es una entidad absoluta y egoísta, con fines propios, independientes, y en teoría aun extraños a los de los miembros que lo componen. Esto viene a constituir un cambio profundo y revolucionario respecto de las concepciones medievales en las cuales, como se ha visto, no hay cabida para fines algunos del estado que sean distintos o independientes de los fines y aspiraciones de los miembros que lo componen.

Con la concepción maquiavélica del estado como una entidad que se justifica en sí misma —concepción que aún se encuentra, básicamente, en el derecho contemporáneo—, toda idea de cohesión internacional, o mejor dicho, de unidad en el género humano es, en el fondo, rechazada. La concepción de la Cristiandad medieval, ya moribunda en el siglo XV es con ello destruida en sus cimientos. El Estado del siglo XV, por lo demás, no se encuentra ya bajo la égida de la Moral; Maquiavelo introduce la distinción entre moral

<sup>752</sup> *Op. cit.* (35), 126.

<sup>753</sup> *Tractatus de potestate regia et papali*, c. 11.

pública y moral privada: mientras que la segunda sobrevive al Medioevo y es, a veces sí y a veces no, amparada por los sistemas jurídicos particulares, la moral pública, que juzgaría de las relaciones de los Estados es mucho más laxa, y en tanto que moral —jurídicamente hablando— no existe.

La función de gobernar viene a ser disociada de la moral, no sólo por *esse livre de circonstance* que es *El Príncipe*, sino por otros muchos ensayos contemporáneos entre los cuales no deben olvidarse los de Santo Tomás Moro y Hugo Grocio. Ambos, y especialmente Moro (en su Utopía) sueñan con la existencia de estados perfectos que no posean ningún lazo de unión con la Iglesia. La función de gobernar, dice Maurice de Wulf, se ha separado tanto de la Moral que ella misma, a la postre, pierde toda su significación moral; de esta situación a la separación absoluta entre Moral y Política, como Kant lo hiciera, no hay sino un paso muy breve <sup>154</sup>.

La emancipación del derecho de la tutela de la teología, que, junto con otros tantos factores ya analizados o por analizar, hace posible el surgimiento del Estado moderno viene, por otra parte, a consagrar el principio de disociación y particularidad que, quebrantando el espíritu de la unidad medieval, es una de las más graves heridas, aún fresca, que el cuerpo de la Civilización occidental haya recibido. Como Lord Acton lo ha dejado dicho, esta herida fué y ha sido decisiva: reformadores y contra-reformadores han tratado de curarla, pero mientras Calvino predica y Belarmino expone, Maquiavelo reina.

---

<sup>154</sup> "Les Theories Politiques du Moyen Age" en: *Revue neo-scholastique de philosophie*, XXVIe année, 2e. sér., 3 (1924), 265.

## CAPÍTULO XXI

### LA EPOCA DE TRANSICION RELIGIOSO-POLITICA: EL BIZANTINISMO. LA TENDENCIA A ESTATIZAR LA IGLESIA (ERASTIANISMO)

1. La *Christomimesis* bizantina. 2. Los primeros atisbos de la estatización de la Iglesia. 3. El erastianismo de Marsilio de Padua. 4. La "nacionalización" de la Iglesia. 5. La absorción de la Iglesia en el estado.

1. A DIFERENCIA de la Europa occidental, en donde la tendencia político-religiosa ortodoxa se orienta, por lo menos hasta el siglo XIV, hacia la sumisión del "estado" a la Iglesia, en el Oriente cristiano desde la *Pax Ecclesiae* del siglo IV existe la situación opuesta: en la Iglesia bizantina el *Sacerdotium* permanece inalterablemente subordinado al *Imperium*. Esta situación, tan heterodoxa desde el punto de vista del Occidente, es sin embargo explicable y lógica dada la peculiar herencia helénico-oriental de la Iglesia bizantina, cuya estructuración político-religiosa siguió líneas muy diversas a las de la Iglesia occidental, nutrida fundamentalmente en fuentes y tradiciones romanas.

Los emperadores bizantinos, desde Constantino el Grande <sup>755</sup> hasta Constantino XII, promulgaron decretos eclesiásticos con el mismo procedimiento seguido para la formulación de las leyes civiles de su Imperio; la única diferencia, afirma Nys, es que para su ejecución los primeros eran enviados al

---

<sup>755</sup> Llamo bizantino al Emperador Constantino sólo en un esfuerzo para simplificar la terminología y la presentación del material. El Imperio Romano en el Oriente, en el siglo IV, estaba aún fuertemente dominado por ideas e instituciones romanas. Quizá sea incorrecto, aun en el siglo VI, llamar "bizantino" a Justiniano. El Imperio Romano, en su mitad oriental, sólo llegó a ser "bizantino" en la segunda mitad del siglo VI: cf. N. Baynes, *The Byzantine Empire* (Londres y N. Y., 1925).

Patriarca y los segundos a los prefectos <sup>756</sup>. Esta absorción de la Iglesia dentro del estado, llamada en el Occidente "bizantinismo", este césaropapismo del emperador de Constantinopla encuentra su primera y clara definición en los escritos del siglo IV de un asceta oriental, San Optato, quien afirma: "El estado no se encuentra dentro de la Iglesia, sino la Iglesia dentro del estado, es decir, dentro del Imperio Romano" <sup>757</sup>. Las diferencias que ya se iban marcando entre la Iglesia Oriental y la Iglesia Occidental son ya muy visibles si se compara la afirmación de San Optato con las doctrinas, ortodoxas para el Occidente, de su gran contemporáneo en Italia, el obispo San Ambrosio. En el siglo VI Justiniano legislaba como si fuera una autoridad eclesiástica o como si su legislación eclesiástica encontrara natural acomodo dentro del derecho civil <sup>758</sup>, situación anómala para el punto de vista occidental. Pero la conducta de Justiniano, en este caso, era la tradicional de los emperadores bizantinos, y el gran estadista no hacía sino ejercer los atributos que dentro de la Iglesia poseía el *basileus*, conforme a la organización que de la Iglesia Cristiana había hecho su predecesor, y el primer gran protector del Cristianismo, el Emperador Constantino el Grande.

La constitución y funcionamiento de la Iglesia bizantina en el Medioevo está íntimamente ligada con la figura de su fundador, el Emperador Constantino <sup>759</sup>, una de las personalidades más extraordinarias en la historia política del Occidente. Constantino el Grande fué el primero de los emperadores romanos que, a pesar de no haber recibido las aguas del bautismo sino hasta su lecho de muerte <sup>760</sup>, protegió el culto cristiano y concedió a la Iglesia personalidad jurídica <sup>761</sup>. En parte, ello fué debido a su gran admiración personal

<sup>756</sup> E. Nys, *The Papacy and International Law* (Londres, 1879) 8.

<sup>757</sup> *Non (enim) est respublica in ecclesia, sed ecclesia in respublica, id est in imperio romano* (cit. por Carlyle, I, 148, nota 3).

<sup>758</sup> P. Batiffol, *L'empereur Justinien et le siège apostolique*, 210. Cf. C. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au VIe. siècle* (París, 1901) y G. P. Baker, *Justinian*.

<sup>759</sup> Véase, en general, N. H. Baynes, *Constantine the Great* y C. Coleman, *Constantine the Great*.

<sup>760</sup> Constantino fué bautizado *in albis* en su lecho de muerte por el obispo arriano Eusebio de Nicomedia.

<sup>761</sup> En nuestros días no se habla ya del "Edicto de Milán" conforme al cual—según se había aceptado tradicionalmente— Constantino y Licinio autorizaron el culto cristiano y prohibieron la persecución de los cristianos. El "Edicto de Milán" nunca existió y en esta ocasión sólo fué decretada una nulificación de la *rescriptio actorum* de las disposiciones de los derrotados rivales en el Oriente de Constantino y Licinio, es decir de Galerio y Maxencio. Entre esas leyes que fueron puestas de nuevo en vigor por el "Edicto" y que habían perdido su validez con la derrota de los dos últimos mencionados Emperadores, se encontraron algunas favorables hacia los Cris-

hacia la nueva fe, pero quizá su conducta fué aun más influenciada por razones de orden político. Constantino, de cualquier manera, es el primer gran amigo pagano de la Iglesia de Cristo.

En el siglo IV, y especialmente después de que la sede imperial había sido trasladada del Occidente al Oriente, Constantino gobierna un Imperio que, a pesar de las sabias reformas introducidas por Diocleciano, se encuentra en un grave estado de disolución y decadencia. Constantino establece la sede de ese imperio en el Oriente, entonces la porción más rica, más estratégica y más densamente poblada del mundo romano, y en la cual también, el Cristianismo contaba con mayor número de adeptos.

Constantino llega a la convicción de que la Iglesia Cristiana, con sus extensas ramificaciones en Oriente y Occidente, con sus numerosos seguidores, con su autoridad moral y, especialmente, con su espléndida organización y disciplina, es un auxiliar muy valioso en la tarea, por él emprendida, de apuntalar el vacilante edificio del Imperio; el Emperador se alía con el Cristianismo, pero de tal manera que éste sea auxiliar en sus propósitos de estabilización del Imperio, y de tal manera que sea él mismo, Constantino, quien quede al frente de esta organización universal e indivisa. Indudablemente, convicciones de carácter personal deben de haber influido en esta decisión del Emperador, de la cual obtiene Constantino inmensas ventajas de carácter político y administrativo. Constantino sirve a la Iglesia al otorgarle una personalidad-jurídica<sup>762</sup>, al cubrirla de dádivas, pero fundamentalmente, se sirve de ella para sus fines políticos y, de cualquier manera, la coloca bajo la dependencia imperial.

La adopción de una religión monoteísta como culto estatal en la Roma del siglo VI (en realidad, no fué sino hasta Teodosio cuando el Cristianismo fué proclamado religión de Estado) está, por otro lado, perfectamente de

---

tianos. Ya en 311 el mismo Galerio había proclamado un edicto tolerando el culto cristiano y lo mismo habían hecho Maxencio y Licinio mismo: de los diversos candidatos al trono imperial en esta época, sólo Maximino Daia era anti-cristiano. Todo lo que se sabe respecto del "Edicto de Milán" fué que en ese año de 313, el victorioso Licinio envió al prefecto de Bitinia instrucciones que siguen la línea de política de Galerio en el oriente (esto es la tolerancia de los cristianos) pero que van un paso más adelante: libertad del culto cristiano, devolución de edificios (confiscados) a la Iglesia, la cual es llamada por primera vez *corporación*. Es decir, en 313, la Iglesia adquiere personalidad jurídica, pero el culto ya era permitido desde antes.

<sup>762</sup> Cf. nota 761 *in toto*. Alföldi ha mantenido en un reciente libro (*The Conversion of Constantine and Pagan Rome*. Oxford, 1948) que la conversión del Emperador fué motivada por sincera convicción religiosa; pero los mismos argumentos que el autor esgrime y las fuentes de que para ello se sirve se pueden utilizar igualmente para demostrar el carácter eminentemente político de la conversión de Constantino.

acuerdo con las tendencias políticas de la época. El politeísmo romano, que había reflejado en el Panteón la organización aristocrático-democrática de la Roma republicana, se encontraba en decadencia, y desde los tiempos de Augusto había sido transformado en un henoteísmo, en el cual la posición superior de un dios sobre otros dioses había reflejado también la situación de los Emperadores bajo el Principado: separados del resto de los mortales pero todavía no diferentes a ellos. El Emperador romano, hasta la introducción de las reformas diocleciano-constantinianas, es un *primus inter pares* y, correspondientemente, en la religión henoteística del Principado, Júpiter preside el concierto de los dioses, pero poseyendo, en última instancia, una naturaleza semejante a la de los otros habitantes del Olimpo. Con la progresiva divinización del Emperador, viene la necesidad de introducir nuevos conceptos en la religión romana, y el aislamiento o super-divinización de una sola deidad. Los primeros ensayos de la introducción de una religión mono-teística datan, quizá, del tiempo del Emperador Heliogábalo, con la entronización (que resultó pasajera) de la divinidad solar oriental <sup>763</sup>. El culto de Mitra, de *Sol Invictus* como divinidad suprema adquiere nuevo ímpetu con el establecimiento del *Dominatus* que lleva a cabo Diocleciano.

Diocleciano instituye un nuevo tipo de gobierno en el Imperio, un gobierno absoluto a la manera oriental. A partir de Diocleciano, el Emperador no es ya el primero entre sus iguales: el Emperador posee una categoría propia, distinta y remotamente superior a la de sus súbditos. En este esfuerzo de elevar la autoridad imperial a alturas hasta entonces desconocidas, Diocleciano introduce en Roma ideas orientales sobre el carácter divino y sobrenatural del gobernante. El Emperador romano, a partir de Diocleciano, es un ser divino, rodeado de pompa y etiqueta, que se sienta en un trono (en lugar de la tradicional *cella* republicana), y cuya efigie aparece en las monedas, de frente (como las de los dioses) y ante el cual los súbditos se postran reverentemente <sup>764</sup>. El Emperador, en esta nueva época del Dominado, ya no gobierna por delegación popular, tal y como la *Lex Regia* lo proclamara antes, sino en virtud de su propia divinidad. Las fórmulas y los títulos republicanos que sobreviven después de Diocleciano, no son sino palabras huecas. El Emperador se identifica con Roma al reunir en sus manos

<sup>763</sup> Sobre los planes religiosos de Heliogábalo, cf. J. Stuart-Hay, *The Amazing Emperor Elagabalus* (1911).

<sup>764</sup> Sobre la introducción —probablemente bajo Diocleciano— de la *adoratio purpurae* en el Imperio Romano, cuyo origen se remonta a la *proskynesis* oriental, cf. W. T. Avery, "The *Adoratio Purpurae* and the importance of the Imperial purple in the 4th century", en: *Memoirs of the American Academy in Rome*, XVII (1940), 66-80.

las funciones del gobierno y es, como ella <sup>765</sup>, divino. Todo lo relacionado con su persona se convierte en sagrado, y es entonces cuando toma el título, hasta entonces reservado a los dioses, de *dominus*.

Constantino hereda esta nueva posición que el Emperador goza sobre el Imperio; al igual que su predecesor, Constantino ve en sí mismo una encarnación de la divinidad y, en su caso, el dios tutelar de su familia (como descendiente supuesto de Claudio Gótico), de *Sol Invictus*, de Mitra, el Sol invencible. Hasta el año 317 Constantino deja grabada en arcos triunfales, en monedas, en estatuas, en inscripciones, su convicción de ser él la personificación de este dios universal. Así, en el arco triunfal que lleva su nombre en Roma, los arqueólogos han recientemente descubierto la faz de Constantino en yuxtaposición con la del dios-Sol Apolo; asimismo, han sido encontradas estatuas del Emperador, orientadas hacia la salida del sol, cuya cabeza se encuentra rodeada de los tradicionales siete rayos solares; el fenómeno es igualmente visible en numerosas monedas que representan a Constantino con los atributos de *Sol Invictus* <sup>766</sup>.

Cuando empieza a inclinarse hacia el lado de la Iglesia Cristiana, el Emperador se encuentra en una situación delicada. Por una parte, necesita del apoyo de la nueva religión que, entre otras cosas, ha cooperado grandemente a su victoria del Puente Milvio; pero, al mismo tiempo, deseando conservar la unidad del Imperio, y no deseoso de ofender a la mayoría pagana dentro del mismo, trata de buscar una solución intermedia, y la encuentra. Esta solución, trabajada con eminente sabiduría política (y también, quizá, con pocos escrúpulos) le permitirá conjugar a ambos cultos monoteísticos, el cristiano y el pagano de Mitra, centralizándolos en su persona, para hacer de la figura del Emperador el punto de unión y la idea o figura directriz de ambos. Constantino protege el culto público del Cristianismo, y otorga a la Iglesia Cristiana una personalidad de derecho, pero, al mismo tiempo, tolera la supervivencia del culto pagano. Y Constantino, en el golpe maestro de su política, sincretiza a ambos cultos en su persona, en la persona

---

<sup>765</sup> La religión romana, a diferencia de la griega, que se encuentra dominada por la idea de imagen, es eminentemente funcional. A cada dios romano compete una función: así, *Janus* (una de las más romanas de las divinidades) separa el año viejo del nuevo; *Terminus* cuida de las fronteras. También se encuentran en el Panteón romano divinidades del primer día de clases, del marco de la puerta, etc. Cada dios romano tiene un *oficio* y, correspondientemente, el genio de Roma se encuentra repartido entre las diversas magistraturas; cuando el Emperador reúne en sus manos todos los oficios, al unir en su persona todas las magistraturas, viene a ser la representación más genuina del *genius Romae*, de Roma misma, y se rinde adoración a Roma en su persona.

<sup>766</sup> Cf. W. Lowrie, *Art in the early Church* (1947), Ilustración 32 b.

divina del Emperador que surge con la doble característica de imagen de Cristo y de encarnación de Apolo.

La política constantiniana es una de ambigüedad en el uso de frases y símbolos, que pueden ser interpretados por los adoradores de Cristo y por los adoradores de Mitra por igual. El inicio de ella puede tal vez ser la afirmación de Constantino (en 317) tan piadosa e ingenuamente recogida por el cronista Eusebio de Cesárea, de que la victoria del Puente Milvio había sido precedida por la visión que el Emperador tuvo de "una cruz resplandeciente *en el sol*" con la leyenda *In hoc signo vinces*. El lábaro constantiniano, conteniendo lo que tradicionalmente ha sido aceptado como el monograma de Cristo puede ser interpretado de diversa manera por un observador pagano. Pudo significar, quiso significar quizás, las diez aclamaciones (*vota*) que de sus soldados necesitaba un general victorioso para llamarse Emperador; o bien, una representación simbólica de los rayos del sol y del ciclo de la luna (tal y como los numismáticos la han encontrado en monedas helenísticas de Egipto y de Bactria); o bien, una P que tiene como base el vértice de una V: *victoria perpetua*, es decir un símbolo de la dignidad imperial, del Emperador que, a partir del Dominado, ha tenido los atributos de todas las altas magistraturas romanas, se ha divinizado y, en consecuencia, es *semper victoriosus*. Una cosa es clara: el *labarum* constantiniano, al igual que la política del gran Emperador, es definitivamente ambiguo.

A partir de 317 también, el culto de Mitra como *Sol Invictus*, y el de Cristo como *sol iustitiae* (el nombre profético de Cristo) <sup>767</sup> se sincretizan en la persona de Constantino, a través del culto del Emperador. Constantino actúa —así lo declara él mismo— *instinctu divinitatis*, pero nunca especifica cuál Divinidad es la que guía sus decisiones. También es este César quien establece la festividad del domingo de una manera oficial para el Imperio, del domingo que es el día del Señor para los Cristianos, el día del Sol para los adoradores de Mitra y, al mismo tiempo, el *dies dominica*, es decir el "día del Emperador". Lowrie <sup>768</sup> llama la atención al hecho de que la mayor parte, si no todas las Iglesias erigidas por Constantino para el culto cristiano, se encuentran orientadas hacia la salida del Sol, una prueba más de la consistente ambigüedad político-religiosa del gran Emperador.

Al asumir el patronazgo del Cristianismo, Constantino desea utilizar a la Iglesia como elemento unificador dentro del Imperio, lo cual logra con

---

<sup>767</sup> Sobre *sol iustitiae*, etc. cf. F. Dölger, "Sol salutis", en: *Liturgiegeschichtliche Forschungen*, 4-5 (Münster, 1925).

<sup>768</sup> *Art in the early Church* (Nueva York, 1947), 127.

gran éxito. El Emperador protege a la Iglesia, la cual debe ser, para el mejor logro de sus propios fines, una, santa y universal. La unidad de la Iglesia es requisito indispensable para que Constantino encuentre gran uso de ella; es por ello el que el Emperador se muestra profundamente interesado en la persecución de sectas heréticas dentro de la Iglesia (como las de los donatistas, montanistas y arrianos) que ponían en peligro esa unidad tan deseada por él. Así vemos también cómo el Concilio de Niceo, que formula el primer credo unificador cristiano, es convocado y presidido por Constantino, y es el César uno de los principales gananciosos del mantenimiento de la unidad religiosa lograda en esa ocasión.

Constantino se presenta no sólo como el protector y reorganizador de la Iglesia, sino también como su árbitro supremo; es él quien convoca el primer concilio ecuménico de la Iglesia, quien preside sus sesiones como *episcopus episcoporum* y quien da la sanción a las decisiones canónicas del mismo. Hasta los últimos años de Bizancio, será una prerrogativa imperial ésta de convocar concilios, prerrogativas que en Occidente pasan a manos del Papa con la Reforma gregoriana (véase, por ejemplo, el *Dictatus Papae*). Los Emperadores bizantinos, herederos de Constantino, usarán hasta fines del siglo VI el título de *Pontifex Maximus*. Constantino ve en sí mismo no sólo un obispo (supervisor) sino al igual de los Apóstoles. En la Iglesia circular de los Doce Apóstoles que mandó construir en Constantinopla para servirle de tumba, se podía ver el féretro del Emperador escoltado por otros doce féretros, seis a cada lado, dedicados a recibir los despojos mortales de los Apóstoles. Constantino es así un *Isapostolus*, y su tumba queda colocada, figurativamente, en el lugar que debió de ocupar Cristo en medio de esa sagrada congregación <sup>769</sup>.

En el proceso de la adopción del Cristianismo como religión de estado

---

<sup>769</sup> También, como antecedentes paganos de esta idea de "los Doce", debe recordarse la existencia de un viejo culto egipcio (que más tarde fue adoptado en Grecia y Roma); en este culto, llamado de los "doce dioses", existe también un líder o jefe de ellos, un rey o héroe deificado. Así, Filipo de Macedonia se dió a sí el nombre de "el treceavo dios", y Alejandro el Grande, y más tarde Adriano, fueron también adorados bajo la misma denominación en Asia Menor; más tarde, el Senado romano proclama a Alejandro Severo, "treceavo dios". Este sistema de los doce dioses es combinado posteriormente, con la introducción del culto de Mitra, con la adoración del dios-sol, y así el Emperador es representado rodeado por los doce signos del Zodíaco. La tumba de Constantino en la Iglesia de los Doce Apóstoles (en donde aparece rodeada de doce nichos) tiene un antecedente en el *Heroon* de Filipo de Macedonia y en el mausoleo de Augusto; y, dato curioso, existe quizá una repercusión de esto en la tumba de Napoleón, la cual aparece rodeada con las conmemoraciones de sus doce principales batallas.

en Bizancio en el siglo IV y siguientes, se nota una progresiva divinización del Emperador como imagen de Cristo en la tierra y, paralelamente, una imperialización del Redentor en el Cielo, como imagen del Emperador mismo. Esta doble tendencia, tan característica de Bizancio —y tan mal comprendida en el Occidente cristiano— no es sino el resultado de la aplicación de ideas prevalentes de la filosofía helenístico-oriental de este período a problemas de la teología cristiana. La idea dominante de esta fusión del culto cristiano y de la divinidad del *basileus* en el oriente, es la teómimesis, es decir, la noción de que el Emperador bizantino es la imagen, el icono del supremo Rey del Cielo.

Constantino (y cada Emperador de Constantinopla después de él) reproduce en su monarquía terrena la monarquía celeste del *Pambasileus*, del cual él es el anti-tipo en la tierra. Constantino es el *hyparchos*, el regente o sátrapa del *Pambasileus* en la tierra, mientras que el sátrapa o regente del mismo Dios en el Cielo, lo es Cristo. Ambos, Cristo y Constantino, son los "segundos después de Dios" (*deuterós theós*) y, con el *Pambasileus* sobre ellos, gobiernan juntos, en una división vertical, todo el Universo. Ambos regentes son *mimeti*, imágenes del gran Rey del Cielo y de la Tierra y ambos, a su vez, son entre sí, anti-tipos. El Emperador Constantino es en la tierra un *Christomimethes*, es decir la mimesis de Cristo; y Cristo es en los Cielos, el anti-tipo del Emperador, una Cesaromimesis. De esta manera se empieza a representar en el arte bizantino a Cristo con todos los atributos e insignias del Emperador.

La imperialización de Cristo, resultado natural de las anteriores concepciones, es un proceso que arranca del siglo VI. Por primera vez se empieza a representar al Salvador, no ya como hasta entonces era costumbre, como a un Buen Pastor, como a un Orfeo, sino en majestad, como cabeza de una Iglesia triunfante e imperial. Cristo aparece en pinturas y mosaicos bizantinos *in maiestas*, sentado en un trono, éste último flanqueado en ocasiones por San Miguel y San Jorge vestidos con uniformes de guardias imperiales; Cristo y los Apóstoles aparecen también, como el Emperador y sus consejeros, sentados en *consistorium*. El culto cristiano, alojado en las basílicas, es decir en edificios imperiales, coloca una estatua de Cristo en el lugar hasta entonces reservado a la del Emperador.

Todas las insignias imperiales son usadas para cubrir la figura de Cristo: el halo, símbolo de la sempiternidad del Emperador pagano, rodea ya la cabeza del Redentor; velas —el fuego era un privilegio imperial— se encienden en la presencia de Cristo y la mesa de los jueces de la basílica pagana se convierte en el altar cristiano. El trono de Cristo es colocado bajo el *pedimentum* imperial, y la conopia o parasol; símbolo de la autoridad universal del Emperador se convierte en el *ciborium* de la Iglesia cristiana. La

púrpura imperial se convierte en el color distintivo de Cristo, y ruedas de porfirio (el mármol rojo imperial) llamadas *rotae* son colocadas en el piso de las Iglesias para que sobre ellas se pare el oficiante en el momento en que tiene en sus manos el cuerpo y la sangre del Salvador.

Cuando la audiencia en el palacio imperial se había dado por terminada, el maestre de ceremonias (*siientarius*) despedía a la corte con la frase: *Ite missa est*; correspondiendo a esta imperialización de la Iglesia, el nombre de la ceremonia por excelencia del Cristianismo fué tomada de esta frase; incienso, velos, aplausos son usados en la basílica constantiniana primitiva, de la misma manera como eran usados contemporáneamente en el palacio imperial. Aun es dable observar representaciones de la Virgen María, en los que aparece con los atributos y vestimenta de una emperatriz bizantina <sup>770</sup>.

Visto lo anterior, es explicable el por qué, a través de la historia del Imperio bizantino, la Iglesia no sea, en última instancia, sino un departamento del Estado. El representante, la imágen, el ícono de Cristo en la tierra es el Emperador, quien deja sus funciones religiosas en manos del Patriarca de Constantinopla, a quien confirma en su dignidad; los Emperadores orientales también confirman la elección de los obispos de Roma: todavía San Gregorio Magno, a fines del siglo VI, espera el *iussu* bizantino antes de ascender al solio petrino. En las ceremonias de Semana Santa en Constantinopla, es el Emperador quien como imágen de Cristo —y rodeado de eunucos que figuran ángeles— entre en la ciudad como Cristo había entrado en Jerusalén el domingo de Ramos; lava los pies de los pobres como Cristo lo había hecho antes de él, etc.

Si en el Occidente, y especialmente a partir del siglo VI, la tendencia ortodoxa es la de separar ambas esferas, la eclesiástica y la seglar, y, en dado caso, la supremacía de la primera, representada por el Papa, se da por admitida, tal no es el caso de Bizancio: allá, tal y como lo afirma Toynbee, el Patriarca de Constantinopla es algo así como el sub-Secretario de Asuntos Eclesiásticos del Emperador; la Iglesia es solo un departamento del estado y a su cabeza, al igual que a la cabeza de éste, se encuentra el *basileus* como imágen viviente del Redentor <sup>771</sup>.

---

<sup>770</sup> Véanse en general los interesantes artículos de Alföldi: "Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am roemischen Kaiserhofe" e "Insignien und Tracht der roemischen Kaiser", en: *Mitteilungen des deutschen Archäologischen Instituts, de Roma*, vols. 49 (1934) y 50 (1935).

<sup>771</sup> Sobre la Iglesia en Bizancio nada realmente satisfactorio ha sido escrito de una manera orgánica hasta el presente. Interesante información, sin embargo, puede encontrarse en: A. Fortescue, *The Orthodox Eastern Church* (3a. ed. Londres, 1911);

2. CUALQUIER intento de subordinar la Iglesia al estado en Occidente es considerada durante la Edad Media —al menos hasta el siglo XIV— como heterodoxo, y rotulado con el nombre de bizantinismo. Quizá el ejemplo mas claro de esta tendencia lo constituye, en el siglo XI, los escritos del “Anónimo de York” (o, más correctamente llamado, el “Anónimo Anglo-Normando”), discutidos con anterioridad <sup>772</sup> y en los cuales se defiende la tesis de que el rey es el *rector et tutor Ecclesiae*, el representante del poder espiritual, y ante el cual se subordinan los obispos. Esta tesis y otras semejantes, como las del Ambrosiasta, San Optato y Catulfo <sup>773</sup>, a las cuales podemos englobar bajo el nombre de Bizantinismo Occidental, constituyen opiniones aisladas, sin éxito, que van en contra de la tradición del Occidente.

Pero en la alta Edad Media, después de la mutua aniquilación de Imperio y Papado, y especialmente a partir de la controversia sostenida entre el Papa Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso de Francia, aparecen en el panorama del pensamiento político europeo, doctrinas que, con una base distinta de las que sustentan el césaropapismo del Emperador bizantino, tienden sin embargo a lograr el mismo fin: la subordinación de la Iglesia al estado o, en el mejor de los casos, a lograr la autonomía de las Iglesias nacionales, las cuales son colocadas por esta nueva tendencia bajo la tutela de los reyes nacionales. Los juristas de Felipe el Hermoso y los publicistas contemporáneos a su controversia con el Papa Bonifacio VIII dan la pauta de este nuevo sesgo del pensamiento político medieval. En el caso, se combate el absolutismo del poder eclesiástico, los abusos de la Sede Apostólica, pero en el fondo de los argumentos aducidos se deja notar —como en los del autor de la “Disputa entre un clérigo y un milite”— una tendencia a sustituir con el absolutismo del poder civil, el absolutismo del eclesiástico, y lograr con ello la sujeción de la Iglesia al estado. En el reinado de Felipe el Hermoso, dice Powicke, puede ser ya notada una precoz familiaridad con las mayores sutilezas de la especulación política <sup>774</sup>. Los legistas del rey enaltecen el poder de la corona por encima de los límites permitidos por la tra-

---

sobre el siglo IV, véase: P. Batiffol, *La Paix constantinienne* (Paris, 1914) y los vols. 2 y 3 de la *Early History of the Church* de L. Duchesne (Londres, 1924). Sobre las relaciones Iglesia-estado en Constantinopla: A. Gasquet, *De l'autorité impériale en matière religieuse à Byzance* (Paris, 1879), H. Gelzer, *Ausgewählte kleine Schriften*, cap. II (Leipzig, 1907), V. Sesan, *Kirche und Staat*, vol. I (Czernowitz, 1911), y C. D. Cobham, *The Patriarchs of Constantinople* (Cambridge, 1911). Para referencias mas amplias, véase la *C. M. H.*, IV (1923).

<sup>772</sup> Cf. *ante*, capítulo VIII, c. 9.

<sup>773</sup> *Ibid.*

<sup>774</sup> “Reflections on the mediaeval State” (Presidential Address to the Royal Historical Society), en: *T. R. H. S.*, 4th ser., XIX (1936), 6.

dición, en bien de lo que ellos mismos consideran el interés del reino y el de la Comunidad cristiana.

El poder exaltado del rey va claramente dirigido a un control, o al menos, a una tutela sobre la Iglesia nacional. Esto es patente, no sólo en la *Disputatio* sino también en los argumentos registrados en el *Rex Pacificus*, en donde puede entreverse el ideal de un estado creado en la mente divina para el bienestar de la sociedad humana, a quien administra el rey con plena independencia de todo poder terrestre y que, por lo mismo, viene a ser tutor de la Iglesia; la Iglesia, en el *Rex Pacificus*, es meramente un instrumento auxiliar en la realización de la misión social del estado, que, por lo mismo, debe controlarla <sup>715</sup>.

Tales premisas van más lejos de las afirmaciones contenidas en la bula *Unam Sanctam*, respecto de la cual estos escritos representan la reacción. Los legistas de Felipe el Hermoso predicán una sumisión de la Iglesia al estado, mientras que en la bula controversial citada, Bonifacio VIII, afirmando la supremacía de lo espiritual, no había sin embargo reivindicado el ejercicio del poder secular como parte de la constitución de la Iglesia <sup>716</sup>.

3. YA DESDE LOS siglos XIV y XV se va preparando el advenimiento de la subsiguiente absorción de la Iglesia en el estado, fenómeno característico de la Reforma protestante. El primer escritor medieval que nos proporciona un esquema bien trabajado dentro del cual la Iglesia es una institución estatal, su propiedad la del estado, los oficios espirituales meros oficios de estado, y en el cual el gobierno de la Iglesia no es sino un capítulo del gobierno del estado, regido en última instancia por la comunidad soberana eclesiástica, que es idéntica con la asamblea política de los ciudadanos, es el heresiarca Marsilio de Padua. Es bien sabido hasta que punto las doctrinas de Marsilio son un producto de las circunstancias en que el autor se encontró en la primera mitad del siglo XIV, pero lo que Gilson llama "une forme savante d'incrédulité religieuse" forma aquí un importante precedente de la Reforma religiosa del siglo XVI. Para el controversialista paduano, el estado es la suprema institución en el mundo, a cuyo cargo debe encontrarse no sólo la cuida del bienestar temporal de sus miembros, sino aún la del bienestar espiritual <sup>717</sup>.

La teoría marsiliana es el reverso de la doctrina contemporáneamente

<sup>715</sup> Cf. Rivière (34), 270.

<sup>716</sup> Véase el interesante estudio de P. Kates, *The Two Swords* (Washington, 1928), y especialmente las páginas 8 y 22.

<sup>717</sup> *Defensor Pacis*, en: Goldast, II, 158; cf. J. Sullivan, "Marsilio of Padua and William of Occam", en: *A. H. R.*, II (1896-1897), 409-26; y McIlwain (18), 308-9.

mantenida por el Papado y una reacción contra ella; ahí se sostiene la tesis de que la Iglesia es un departamento del estado, y el que con ello Marsilio viene a destruir tácitamente la distinción gelasiana entre las dos esferas, es algo muy obvio. Si bien aún campean en los escritos del heresiarca viejos conceptos tradicionales del Medioevo —tales como su concepción de la sociedad humana formando una unidad— en este particular problema de las relaciones entre estado e Iglesia, Marsilio es un innovador; en el *Defensor Pacis* queda ignorada la distinción tomista de que, aun cuando existe el derecho natural del estado, éste se encuentra sometido a un orden eterno y absoluto de valores.

Para Marsilio, el estado no se encuentra sometido sino a su propia ley, ley que él mismo origina y que constituye la única expresión de la justicia que él conoce. No hay lugar en el esquema marsiliano para la idea, tradicional en la Cristiandad, de una doble lealtad de los miembros de la comunidad, hacia la Iglesia y hacia el estado. Para Marsilio, todo se debe al estado, y lo que se debe a la Iglesia, se debe a través del estado. Siendo primariamente un innovador, el pensamiento del escritor es, en ocasiones, a pesar de sus propios esfuerzos, poco claro. Marsilio no duda de la existencia de una ley divina, y aún afirma que los cristianos no deben obedecer a ley alguna que ponga en peligro su salvación eterna <sup>778</sup>, pero esta aparente incongruencia no afecta los postulados fundamentales de su teoría.

Doscientos años antes de Zuinglio y de Lutero, Marsilio nos presenta en sus escritos la defensa y reivindicación *par excellence* del Estado protestante: la unión del poder espiritual y del poder civil en las manos del gobernante, tan lapidariamente sintetizada en la frase posterior *Cuius regio, eius religio*. Es claro que en las ideas marsilianas de que el cuidado de la religión y su control entran en las funciones del estado natural, debe verse una de las múltiples consecuencias que la recuperación del pensamiento aristotélico político dejó en el pensamiento europeo <sup>779</sup>. Marsilio necesita primero ser aristotélico a fin de llegar a ser después, erastiano.

En la teoría marsiliana, la Iglesia depende enteramente del *legislator humanus*; es necesaria la sanción estatal incluso para la aplicación de los cánones aprobados en una asamblea conciliar. Del principio de que las teorías de Marsilio conciben perfectamente la coexistencia de estados dentro de los cuales el *legislator humanus* respectivo es supremo, se deduce como inferencia el que la Iglesia, como institución universal, ha sido puesta en

---

<sup>778</sup> *contra legem salutis aeternae*. Véase una discusión sobre esta aparente contradicción en: Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, vol. II (1934).

<sup>779</sup> Previtè-Orton, en: *Proceedings of the British Academy* (301), 159.

grave peligro, pues una legislación eclesiástica universal solo es posible en el hipotético caso de que todos los legisladores humanos coincidan en la aprobación de regulaciones espirituales idénticas. Mas probable es el caso de que dentro de cada estado marsiliano la Iglesia haya de adaptarse a las necesidades económicas, sociales y espirituales locales, con lo cual el carácter universal de la misma desaparece *ipso facto*. Marsilio, aun cuando sólo teóricamente, es el antepasado directo de las Iglesias nacionales.

Además, para Marsilio no existe una diferencia formal entre estado e Iglesia; ambas coinciden completamente en lo que él llama la *communitas perfecta fidelium*. En esta absorción de la Iglesia por el estado en donde verdaderamente radica el "modernismo" del pensamiento de Marsilio de Padua <sup>760</sup>. Marsilio es el primer gran erastiano, que prepara ideológicamente el camino para futuras generaciones de protesta, las cuales verán en la Iglesia, como lo ve Francis Bacon, un mero instrumento que el estado puede usar en su búsqueda de poder.

4. No SOLAMENTE escritores técnicos preparan en el otoño de la Edad Media el advenimiento de la nueva concepción de la Iglesia; a la fragmentación del gran cuerpo unitario concurren otros muchos factores de carácter social, político y económico. Políticamente, se plantea el problema, desde principios del siglo XIV, de la lealtad hacia el rey que puede entrar en conflicto con la lealtad hacia la Iglesia, en caso de controversia entre rey y pontífice. Los publicistas franceses contemporáneos de Felipe el Hermoso arguyen en relación con el clero francés en la crisis de 1296-1303, que "...la parte debe concurrir al todo, bajo peligro de anarquía y desorden...un miembro que rehusa servir al resto del organismo es inútil y se encuentra como paralizado" <sup>761</sup>. Tales advertencias iban dirigidas al clero francés, exhortándolo a apoyar a su rey en esta crisis; sabido es como el clero francés encontró en ésa ocasión más elocuentes sus sentimientos patrióticos que su sentido de fidelidad hacia el Pontífice y, en su mayoría, tomó el partido de la corona. El rey es considerado en Francia por el clero mismo como la cabeza del organismo nacional.

Existen otras muchas ocasiones, de diversa naturaleza, en las cuales la autoridad política es colocada en un plano superior respecto del deber eclesiástico. Eventualmente, en los casos de diversidad de doctrinas y la existencia de sectas radicales, los reformadores moderados apelarán del gober-

<sup>760</sup> Cf. Marsilio de Padua, en el Índice.

<sup>761</sup> Texto anónimo de principios del siglo XIV relativo a la controversia suscitada con motivo de la promulgación de la bula *Clericis laicos*, reproducido por A. Dupuy, en: *Histoire du différend: Preuves*, Paris, 1655.

nante; éste asume, como en el caso de Carlos V, el poder de definir credos. En general, la tendencia a reformar la Iglesia favorece al mismo tiempo la obediencia pasiva respecto del jefe del estado; el príncipe es el escudo de que se sirven los reformadores en sus críticas hacia el Papado. Un poco más adelante se encontrará el fenómeno de que muchas de las diversas comunidades europeas, temerosas del caos y de las guerras de religión, aceptarán sin vacilar la supremacía del Estado en cuestiones religiosas.

La existencia, en ésta época, de un fuerte espíritu nacionalista que adquiere ya, como se verá más adelante <sup>782</sup> proporciones gigantescas, es también un factor decisivo en el fortalecimiento de lo que pudieran llamarse Iglesias nacionales, las cuales no necesariamente estarán en conflicto con el Papado. El caso más típico es el de la Iglesia Galicana, en la cual campea el espíritu nacionalista francés, y cuya declaración de principios quizá se encuentre en ninguna otra parte más bien registrada que en prefacio del libro que Le Vayer de Boutigny escribió por órdenes de Luis XIV <sup>783</sup>; en el prefacio mencionado se lee: "La Iglesia puede ser considerada desde dos puntos de vista: como cuerpo político y como cuerpo místico y sagrado. Se le considera un cuerpo político en relación con el Estado, del cual es miembro; y cuerpo místico en relación con el Hijo de Dios, del cual es Esposa, de acuerdo con los escritos de los Padres. Como cuerpo político, la Iglesia es una congregación de fieles unidos por las mismas leyes y sujetos al mismo gobernante temporal, a fin de que juntos puedan mejor contribuir a la preservación del Estado y de la paz pública". En esta afirmación galicana aún pueden coexistir la Iglesia Universal y la Iglesia nacional.

Superfluo sería el recordar que también en la formación de las Iglesias nacionales, los sentimientos anti-papales (en gran parte, anti-italianos) de los siglos XIV y XV juegan un papel decisivo. La influencia de tal manera de sentir en la preparación y desarrollo del movimiento conciliar, por ejemplo, no puede ser ignorada.

5. EL ERASTIANISMO, o sea, la tendencia a estatizar la Iglesia no alcanza sin embargo su apogeo sino hasta la época de la Reforma. Para entonces, ya, en los países protestantes al menos, la Iglesia ha quedado totalmente absorbida por el Estado. Efectivamente, el primer efecto del movimiento de Reforma religiosa en el siglo XVI, en las palabras de Heeren <sup>784</sup> es el que

<sup>782</sup> Cf. *infra*, capítulo XXV.

<sup>783</sup> *Dissertations sur l'autorité légitime des Rois en matière de Regale* (Colonia, 1682). Este libro, publicado anónimamente, fué por algún tiempo erróneamente atribuido a Talon.

<sup>784</sup> "The Political Consequences of the Reformation", 61 (cf. 60-64), en: *Historical Treatises* (Oxford, 1836).

la religión viene a formar parte de la base constitucional de todos los gobiernos.

La Iglesia visible, para Calvino, se encuentra limitada y contenida en un Estado único; en el pensamiento del reformador francés, el Estado mismo es una Iglesia (recuérdense sus experimentos de Ginebra) y la cual no debe obediencia a autoridad humana alguna <sup>785</sup>. La "Institución Cristiana" de Calvino es el más claro *exposé* de la idea de que es el Estado quien posee una misión religiosa <sup>786</sup>.

Para Hooker, un descendiente espiritual directo de Marsilio de Padua, el Estado debe tener, dentro de sus fronteras, el control de todos sus asuntos religiosos <sup>787</sup>. También en las filas de los secularistas de la Iglesia debe colocarse a Zwinglio, para quien la Iglesia sólo existe en y a través del Estado; el reformador suizo insiste, no solo en la obediencia a la autoridad establecida, sino aún más: el Estado está obligado a castigar y extirpar herejías <sup>788</sup>. Al final de esta línea de evolución, la Iglesia no será ya, como lo afirma Hobbes, sino una mera corporación cuya cabeza es el soberano. Ya en el siglo XVI, la doctrina *Reges regunt Ecclesiam*, anticipada cuatro siglos atrás por el "Anónimo de York", se ha convertido en una realidad. Para que la estatización de la Iglesia sea un hecho consumado es necesario, sin embargo, el fragmentar su unidad, y el hacer de las nacientes Iglesias nacionales unidades perfectas en sí, separadas las unas de las otras por barreras no sólo políticas sino también religiosas. Para entonces ya, como lo había deseado Marsilio, para que los principios y reglas religiosos tengan carácter imperativo y autoridad, deben ser sancionados por el Estado y presentados bajo la forma de ley. Con ello se llega al notable fenómeno en la historia de la Cristiandad Occidental de que la religión existe por obra y gracia del Estado.

---

<sup>785</sup> Cf. J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century* (Londres, 1928), 68.

<sup>786</sup> El Estado, en la doctrina calvinista, debe evitar (entre otras cosas) de que sean sembrados entre el pueblo prácticas idolátricas y de que se blasfeme el nombre de Dios. Para Baudrillart (*Jean Bodin et son temps*, Paris, 1853, 35), el plan esencial de Calvino es el de sustituir la ortodoxia católica por una ortodoxia protestante, y colocar a ésta bajo la protección armada del poder civil; claro está que entre los objetivos de "estado" medieval se encuentra también la protección de la Iglesia, pero su intervención en la represión de la heterodoxia es sólo indirecta, a petición de la Iglesia.

<sup>787</sup> Previté-Orton, en: *Proceedings* (301), 165.

<sup>788</sup> Allen, *op. cit.* (785), 64-65; Gettell (35), 153.

## CAPÍTULO XXII

### LA EPOCA DE TRANSICION RELIGIOSO-POLITICA: DE LA IGLESIA UNIVERSAL A LAS IGLESIAS TERRITORIALES (LANDESKIRCHEN): LA "PAPALIZACION" DEL ESTADO

1. *Cuius regio, eius religio*. 2. "El Príncipe es el Papa dentro de sus dominios".
3. La divinización del Estado: el Absolutismo.

1. CON LOS MOVIMIENTOS de Reforma protestante del siglo XVI, y en especial importancia con los escritos políticos de Lutero, la idea medieval del Sacro Imperio Germánico recibe una tremenda herida. Con la negación de la autoridad universal del Papa, la concepción tradicional de la *Civitas dei* agustiniana como contenida en el Sacro Imperio, del cual el Papa al igual que el Emperador son jerarcas, recibe un golpe mortal. Para Figgis es Lutero quien extiende el certificado de defunción de la venerable institución<sup>789</sup>. Dentro de la concepción fragmentaria del mundo, en su aspecto institucional, que los polemistas protestantes del siglo de la Reforma sostienen, huelga el decirlo, no hay cabida ni para el *Sacerdotium* ni para el *Imperium* universales. En lugar de estas dos autoridades supra-nacionales, el pensamiento político de la Reforma inviste con los atributos que habían sido característicos de ambas, al príncipe local, en torno del cual la Reforma se va cristalizando. Aun cuando en el aspecto seglar la exaltación del príncipe va ya muy adelantada cuando principia la época de la Reforma, ésta contribuye también muy poderosamente a dar a la autoridad principesca un carácter más definitivo y absoluto. La Reforma es una influencia coadyuvante en la final desaparición de una autoridad meramente feudal del príncipe, la cual es transformada en soberanía plena y suprema. Lutero es una estrella de

<sup>789</sup> *Political Thought from Gerson to Grotius (114)*, 59.

primera magnitud —como él mismo lo pregona <sup>190</sup>— en la promoción y exaltación de la autoridad principesca, en la cual el movimiento protestante encuentra su más firme aliado.

Principio fundamental de la organización político-religiosa de la Europa protestante durante el siglo XVI y en los subsiguientes siglos, es el que proclama que la religión del príncipe debe ser la religión de sus súbditos: *Cuius regio, eius religio*. Con este principio queda patente el hecho de que la conciencia del príncipe es suprema sobre la conciencia de sus vasallos; su autoridad debe ser respetada no sólo en asuntos meramente seculares, como hasta ahora, sino en asuntos que tradicionalmente no habían sido hasta entonces de su competencia. La Iglesia queda así subordinada al Estado, y no éste a aquélla. La religión, con la introducción de la anterior máxima, que es la línea directriz de la Reforma <sup>191</sup> viene a convertirse fundamentalmente en un negocio de Estado; y como tal, compete su resolución a la cabeza del mismo Estado, esto es, al príncipe.

2. DE LA AFIRMACIÓN que el príncipe es la *ultima ratio* en problemas religiosos, de que a él y sólo a él compete la decisión de cuál deba ser la religión dentro de sus dominios, a la afirmación de que “el príncipe es el Papa dentro de sus tierras”, hay una transición absolutamente lógica. Ello constituye el corolario indispensable del primer efecto característico de la Reforma protestante sobre la sociedad civil en general: el que la religión viene a ser una parte de la base constitucional (en el sentido estricto) del gobierno político <sup>192</sup> y como tal, debe de quedar en las manos del príncipe.

El príncipe tiende a ocupar así, al menos dentro de sus tierras, la posición del Papa en cuestiones religiosas. La Iglesia queda, desde este punto de vista principesco, encajonada en un determinado marco geográfico. Esta “papalización” del príncipe en los Estados reformados del siglo XVI es factor decisivo en el crecimiento de la autoridad del soberano hacia el Absolutismo. La autoridad prácticamente ilimitada del Papa, tiende a reproducirse ahora

---

<sup>190</sup> “Weiss nun fast alle Welt, das Niemand so herrlich vom Kaiser und Gehorsam geschrieben, als ich”, cit. por Mundt, IV, 92. Las ideas políticas de Lutero se encuentran en sus diversos tratados “La libertad del hombre cristiano”, “Comunicación a la nobleza germánica”, “sobre la autoridad seglar: ¿cuánta obediencia se le debe?” y en sus “Conversaciones de sobremesa”.

<sup>191</sup> Para Toynbee (*A Study of History*. Abridg., 482,1) la máxima *Cuius regio eius religio* constituye la sumaria tradicional de la primera gran paz religiosa, el Tratado de Augsburgo, de 1555.

<sup>192</sup> V. von Heeren, “The Political Consequences of the Reformation” (Oxford, 1836), 61; cf. 60-64.

en una autoridad prácticamente ilimitada del príncipe, su sustituto en las soberanías particulares. De esta manera indirecta, la Reforma protestante es introducción obligada a la época del Absolutismo <sup>793</sup>.

El príncipe, quien es ahora la cabeza suprema de sus estados, no sólo en cuestiones seculares sino también en cuestiones religiosas, viene a reunir en sus manos, dentro de un marco geográfico restringido, las viejas dignidades universales del Medioevo. El príncipe no sólo ya es "Emperador" dentro de su reino, es decir, desconoce la existencia de una autoridad política superior a la suya, sino que también es "Papa" en el mismo ámbito jurisdiccional, ya que no reconoce autoridad espiritual que esté por encima de la propia. Stubbs dice de Enrique VIII que "debería ser el Papa, debería ser tanto como el Papa y aún más que el Papa" dentro de su reino <sup>794</sup>. La afirmación más categórica y explícita de esta tendencia que ve en cada príncipe, no importa cuán pequeño sea, un Vicario de Dios para sus súbditos, lo constituye un escrito del siglo XVI relativo a un principillo alemán, el duque de Cleves, que dice: *Dux Clevis est papa in territorio suo* <sup>795</sup>. La trágica fragmentación de la Iglesia Universal del Medioevo no puede quedar más patente que en la existencia de este Inocencio III de bolsillo, un Pontífice Universal para mil kilómetros cuadrados, un hombre investido por la Reforma con la calidad de Vicario de Dios sobre diez mil cristianos, y cuyas principales preocupaciones deben de haber sido en la realidad, la de procurar dote suficiente para sus hijas y el forraje necesario para sus caballerizas, y no la custodia del bien espiritual de sus escasos vasallos.

A partir del siglo XVI, en el campo de la Reforma, la Iglesia Universal queda fragmentada en un número crecido de Iglesias de todos tamaños colocadas bajo la tutela de los príncipes locales. Cada Iglesia particular queda circunscrita a los dominios de su regente. A fin de separar la jurisdicción eclesiástica de cada príncipe, es necesario diferenciar, separar nítidamente sus dominios de los de su vecino, es decir, definir el territorio propio de ese príncipe. Así, las Iglesias de la Reforma, que coinciden forzosamente con la extensión del territorio del príncipe a que están sometidas, son Iglesias territoriales (*Landeskirchen*), Iglesias que existen únicamente por el Estado y dentro del Estado. Iglesia y Estado se identifican geográficamente a partir del siglo XVI: desde entonces, cada monarca territorial es a la vez Empe-

<sup>793</sup> Cf. Heeren, *op cit.*, 40.

<sup>794</sup> Figgis, *Political Aspects* (400), 105.

<sup>795</sup> Preserved Smith, *The Age of the Reformation* (Nueva York, 1923), *passim*; cf. cap. I, no. 6, especialmente "Nationalizing the Churches".

rador y Papa en sus dominios <sup>796</sup>. En los países que han permanecido fieles al Papado, la organización eclesiástica también se modifica, aún cuando las líneas no son abiertamente hostiles a Roma. El caso del Estado-Iglesia español es típico. Se concentra en todas partes en las manos regias, gran autoridad sobre asuntos eclesiásticos mediante patronatos, privilegios, concesiones, etc. De hecho, la *Ecclesia universalis* deja de existir en el siglo XVI, pues si de un lado tenemos a las *Landeskirchen* protestantes, la Iglesia del otro lado de la división reconoce tanto las ingerencias de gobernantes ortodoxos en las Iglesias locales, que aun cuando la autoridad de la Santa Seda permanece, es más correcto hablar, de la existencia de una Iglesia supra-nacional Católica que de la antigua e impoluta Iglesia Universal del Medioevo.

Con la asunción de la dignidad pontificia por parte de los príncipes protestantes europeos a partir del siglo XVI, el Estado obtiene su segundo y último derecho a ser considerado institución universal. Así, el Estado particular se libera del último lazo que lo ataba a un orden superior y universal de todas las cosas. La creación de la Iglesia territorial corta el cordón umbilical entre el Estado y el mundo externo, y queda en consecuencia en absoluta y total independencia. El Estado existe de ahora en adelante en sí y por sí, sin tutelas políticas y religiosas extrañas que coarten su acción; es decir, ya es una entidad *soberana*. La afirmación de la independencia religiosa que trajo consigo la Reforma es el último y definitivo paso en la creación del Estado moderno, y es precisamente el Estado protestante el Estado moderno por excelencia.

3. CON LA INCLUSIÓN de la Iglesia dentro del Estado, y con la asunción por parte del príncipe de la autoridad pontificia dentro de su reino, el carácter del gobernante secular es rodeado de un halo de divinidad, y con él el Estado también. Para Lutero, Calvino y Zuinglio, el Estado tiene un carácter sagrado, intangible, inviolable, soberano, que ha conservado hasta nuestros días, y cuya canonización se ha llevado a cabo con la creación y exaltación de la noción moderna de soberanía.

Al finalizar el período de guerras religiosas del siglo XVI, dice Doyle <sup>797</sup>, emerge triunfante el Estado-nación que posee el poder necesario para controlar la conciencia de sus súbditos, lo cual es considerado por el mismo Estado como un deber. La obligación privada hacia el Estado es revestida de un carácter religioso más marcado del que aceptó el Medioevo, obliga-

---

<sup>796</sup> Walter Simons, *The evolution of International Public Law since Grotius* (New Haven, 1931), 15.

<sup>797</sup> *Op cit.* (401), 145.

ción que es vigilada y sancionada —en caso de falta— por el Estado mismo; cada pequeño Estado o Iglesia nacional afirman su propia supremacía, paradójicamente, en términos de supremacía universal. La distinción gelasiana entre las dos esferas se ha perdido: para Calvino la organización ideal es la que crearía un Estado-Iglesia <sup>798</sup> y el Estado cristiano es para él una creación divina con los mismos atributos que la Iglesia pueda poseer. Si para Inocencio III la Iglesia es el Sol y el "estado" es la Luna de la organización del universo, para el reformador de Ginebra ambos, Estado e Iglesia, son Soles; la diferenciación que Inocencio hace entre ambas potestades, debe ser sustituida, en el pensamiento de Calvino, por una equalización entre ambas <sup>799</sup>.

De la misma manera, para Lutero, el Estado es sagrado, es una institución divina <sup>800</sup>. El Estado va absorbiendo de tal manera a la Iglesia que posteriores pensadores como Hobbes sólo concebirán a ésta como a una corporación de la cual la cabeza necesaria es el rey; así, cuando la Iglesia sea imaginada como una reunión de fieles, unidos en la persona de un soberano, ya no será posible el distinguirla de la comunidad social propia, y con ello el soberano temporal y el espiritual se identifican <sup>801</sup>. La ley del Estado —emitida por boca del Soberano irresponsable— es una ley divina. Ricardo Hooker ya señala a fines del siglo XVI una incapacidad sintomática para distinguir a la Iglesia Anglicana de la nación inglesa, y según el mismo escritor nos lo informa, en el Estado inglés de esa época las regulaciones eclesiásticas tienen el mismo valor y la misma naturaleza que el resto de las leyes <sup>802</sup>.

Con la adopción de la máxima *Cuius regio, eius religio*, el Absolutismo monárquico de los tiempos que siguieron inmediatamente a los aquí estudiados, recibe su sanción moral y legal <sup>803</sup> y la vieja distinción gelasiana entre ambas esferas, la religiosa y la seglar, es así lamentablemente destruida.

<sup>798</sup> Cf. Allen, *op. cit.*, (401), 145.

<sup>799</sup> Cf. R. H. Murray, *The Political Consequences of the Reformation* (Londres, 1926), 95. Véase el capítulo III in toto: "Calvin and his Institutes".

<sup>800</sup> Cf. Gettell (35), 153.

<sup>801</sup> Cit. por Sabine (8), 473.

<sup>802</sup> Véase su: *The Laws of Ecclesiastical Polity* (1594-1597).

<sup>803</sup> Véase la opinión de J. Mattern: *Concepts of State, Sovereignty and International Law* (Baltimore y Londres, 1928), 6.

## CAPÍTULO XXIII

### *LA EPOCA DE TRANSICION SOCIO-ECONOMICA: EL CICLO DE ECONOMIA CERRADA DEL MEDIOEVO*

1. El decaer del comercio antiguo y la desintegración política. 2. La supremacía de la tierra en el Medioevo. 3. Los "ciclos cerrados" en la tierra y en el mar. 4. Iglesia y Economía en la Edad Media.

1. LAS ACTIVIDADES comerciales han sido siempre un poderoso incentivo para el logro de la unión política. En el mundo antiguo, los mercaderes romanos con sus extendidas actividades, constituyeron uno de los pilares fundamentales en el edificio del Imperio. Los mercaderes, cuyos pasos seguían de cerca al progreso de las águilas en los rincones más apartados del mundo romano, ocupan un lugar muy distinguido en la tarea de romanizar la cuenca del Mediterráneo. La clase mercantil ocupa con las legiones, los dos lugares de mayor importancia en la diseminación de la cultura latina en el Occidente; ambos, soldados y comerciantes, formaron la sangre y la savia de la organización que Roma iba introduciendo en sus provincias. Con la época de las migraciones y la ocupación de la mayor parte de las provincias imperiales por los inmigrantes germanos, así como también con las incesantes luchas internas y externas que marcan los últimos siglos del Imperio, el comercio mediterráneo sufre graves daños y entra en un período de decadencia y de agonía.

La unidad que Roma había dado al mundo antiguo era en gran parte una ficción jurídica, asentada sobre una eficiente organización administrativa. Con las migraciones el mundo romano se desintegra políticamente; con el desorden y el continuo guerrear, el comercio casi se extingue. Como lo ha hecho notar Whittlesey, los combates son más destructivos en lo que concierne al comercio que en lo relativo a la agricultura, pues si bien este último caso,

y bajo las peores circunstancias, la tierra siempre permanece, en el primero las riquezas en tránsito constituyen los más codiciables y vulnerables de los bienes muebles <sup>804</sup>. La suspensión de las rutas comerciales contribuye poderosamente a la desintegración política del mundo antiguo y a la creación de las unidades políticas locales. Portazgos y toda clase de trabas comerciales son elevados por doquier en el Occidente; con la gradual decadencia y práctica extinción del comercio antiguo y la entronización de la agricultura como base fundamental de la vida económica en el período que va del siglo V al VIII, contemplamos el tránsito del mundo antiguo al medieval. La conquista árabe del Mediterráneo en los siglos VII y VIII, que trae como consecuencia la separación entre Oriente y Occidente como lo ha notado Pirenne <sup>805</sup> da el golpe de gracia, y arroja a Europa a una forzada vida agrícola en la cual la satisfacción de las necesidades económicas debe de buscar casi siempre un remedio local. Con ello se inicia en Europa un "ciclo de economía cerrada" que durará toda la baja Edad Media. El renacimiento del gran comercio, a partir de las Cruzadas, formará en la alta Edad Media un preludio de un regreso a una vida predominantemente comercial, vida que es alentada y fortalecida por los grandes descubrimientos marítimos de Portugal y España en los siglos XV y XVI.

Los diversos y cambiantes reinos romano-germánicos del Occidente de Europa se muestran incapaces para continuar la tradición unitaria de Roma en el campo político. La lealtad de los pobladores de Europa en esta etapa de transición ya no se centra en la capital del mundo, sino que se dispersa en torno de los centros administrativos de las distintas unidades locales. Los germanos no entienden sino una lealtad meramente personal hacia su caudillo, hacia su rey. Con la existencia de estas nociones, la recristalización de un estado universal es imposible y la unidad política del mundo mediterráneo, al igual que la unidad económica, se fragmenta de una manera muy definitiva.

Por así decirlo, las lealtades abstractas hacia el estado, hacia el Imperio, desaparecen con la llegada de la Edad Media; en ella, al lado de un recuerdo nostálgico de la idea imperial, sólo sobreviven relaciones de tipo más inmediato: vínculos de sangre, espíritu familiar y tribal, lealtad hacia el jefe o caudillo a quien se sigue en la guerra y de quien se recibe protección, quizá un vago sentimiento de lealtad hacia la ciudad, la aldea o la comarca nativas, pero no más allá. La organización familiar es en la Edad Media

---

<sup>804</sup> D. Whittlesey, *The Earth and the State* (A Study of Political Geography) (N. York, 1939), 180.

<sup>805</sup> *Mahomet et Charlemagne.*

desde el punto de vista social, la unidad por excelencia. *Patria* significa en el Medioevo, familia<sup>806</sup>; los dominios regios, los señoríos laicos y eclesiásticos de la época se organizan como grandes familias<sup>807</sup> en las cuales se busca, dadas las nuevas circunstancias en que vive la sociedad europea del Occidente, una autarquía económica, una autosuficiencia. La organización familiar, prevalece en el Medioevo, es de donde finalmente emerge el Estado moderno. En la república de Vico y en la de Bodino, el príncipe viene a jugar dentro del Estado, el papel que al *pater familias* compete en la familia clásica. Como Bodino mismo lo dice, "la verdadera fuente y origen de toda república y el principal miembro de ella es la familia"<sup>808</sup>.

Con el albor del Medioevo, cada subdivisión territorial, eventualmente cada dominio, se esfuerza por satisfacer autárquicamente todas sus necesidades económicas. Si tal o cual producto no se da en determinado señorío, el señor tratará de obtener nuevas tierras en comarcas de clima diverso, a fin de abastecerse del mismo<sup>809</sup>. Así, Pirenne nos proporciona el ejemplo de las abadías desprovistas de viñedos como algunas de los Países Bajos, que tratan de obtener donaciones de tierras de viñas en las comarcas del Sena, en los valles del Rin o del Mosela, con el objeto de asegurarse en esta forma, cada año, de su abastecimiento de vino<sup>810</sup>. Un mapa de cualquier señorío medieval ilustra palpablemente, con sus tierras diseminadas en diversas comarcas, esta tendencia a la autosuficiencia económica, la cual es más poderosa que razones de tipo geográfico, político o estratégico, en la conformación territorial del mismo señorío; un dominio generalmente abarca tierras sometidas a diversos

<sup>806</sup> Véase, por ejemplo, F. Funck-Brentano, *L'Ancien Régime*, I, c. 2. En Francia, la voz *patrie*, como identificación del país entero, no aparece sino hasta mediados del siglo XVI. El "amour de la patrie", que en sus exageraciones ha llegado a ser un chauvinismo es, esencialmente, una creación rousseauiana.

<sup>807</sup> S. B. Clough y C. W. Cole, *Economic History of Europe* (Boston, 1941), 23.

<sup>808</sup> *De Rep.*, I, ii, p. 7. En la teoría bodiniana, el príncipe, al igual que el *pater familias* de la primitiva Roma, puede castigar libremente a su hijo "sans que les magistrats en puissent prendre cognoissance" (Murray, *op. cit.*, (37), 152). Bodino mismo dice que el Estado no es otra cosa que un agregado de las familias con sus posesiones, gobernado mediante las luces de la razón, por un poder supremo: *Respublica est familiarum rerumque inter ipsas communium, summa potestate ac ratione moderata multitudo* (Rep. I, i).

<sup>809</sup> Excepciones deben hacerse, claro está, en el caso de ciertos bienes que casi invariablemente han de importarse: copas, artículos de oro y plata en general, pieles, halcones, caballos de guerra, sal, artículos de hierro, piedras de molino, incienso, especias, aceite, reliquias, libros, artículos de seda y de lino, etc. Cf. S. Baldwin, *Business in the Middle Ages* (1937), III: "Exchanging Surpluses".

<sup>810</sup> H. Pirenne, *Historia Económica y Social de la Edad Media* (Tr. S. Echavarría. México, 1941), xxii.

principes. El comercio es, hasta cierto punto, innecesario en este tipo de organización, pues si cada distrito tiene, o al menos desea tener, una vida económica autosuficiente, ¿a dónde se puede enviar para su venta o cambio un exceso de la producción, para el cual existe, en tiempos normales, poca o ninguna demanda? En el Occidente, durante la baja Edad Media —y con la excepción de Venecia— la tierra lo es prácticamente todo y el comercio es prácticamente nada. Con la conquista del Mediterráneo por los árabes, las grandes ciudades comerciales del Occidente, Marsella, Nápoles, Narbona, se van arruinando lentamente, y en el siglo IX, bajo Ludovico el Piadoso, se encuentran vestigios de comercio en sólo dos ciudades marítimas: Pisa y Barcelona <sup>811</sup>; el resto de Europa se ha entregado al cultivo del suelo.

Prueba conclusiva de la extinción de las actividades comerciales en este período es la notable escasez de moneda circulante en Europa, fenómeno que se hace sentir por muchos siglos. En el siglo IX sólo subsisten vestigios de acuñación de monedas de oro, en pequeñas cantidades, en la región pisana, y en la frontera de España <sup>812</sup>. Desde el siglo IX hasta el siglo XIII, con pocas excepciones, no se acuñan monedas de oro en la Europa occidental. Hasta las reacuñaciones de Federico II en el reino comercial de Sicilia, Europa sólo conoce, de oro, los bezantes de Constantinopla; la moneda usada para el raquíutico intercambio comercial es de plata, pequeña, basada en el denario carolingio, y la cual por sus exiguas proporciones sólo puede ser usada como medio de cambio dentro de un tráfico limitado. Aun más, las monedas de plata son pronto sustituidas por otras de cobre, de valor aun más inferior <sup>813</sup>.

La escasez de metales por un lado, y el hecho de que la sociedad vive esencialmente de la explotación del suelo por el otro, determinan el que la base del funcionamiento del latifundio en la baja Edad Media sea el trueque, el pago y la entrega en especie. Cuando por alguna circunstancia especial, el señor se ve obligado a entregar una suma de dinero, no es raro verle mandar fundir su vajilla, o entenderse con algún monasterio vecino o prestamista, a fin de poder cumplir con su obligación <sup>814</sup>.

2. CORRESPONDIENDO a este tipo de vida económica que es característico del período en cuestión, la población de Europa abandona las ciudades para vivir en el campo, del cual ahora deriva su principal sustento. Durante la Edad Media —especialmente antes del año 1100— las ciudades sólo alber-

<sup>811</sup> *Ibid.*, 101.

<sup>812</sup> *Loc. cit.*

<sup>813</sup> Clough y Cole (807), 71.

<sup>814</sup> Pirenne, *op. cit.* (810), xxi.

garon una minoría, a veces muy pequeña, de la población <sup>815</sup>. A partir del siglo IX, toda la existencia social y política se basa en la propiedad, o más bien, en la posesión de la tierra. Con ello, y con la consecuente introducción del sistema señorial, y del Feudalismo, Europa entra en una etapa de civilización predominantemente rural. La tierra constituye en el Medioevo, el valor supremo temporal en torno al cual se construye el edificio económico, social y político de la sociedad. Económicamente hablando, la tierra constituye casi la única riqueza que da lustre y posición y poder a sus ocupantes. La tierra incluso determina la condición de su morador dentro de la organización social, le otorga nobleza y blasones <sup>816</sup>. Quien posee la tierra posee la libertad y quien tiene la libertad, posee el poder.

En una época en que nueve décimas de la población viven en el campo, el señorío rural, continuación de la *villa* romana, constituye la unidad económica más fuerte de Europa. Este señorío es, o trata de ser, una organización autárquica. Sus habitantes —los siervos— trabajan juntos para su señor y para ellos mismos, cultivando, pastando, cortando leña, pescando y pagando derechos a un común señor y a una Iglesia común, trabajando y produciendo y cubriendo estas prestaciones, en muchos casos, no individualmente, sino en grupo. La baja Edad Media fué, muy naturalmente, una de las épocas en que se haya rescatado un gran número de tierras para el cultivo agrícola <sup>817</sup>. En la explotación de la heredad por el campesino se encuentra el meollo de la organización señorial, y del Feudalismo <sup>818</sup>. Con la asociación que el Feudalismo vino a traer entre poder soberano y tenencia de la tierra, el concepto de "soberanía territorial" viene a ser lentamente creado: los reyes medievales son más bien señores de la tierra que señores de quienes habitan esa tierra <sup>819</sup>. Y en una época en que las relaciones humanas son

---

<sup>815</sup> Los Países Bajos, Lombardía y Toscana constituyen, sin embargo, una notable excepción. Los datos que Pirenne presenta sobre la población de las más importantes ciudades del Medioevo, son reveladores: Nuremberg en 1450, albergaba a 20,165 habitantes; Frankfort a 8,719 en 1440; Basilea, otros tantos; Friburgo de Suiza, en 1444, 5,200; Estrasburgo por 1475, 26,198. Lovaina y Bruselas, situadas en el corazón urbano del continente, poseían a mediados del siglo XV, aproximadamente, 25 y 40 mil habitantes respectivamente (*op. cit.*, [810], 168).

<sup>816</sup> Cf. L. Weckmann, *La Sociedad Feudal* (México, 1944), I, 6.

<sup>817</sup> F. L. Ganshof, "Medieval Agrarian Society in its Prime: France, the Low Countries and Western Germany", en: *The Cambridge Economic History*, I (1944), 274.

<sup>818</sup> N. Neilson, "Medieval Agrarian Society in its Prime: England", en: *The Cambridge Economic History*, I, 441, citando a J. E. A. Jolliffe, "Northumbrian Institutions": *E. H. R.*, XLI, 6.

<sup>819</sup> Gettell (35), 10.

determinadas por la naturaleza misma y por la tenencia de la tierra, las distinciones entre razas y naciones son necesariamente de carácter secundario. En este sentido, la organización económica del Medioevo es vertical, es decir, establece relaciones y dependencias entre superiores e inferiores, entre el señor y sus siervos, y entre el señor y su suzerano; no es horizontal en el sentido de que no existe, al menos conscientemente, una comunidad de intereses entre la clase servil o la clase señorial de Europa: la única comunidad de intereses es la local del dominio en que se vive, el cual se encuentra más o menos aislado, económicamente hablando, del resto del mundo.

3. EL PUNTO DE PARTIDA en el estudio de la economía agraria del Medioevo debe ser, dice Nabholz, la aceptación de que durante ese período, o al menos hasta el fin de la baja Edad Media, la Economía se encuentra guiada por la idea de autosuficiencia <sup>820</sup>. La *Capitular de Villis* de Carlomagno constituye uno de los más importantes arranques de este sistema; por medio de ella el gran Emperador colocó el centro de gravedad económico de sus finanzas en sus diversos dominios rurales, a los cuales visitaba con su corte, permaneciendo en cada uno de ellos hasta que las provisiones se hubiesen agotado, para pasar después al siguiente <sup>821</sup>. A imitación de los dominios carolingios, las circunscripciones territoriales europeas durante este período tratan de producir cuanto sea necesario para el consumo interior; el siervo o el villano construyen su propia choza de barro o madera y también con sus propias manos se procura del arado de madera que necesita para el cultivo de su tierra; su mujer hila y fibra la lana o el lino con que preparar las vestimentas de la familia. En el hogar también se producen multitud de objetos de uso indispensable, tales como muebles, instrumentos de cocina y de labranza, zuecos, objetos de cuero en algunos casos, con lo cual las necesidades más inaplazables del campesino y de su familia son satisfechas sin necesidad de recurrir a ayuda externa alguna. En la aldea se cuenta, por lo general, con el número y variedad necesaria de artesanos que ayudan en la satisfacción local de múltiples necesidades: así, se encuentran en ella carpinteros, carniceros, panaderos, latoneros, herreros, tejedores, hilanderos, bataneros, tintoreros, carreteros, artifices, albañiles, bardeadores, talabarteros, remendones, curtidores, jaboneros, cinceladores, cazadores y otros más <sup>822</sup>. A menudo,

<sup>820</sup> "Medieval Agrarian Society in Transition", en: *C. E. H.*, I, 494.

<sup>821</sup> Cf. A. Dopsch, "Agrarian Institutions of the Germanic Kingdoms from the 5th to the 9th century", en: *C. E. H.*, I, 187. Sobre la *capitular de Villis*, cf.: *Trans. and repr. of sources for Eur. hist.* (Penna.), II, no. 2. y A. Dopsch, *Die Wirtschaftsentwicklung der Karolingerzeit, vornehmlich in Deutschland* (2ª ed. 1921-22).

<sup>822</sup> Neilson, *op. cit.*, (818), 463.

dos o más oficios son ejercidos por la misma persona: el barbero experto en sangrías de la ópera moderna no es sino un trasnochado de la Edad Media.

Los dominios abarcan tierras que rindan las producciones más diversas, en este afán de lograr una perfecta autonomía económica en la vida feudal y señorial del Medioevo. Así, por ejemplo, la abadía de San Dionisio en el siglo XIII, obtiene cereal de sus lejanas tierras de Cergy en el bajo Oise; en el siglo XII el abate de Werden, en el Ruhr, era provisto de bragas por sus dominios de Züdinghausen, en Sajonia <sup>823</sup>. Las propiedades de la abadía de San Martín de Tours se extendían, desde los tiempos de Alcuino y Carlomagno, por la mitad de Francia <sup>824</sup>.

Sin embargo, aun cuando la autosuficiencia económica del dominio es la regla, esto no debe de tomarse de una manera general. Ciertos productos, como sal y acero, caballos finos, especias, incienso, etc., debían de comprarse fuera, labor para la cual los días de mercado, las ferias y los buhoneros servían de excelentes medios <sup>825</sup>. Pero, en general, el dominio producía la mayor parte de lo que se necesitaba, y consumía la mayor parte de su propia producción. Al problema de la autosuficiencia económica en la Edad Media se le buscan soluciones para las cuales razones de orden geográfico y político son sólo secundarias.

Dentro de este "ciclo cerrado" de economía queda incluida también la noción medieval de que el mar se encuentra igualmente "cerrado" y como tal, al igual que la tierra, sujeto, a dominio. La doctrina del *mare clausum* prevalece en Occidente hasta la época de los grandes descubrimientos marítimos <sup>826</sup>. De acuerdo con ella, cualquier brazo de mar es propiedad de la nación que controla sus entradas o de aquella que lo ha surcado por la primera vez, o bien de aquella otra que haya recibido de manos del Papa o del Emperador la doma del mismo. En éste como en tantos otros puntos particulares de la teoría política medieval, no existe unanimidad. El derecho canónico y el derecho romano presentan, desde luego, soluciones opuestas. Pero la opinión prevalente, aparentemente, es la que ve en el alta mar un campo exclusivo para la jurisdicción del Emperador (y del Papa como *verus Imperator*). En la primera dirección, Johannes Grifiander llama al Emperador,

<sup>823</sup> Ganshof, *op. cit.*, (817), 305.

<sup>824</sup> A. J. West, *Alcuin and the rise of the Christian Schools* (Londres, 1893), 64.

<sup>825</sup> Cf. *ante*, nota 809.

<sup>826</sup> Sobre el *dominium* sobre el alta mar, cf. Weckmann, *Las Bulas Alejandrinas* (53), 222-228. El último gran defensor de esta doctrina medieval es J. Selden (*Mare Clausum seu de dominio Maris*. Londini, MDCXXV).

*dominus maris*, pero para el jurista Graffius el verdadero *dominus maris* es el Papa <sup>827</sup>.

En el siglo XV y a principios del XVI, la teoría del mar cerrado sigue prevaleciendo; es así como los reyes de Castilla y Aragón por un lado, y el rey de Portugal por el otro, se disputan el título de señores del Mar Océano <sup>828</sup>. Don Manuel el Afortunado de Portugal asume incluso el sonoro título de "Señor de la Conquista, Navegación y Comercio de Etiopía, Arabia, Persia e India", de lo cual obtuvo una confirmación por parte del Papa Alejandro VI <sup>829</sup>. Este monopolio del océano es disputado a las potencias ibéricas por un naciente estado marítimo que ha quedado excluido, según la tradición medieval, de este reparto universal del mar: los Países Bajos; y es Grocio quien se presenta con una nueva teoría, como campeón de los derechos holandeses.

Grocio crea una nueva teoría marítima, o más bien dicho, regresa a viejos principios que sobre el particular habían regido en los tiempos romanos. En la Antigüedad, el mar había sido declarado "abierto" por los juriconsultos clásicos. Para ello, el mar debería ser objeto de uso común entre todos los hombres, y en consecuencia, no podía ser apropiado con exclusividad por nadie. Celso formuló claramente lo anterior en sus comentarios, incluidos estos en el Digesto justiniano <sup>830</sup>; la misma opinión fué compartida por Pomponio <sup>831</sup> y por Ulpiano <sup>832</sup> entre otros. Grocio regresa a este viejo punto de vista y afirma que el mar no puede ser propiedad de nadie en particular (*res nullius*) ni tampoco susceptible de ser apropiado como posesión común (*res communis*) o posesión pública (*res publica*) de ninguna nación <sup>833</sup>. El mar no puede ser ocupado por nadie, y en consecuencia, no es susceptible

<sup>827</sup> Joh. Griffiander, *Jurisdictione Insulae*, c. 14, 65, cit. por Selden (826), lib. I, c. xxii (p. 97). Graffius, *Lib. 4 decim.*, c. 18, n. 53 cit. por Selden, *Ibid.* lib. I, c. xvi (p. 70).

<sup>828</sup> En el preámbulo de confirmación de títulos a Colón, Fernando e Isabel afirman categóricamente: "el Océano es nuestro", sin dar para ello razón alguna (cf. Navarrete).

<sup>829</sup> El rey Don Manuel mandó labrar medallas de oro que contuvieran la anterior inscripción, en 1499, al regreso de Vasco de Gama del Oriente (*Indice Chronologico das Navegações, Viagens Descobrimientos e Conquistas dos Portuguezes... desde o principio do século XV*. Lisboa. (1841) 86). El Papa confirmó el título (K. G. Jayne, *Vasco da Gama and his Successors*. Londres (1910), 62). Cf. Ravenstein, *A Journal of the First Voyage of Vasco da Gama* (Hakluyt Society, 1898), 114.

<sup>830</sup> *Maris communen usum omnibus hominibus* (Dig., 43, 8, 3, no. 1).

<sup>831</sup> Dig. 43, 8, 2, no. 8; sobre el "mar común" en derecho romano, cf. Raestad, *La Mer Territoriale* (París, 1913), 5 ss. G. Gidel, *Le Droit International Public de la Mer*, III (París, 1934), 25 y T. W. Fulton, *The Sovereignty of the Sea* (Londres, 1911), 3.

<sup>832</sup> *De mare libero*, c. V.

de propiedad, pública o privada<sup>834</sup>; el mar ha sido constituido por la naturaleza para el uso común de todos los hombres, y así debe permanecer<sup>835</sup>. Grocio abre así el mar a la navegación internacional, lo mismo que al establecimiento de pesquerías y otras instalaciones marítimas<sup>836</sup>. El mar —repite el jurista holandés— no puede constituir en manera alguna la propiedad privada de individuo alguno<sup>837</sup> en conjunto o cualquier parte de él<sup>838</sup>. De todo ello, Grocio concluye que los Portugueses o cualquiera otra nación no pueden poseer ni el monopolio de la navegación ni el del comercio hacia el Oriente<sup>839</sup>.

4. LA CIVILIZACIÓN agrícola de la Edad Media, dice Pirenne<sup>840</sup> es el marco perfecto para el ideal ascético de la Iglesia. La Iglesia condena durante ese período las ganancias comerciales, que para ella sólo son una forma de usura. El pensamiento económico medieval del último período —o lo que pudiera identificarse con este nombre— está dominado por las doctrinas de Santo Tomás de Aquino, para quien la economía es sólo servidumbre<sup>841</sup>. Efectivamente, dice Tawney, la distinción más fundamental entre el pensamiento económico moderno y el del Medioevo consiste en que mientras el primero se basa en la conveniencia económica (cualquiera que sea la interpretación que se otorgue a ésta) como la justificación de cualquier acción particular o sistema de organización, en el segundo siempre se parte de la base ineludible de que existe una autoridad moral a la cual cualquier consideración de conveniencia económica debe subordinarse<sup>842</sup>.

<sup>834</sup> Ibid.: *Eas res quae occupari non possunt, aut occupatae numquam sunt, nullius proprias esse posse.*

<sup>835</sup> Ibid.: *Eas res omnes quae ita a natura comparatae sunt, ut aliquo ulente nihilominus aliis quibus vis ad usum promiscue sufficiant, eius hodieque condicionis esse, et perpetuo esse debere cuius fuerant cum primum a natura proditae sunt.*

<sup>836</sup> Ibid.: *Et eisdem de causis commune et omnium maris elementum, infinitum scilicet ita, ut possideri non queat, et omnium usibus accomdatum: sive navigationem respicimus, sive etiam piscaturam.*

<sup>837</sup> Ibid.: *Mare igitur proprium omnino alicuius fieri non potest, quia natura commune hoc esse non permittit, sed iubet, immo ne litus quidem.*

<sup>838</sup> Ibid.: *Est igitur mare in numero earum rerum quae in commercio non sunt, hoc est quae proprii iuris fieri non possunt. Unde sequitur si proprie loquamur, nullam maris partem in territorio populi alicuius posse censi.*

<sup>839</sup> Véase el breve sumario de los argumentos del *De mare libero* de Grocio, en: Magoffin (ed.) *The Freedom of the Seas* (Carnegie Endowment for International Peace), p. xv de la Introducción.

<sup>840</sup> *Op. cit.* (810), 14.

<sup>841</sup> O. Spann, *Historia de las Doctrinas Económicas* (ed. Revista de Occidente. Madrid, 1934), 13.

<sup>842</sup> R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (N. Y. 1926), 40.

La Edad Media es la edad anti-capitalista por excelencia: el capital prácticamente no existe (si hacemos excepción del caso de Italia y del de Flandes en el otoño medieval) y el lucro no es, aparentemente, incentivo importante en la determinación de la conducta humana <sup>843</sup>; hasta el año 1200 por lo menos, la economía medieval si bien no puede llamarse anti-capitalista, si se le puede calificar de no-capitalista <sup>844</sup>. El pensamiento económico del Medioevo se limita a la discusión de puntos tales como el del "justo precio" la "usura"; la idea de competencia le es ajena, sin mencionar el que la producción es masa es igualmente inconcebible. La inversión del capital, el préstamo con interés, son condenados en este período, especialmente el segundo el cual es considerado como verdadero pecado. Dante, medieval en este respecto, coloca en un lugar especial en el *Infierno* a los prestamistas cristianos de Cahors.

La sociedad feudal, en suma, no fué capaz de entender relaciones puramente económicas <sup>845</sup>; sintomático de todo ello es el hecho de que en la Edad Media no se llegó a construir una sola doctrina económica acabada.

---

<sup>843</sup> Clough y Cole (807), 66.

<sup>844</sup> *Ibid.*, 71.

<sup>845</sup> Marc Bloch, "The Rise of Dependent Cultivation and Scignorial Institutions", en: *C. E. H.*, I (1944), 257.

## CAPÍTULO XXIV

### LA EPOCA DE TRANSICION SOCIO-ECONOMICA: EL TRANSITO DE LA ORGANIZACION JERARQUICA A LA ORGANIZACION ESTAMENTAL

1. La transición de la organización vertical a la horizontal. 2. La disolución de la organización señorial. 3. El ciclo de economía monetaria y la ruina de la organización señorial. 4. Protestantismo, Capitalismo y el cambio en el estatuto de los siervos.

1. LA MENTE MEDIEVAL concebía al mundo, según la tradición y los postulados de la Iglesia lo enseñaban, —especialmente después del auge del Escolasticismo— como a un todo armonioso que descendía jerárquicamente de la mente divina. La armonía que debía de prevalecer en el mundo terrestre no era, en última instancia, sino una reproducción y un resultado de la perfección inherente a la mente del Creador. Esta concepción teológico-política coincidía, en lo fundamental, con la concepción del mundo que prohibieron las ideas feudales. El triángulo feudal en que el mundo estaba estructurado —triángulo que tenía en su cima al Emperador<sup>846</sup>—, correspondía a su arquetipo teológico, en el cual la cúspide se identificaba con la Divinidad misma. De esta manera, la concepción gótica del mundo prevalente en la alta Edad Media, de una sociedad organizada jerárquicamente, con una cabeza suprema, correspondía en sus lineamientos fundamentales a postulados teológicos por una parte, y a postulados feudales por la otra. Ambas teorías, la eclesiástica y la feudal, coincidían en la creencia de la necesaria existencia de una serie de autoridades que emanaban, cada una de ellas, de una superior y las cuales, a su vez, eran fuentes de poder de otras autoridades inferiores. Bonifacio VIII en la bula *Unam Sanctam* de 1302 expresa muy claramente esta "concepción

<sup>846</sup> Cf. ante, capítulo III, c. 4 y nota 87.

gótica" del mundo, común a la teología y al Feudalismo: afirma el Pontífice que "de acuerdo con las leyes divinas, las cosas inferiores deben alcanzar a las superiores por medio de intermediarias; según el orden del Universo, no todas las cosas son reducidas al orden de manera igual e inmediata, sino la inferior a través de la intermedia y la intermedia a través de la superior"<sup>847</sup>. Esta afirmación corresponde, básicamente, al ideal feudal en donde la concepción de una autoridad absoluta gobernando una área definida y extensa, no existe; la teoría feudal requiere, al igual que Bonifacio VIII lo señala, una sucesión de señoríos dentro de señoríos, ninguno de los cuales posee una autoridad, una soberanía completa<sup>848</sup>. Esto se encuentra claramente señalado, por ejemplo, en las Asisias de Jerusalén, las que pueden ser consideradas como una constitución típica del Feudalismo en su madurez<sup>849</sup>. Ambos ejemplos sirven para ilustrar lo que llamo "la organización vertical" del mundo en el Medievo y en la cual las relaciones entre los señores son siempre hacia arriba (para el suzerano) o hacia abajo (para el vasallo), pero nunca hacia los lados. Todavía en el siglo XV, como queda reflejado entre otras obras en las de Fortescue<sup>850</sup>, la doctrina feudal del *dominium* que es la llave para la teoría política del "estado" en ese tiempo<sup>851</sup> se descompone en una jerarquía de poderes y derechos que existen todos y se ejercen todos concurrentemente sobre los mismos objetos y personas; y la relación fundamental de los poderes entre sí, en esta jerarquía, es la superioridad del alto sobre el bajo e inmediato, y no una supremacía completa de ninguno sobre todos los demás. El *superanus* de Fortescue es, en muchos respectos, *superior* antes de llegar a ser *supremo*<sup>852</sup>.

En los tiempos modernos, por el contrario, la organización socio-política viene a ser, fundamentalmente una "organización horizontal"; si es cierto que la dependencia de arriba continúa y más aún, con los avances de la centralización política, es reforzada, se trata ya más bien —y quizá por ello mismo—

<sup>847</sup> "Nam secundum B. Dionysium, lex divinitatis est infima per media in suprema reduci. Non ergo secundum ordinem universi omnia aequae et immediate, sed infima per media et inferiora per superiora ad ordinem reducuntur" (*Corpus iuris Canonici, Extravagantes communes*, lib. I, tit. viii, c. I, p. 1245 del v. 2 de la edición de Friedberg).

<sup>848</sup> Gettell (35), 95.

<sup>849</sup> Véase a J. Lamonte, *Feudal Monarchy in the Latin Kingdom of Jerusalem* (Mediaeval Academy of America Monographs).

<sup>850</sup> Sir John Fortescue fué *Chief Justice of the King's Bench* bajo Enrique VI (1422-1470).

<sup>851</sup> Mellwain (18), 355.

<sup>852</sup> En el mismo sentido, Beaumanoir, *Coutumes du Beauvoisis*, c. 1043: "Cada barón es 'soberano' en su baronía, pero el rey es soberano de todo y por su propio derecho tiene control sobre todo el reino".

de una situación en la cual los sujetos buscan frente a las demandas de la autoridad, apoyo en cuanto sujeto se encuentre o pueda encontrarse en situación semejante a la suya. La sociedad se va estratificando en capas horizontales, en estamentos, que poseen una comunidad de intereses y, si es posible, han creado o están en el proceso de crear un mecanismo común de defensa. Las relaciones son pues, fundamentalmente, hacia los lados y no hacia arriba o hacia abajo. Se trata de la "organización horizontal" moderna.

En este fenómeno de estratificación de clases, la revolución religiosa del siglo XVI juega un papel muy importante. Los grupos religiosos disidentes buscan en una unión estrecha entre todos sus miembros una defensa en contra de la autoridad superior que trata de liquidarlos. Y en muchos casos, notablemente en el de los Países Bajos, este sentimiento de unión religiosa da paso, o bien concurre en la formación, de un sentimiento nacional, y con ello coadyuva poderosamente a la creación del Estado moderno.

Desde el primer punto de vista, por ejemplo, la actitud de los monarcómanos hugonotes es sintomática; han formado ellos un verdadero estado dentro del Estado, una fuerte y estrecha organización propia. Para los hugonotes el Estado no es otra cosa que el conjunto de las varias organizaciones individuales, de varios "estados" internos. El Estado no es para ellos sino la más alta y la más completa de estas organizaciones aisladas; de esta manera el Estado no viene a ser sino el conjunto de los diversos estratos horizontales, cada uno de ellos con una vida autónoma<sup>833</sup>. Otro triunfo muy claro en esta tendencia que quiere concebir a un "estado de estados" la encontramos en la firma de los Tratados de Westfalia (en 1648) por medio de los cuales los príncipes protestantes del Imperio obtienen el reconocimiento del *status quo* religioso; sin que se llegue a negar en estos tratados la autoridad suprema del Imperio, las diversas franquicias y privilegios obtenidos por los protestantes dejan a Alemania reducida a un conglomerado de estados, a lo que los juristas alemanes contemporáneos llamarían un *Staatenstaat*<sup>834</sup>. Los Tratados de Westfalia dan el golpe de muerte a la idea imperial y marcan el primer paso hacia el establecimiento de una Federación que reemplace la unidad que ahora ya quedó irreparablemente perdida.

2. EN LA EUROPA RURAL, este fenómeno del tránsito de una organización vertical a una organización horizontal, también se presenta. El resultado es la desaparición de la organización señorial en Occidente. Con el decaer del

<sup>833</sup> Cf. Murray, *The Political Consequences of the Reformation* (37), 187.

<sup>834</sup> E. Freund, "Empire and Sovereignty", en: *Decennial Publications of the University of Chicago*, 1st. ser., IV (1903), 263.

poderío de los señores, los siervos encuentran un clima más favorable para lograr una unión entre sí, para defender sus derechos y para mejorar su posición, es decir para "horizontalizarse". Las comunidades aldeanas, el grupo, sustituyen al villano y al siervo individual en sus relaciones con el patrono, máxime cuando las comunidades no son ya consideradas más como células administrativas de la autoridad central.

La situación del campesinado europeo sufre un radical cambio en el otoño del Medioevo; la natural evolución hacia instituciones más liberales es apresurada en esa época, por acontecimientos tan inesperados como terribles. La Guerra de los Cien Años y la Muerte Negra que diezman a la población europea, disminuyen muy considerablemente el número de las manos de que los señores disponen para el cultivo de sus dominios; el resultado natural fue el que los supérstites de esas calamidades obtengan de sus señores, para quienes su ayuda es ahora quizá diez veces más preciosa, condiciones mejores de vida, y con ello el logro de una mejor situación económico-política.

La Guerra de los Cien Años trae consigo un cortejo de destrucción, muerte y desolación; los campesinos huyen aterrorizados ante el avance del ejército enemigo, que en ese conflicto no se distinguió por sus procedimientos humanitarios; las tierras se convierten en yermos en numerosas y extensas comarcas de Francia <sup>855</sup>. La Muerte Negra, en el mismo siglo <sup>856</sup> siega a un tercio, o quizá a una mitad de la población europea. El número de los artesanos, y especialmente el de los campesinos disminuye alarmantemente; este fenómeno produce a su vez un aumento notable en los jornales y en la condición económica de los que sobreviven en la ciudad y en el campo.

En los campos —y particularmente en los de Inglaterra— el campesino obtiene ahora la posibilidad de rentar una o varias parcelas, dejadas vacantes por la peste que se ha llevado a sus antiguos poseedores. Si el pago de la renta que el campesino locatario paga al señor dueño de las tierras— en muchos casos no el señor propio— lo deja en situación económica ventajosa respecto de la que gozaba antes, el campesino tratará de comprar su libertad y abandonar el dominio de su señor, para residir en el otro señorío, en donde las perspectivas se le ofrecen más halagüeñas; su señor, quien naturalmente, dada la escasez de manos, no desea verlo alejarse, se ve obligado a ofrecerle condiciones semejantes o superiores a las que lo atraen hacia el otro dominio, y de esta manera acepta que el campesino cambie su condición de pechero por la

<sup>855</sup> H. Nabholz, "Mediaeval Agrarian Society in its Prime": *C. E. H.*, I, 530.

<sup>856</sup> Sobre los estragos de la Muerte Negra en Europa, cf. V. A. E. Levett, *Black Death*, etc.

de arrendatario libre. Como arrendatario, el campesino tiene la sola obligación de pagar una renta fija, estipulada, a cambio del permiso de explotar la tierra. Así, a lo largo del siglo XIV, la clase campesina se va emancipando de la tutela señorial <sup>858</sup>. Incluso aquellos que permanecen en la antigua dependencia, mejoran su situación, al menos en lo que se refiere a una mayor libertad de comercio y a una mayor soltura para el trabajo para otros señores, lo cual se puede ya hacer por largos plazos <sup>859</sup>. Esta situación, como es de comprenderse, ofrecía a los villanos libertad y oportunidades suficientes para buscar una vida más holgada fuera del dominio señorial propio, situación de la cual muchos no dejaron de desaprovecharse; y el señor, a su vez, en este proceso económico fundamental, se vió obligado a ofrecer a los cultivadores de sus tierras mejores condiciones y en particular, el ofrecer la tenencia de la tierra a los campesinos no ya en dependencia señorial sino bajo condiciones comunes de renta. La servidumbre que la primera clase de alienación llevaba consigo se iba paralelamente borrando. Si el campesino entregaba puntualmente la renta debida, el señor debía de quedar satisfecho, no preocupándose ya más, como en los tiempos pasados, de los detalles de la explotación. El campesino, a su vez, dejado en mayor libertad, y considerándose más ligado a la tierra, invertía en ella su patrimonio propio; la clase campesina se va así enriqueciendo y el comercio obtiene, paralelamente, un nuevo auge <sup>860</sup>.

3. EL SÍNTOMA inconfundible de que Europa pasa por una gran crisis económica en este período de transición del Medioevo a los tiempos modernos consiste en que, en todas partes, al Occidente del Elba, los señores van abandonando la dirección central de la economía de sus dominios y el cultivo de su *terra dominica* a base de pecheros <sup>861</sup>. Los señores, en general, van prefiriendo el recibir rentas (ya no tributos) por sus tierras, las que quedan abandonadas al libre cuidado de los campesinos. En vista de las cambiantes circunstancias de los tiempos, los señores racionalizan y comercializan la explotación de sus tierras, contentándose ahora con recibir rentas fijas de parte de sus siervos o antiguos siervos <sup>862</sup>. Sus tierras son cercadas y divididas entre los diversos locatarios; y este proceso —que afecta por igual a las tierras de

<sup>858</sup> Nabholz (855), 573, 574; Cf. T. R. H. S., XVII (1903), Savine, *Bordmen under the Tudors*.

<sup>859</sup> Nabholz (855), 523.

<sup>860</sup> *Op. cit.*, 501-512.

<sup>861</sup> Sobre el significado de *terra dominica*, cf. L. Weckmann, *La Sociedad Feudal* (27), 37 s.

<sup>862</sup> Nabholz (855), 554-55.

la Iglesia— contribuye poderosamente a la disolución de la vida señorial por un lado, y por el otro, al estímulo de la especulación en las rentas y al crecimiento, en cantidad y en extensión, de las granjas individuales <sup>863</sup>.

La antigua residencia señorial, otrora el centro de la vida económica del dominio, se convierte en una mera residencia campestre que los señores (urgidos por motivos políticos a abandonarla, para instalarse en la corte) sólo visitan de vez en cuando, en el verano quizás o bien —como más tarde, en el siglo XVII— cuando han perdido el favor del soberano y han sido invitados al destierro.

Así es como el campesinado europeo viene a gozar de una mayor autonomía en el cultivo de las tierras de que vive, habiéndose liberado ya de la antigua supervisión directa y constante de la época señorial <sup>864</sup>. Automáticamente —aun cuando en diversas gradaciones— la clase campesina, aunque aún nominalmente sujeta a la autoridad y placer de sus señores, va emancipándose y adquiriendo conciencia de su existencia como clase; en otras palabras, y de acuerdo con la terminología aceptada en este capítulo, se va “horizontalizando”. La dependencia “vertical” respecto del señor va siendo cada vez más laxa, y este proceso, iniciado en el siglo XIV en los distritos más favorecidos de Europa, se intensifica en los dos siglos siguientes. Concurrentemente, la emancipación legal del campesino, por medio de la compra de su libertad, va siendo más y más frecuente, debido a que el nuevo tipo de economía ha restringido las entradas señoriales, y el señor, sin dinero, se lo procura haciendo que los campesinos compren su independencia personal.

La aparición de la “economía del dinero” es también uno de los más grandes golpes al edificio de la organización señorial. La “economía natural” del Medioevo no basta más para satisfacer las nuevas necesidades de los señores dentro del marco económico que ahora se delinea; las rentas de la tierra, tradicionalmente pagadas en especie, proporcionan cada vez menos dinero en efectivo. Los señores de las filas bajas se van arruinando y sólo aquellos que se colocan ahora entre los príncipes de la tierra pueden obtener, mediante el uso de su poder principesco y soberano, el dinero necesario gracias la creación de nuevos sistemas de impuestos o de tributos en favor propio <sup>865</sup>. En Inglaterra los señores se vuelven mercaderes y exportan lana; pero en Francia, por ejemplo, la “petite noblesse”, “les hobereaux” se van paulatinamente arruinando hasta llegar a la situación de penuria orgullosa en que la Revolución Francesa los encontró. Sólo el servicio militar, o el

<sup>863</sup> *Ibid.*, 527.

<sup>864</sup> *Ibid.*, 531.

<sup>865</sup> *Ibid.*, 544-45.

diplomático, o bien la Iglesia, ofrece a esos nobles empobrecidos una solución decorosa a su grave problema económico.

El decaer constante en el poder adquisitivo de la moneda que los señores tratan ahora de recibir de sus "rentiers" en lugar de la acostumbrada renta en especie, afecta gravemente a la organización nueva de la vida señorial. Las rentas son fijas y la cantidad que por ellas se recibe es, invariablemente, la misma; pero el poder adquisitivo del dinero disminuye constantemente. Para evitar la ruina, los señores procuran en cada nuevo contrato de renta, aumentar más y más el monto de ésta <sup>866</sup>. La llegada del "ciclo de economía monetaria" no sólo agrava la situación de los señores, sino que en muchos casos acaba por arruinarlos <sup>867</sup>.

El otrora poderoso señor feudal ha desaparecido, y en su lugar queda un modesto noble provinciano, un "rentier", desprovisto de poder político y gozando tan sólo de inmunidades y privilegios que recuerdan su perdida grandeza <sup>868</sup>. El señor ya no es la autoridad suprema —juez, comandante, legislador— dentro de los límites de su antiguo señorío, sino sólo un rentista, preocupado exclusivamente en la tarea de sobrevivir con los menguados recursos de su dominio; la relación de patronazgo y protección de los tiempos feudales ha sido sustituida por una mera relación de negocios, por un simple contrato, en el cual la tierra es abandonada a la explotación del campesino a cambio de una renta fija. Los señores medievales pasan a ser modernos terratenientes <sup>869</sup>.

4. OTROS DOS GRANDES MOVIMIENTOS que abren las puertas de los tiempos modernos vienen a cambiar radicalmente la situación del campesinado europeo: la Reforma protestante y el auge del Capitalismo. El tema, en sí enormemente complejo y controversial, es demasiado vasto para ser discutido aquí con la profundidad debida. Me limitaré pues a enunciar sólo algunos principios generales, los más pertinentes en vista del tema general que aquí se desarrolla, consciente de que tal vez aparezcan —inevitablemente, es cierto— un poco dogmáticos <sup>870</sup>.

Del Protestantismo, los campesinos aprendieron a rechazar la autoridad

<sup>866</sup> *Ibid.*, 542.

<sup>867</sup> Véase el estudio de Maitland, "The History of a Cambridgeshire Manor", en la *E. H. R.* (1894) que discute en detalle esta transición tomando un ejemplo individual en este señorío inglés en sus diversas vicisitudes del siglo XIII al XVI.

<sup>868</sup> Cf. L. Weckmann, *La Sociedad Feudal* (27), 179-215.

<sup>869</sup> Cf. Nabholz (855), 518-520.

<sup>870</sup> Véase, más adelante, capítulo XXVI, una discusión más completa de la revolución capitalista.

y las costumbres establecidas por generaciones. Sólo una justificación bíblica bastaba teóricamente para la supervivencia de tal o cual costumbre señorial; y como no era fácil encontrar ésta, el protestantismo vino a ser, en su etapa inicial al menos, un arma poderosa en la supresión de las instituciones señoriales, situación que, vista en su magnitud por los reformadores, y especialmente por los príncipes patronos de éstos, dio origen a un rápido cambio en el curso de la doctrina reformada, y a un mayor énfasis en el respeto de la autoridad constituida. Pero a pesar de ello, la Reforma ya había puesto en las manos de los campesinos irresistibles argumentos en pro de la abolición de la servidumbre, los cuales fueron causa, en última instancia, del considerable número de rebeliones campesinas, como las organizadas en el siglo XVI en Alemania y en Suiza <sup>871</sup>.

No menos importante en conexión con lo aquí discutido es el influjo del espíritu creciente del Capitalismo <sup>872</sup>; con el tránsito del "ciclo de economía cerrada" del Medioevo al ciclo de economía capitalista, la vida agraria europea sufre un grave colapso. Ya no es la tierra el centro y razón de la organización económica, sino la industria y el comercio que crecen y que son creadas, y que a su vez prohijan, al espíritu capitalista. El crecimiento rápido y gigante de las nuevas empresas comerciales —que, entre otras cosas, el descubrimiento de América hizo posible— trae consigo una gran revolución económica que señala el tránsito de una época a otra. Tiene lugar una revolución en los precios, en la técnica y en los precedimientos mercantiles. A la organización, fundamentalmente estática y agrícola del Medioevo, sucede en deslumbradora rapidez, un nuevo tipo de economía, de economía capitalista e imperialista, de la cual los dos primeros ejemplos son Portugal y España. La sociedad agrícola medieval cae pesadamente para ser sustituida por la sociedad capitalista moderna <sup>873</sup>.

Este mismo espíritu capitalista, con su desatada energía y gran movilidad, derrumba el edificio eclesiástico del Medioevo, cortando cuanta ligadura eclesiástica existía que pusiese traba a su constante crecimiento; la teología medieval había correspondido a la época de la "economía cerrada", de la economía aldeana, cuyo espíritu era extraño a la competencia y a la producción en masa que ahora surgen avasalladoras; con las necesidades nuevas las doctrinas económicas de la Iglesia resultan inadecuadas y se las suprime. Así

<sup>871</sup> Nabholz (855), 560, 561.

<sup>872</sup> Como Brentano lo ha hecho notar, ya existía un espíritu capitalista en la actividad comercial de Venecia, Florencia, las ciudades flamencas y las ciudades alemanas del Sur, especialmente en el siglo XV, pero el capitalismo, como fenómeno general, es típicamente un producto del siglo XVI.

<sup>873</sup> Cf. R. H. Tawney, *Religion and the rise of Capitalism* (842) 70.

se hace a un lado, entre otras, a las doctrinas sobre el justo precio que habían dominado la vida económica del Medioevo <sup>874</sup>. A fines del siglo XVI, el divorcio entre la teoría religiosa y la realidad al desnudo, ha tenido lugar abiertamente <sup>875</sup>. Si bien al principio de la época de la Reforma, la Economía es aún una rama de la Ética, y ésta de la Teología, cincuenta años después la Economía existe por sí sola y se justifica sólo por el principio de la utilidad alcanzable, sin preocuparse más de razonamientos metafísicos <sup>876</sup>. La Economía, al igual que el "estado" medieval, se ha secularizado.

En este período de transición se cristaliza también otro proceso que también viene a dar el toque de la modernidad: el nacionalismo que, latente y en su mejor etapa poco desarrollado en el Medioevo, viene a preparar también el camino para la creación del Estado moderno y de su soberanía impoluta. Con la desaparición del sentimiento religioso universal del Medioevo, este mismo espíritu se va alojando, secularizando, como todo lo demás, en las diversas comunidades, ahora separadas las unas de las otras. Esta secularización y localización del espíritu religioso de la Edad Media da origen a "la religión laica" por excelencia de los tiempos modernos: el Nacionalismo.

---

<sup>874</sup> N. S. B. Gras, en *El Legado de la Edad Media* (98), 606.

<sup>875</sup> Tawney (842), 197.

<sup>876</sup> Cf. *Ibid.*, 278.

## CAPÍTULO XXV

### LA EPOCA DE TRANSICION ECONOMICO-SOCIAL: LA SECULARIZACION DEL ESPIRITU RELIGIOSO MEDIEVAL— EL NACIONALISMO

1. El despertar de la Nacionalidad en el Medioevo. 2. Las literaturas vernáculas como índices de Nacionalismo. 3. Patriotismo y Nacionalismo. 4. Nacionalismo, Protestantismo y Modernidad. 5. Nacionalismo y Estado moderno.

1. LA EDAD MEDIA, que trata de vivir en la práctica el ideal de la *Respublica Christiana* es ajena, por su constitución propia, como ha quedado asentado <sup>877</sup>, a toda idea particularista de Nacionalismo. Predomina en este período histórico el concepto de que todos los hombres, por el hecho de ser cristianos, viven en una comunidad universal, en un *consensus* que los incluye a todos. Esta concepción de la hermandad universal, cuya existencia en el Medioevo puede atribuirse a la doble influencia del legado romano y de las ideas cristianas, permite sólo por excepción, dentro de ciertos límites, la existencia de intereses particulares de grupos que se apartan del ideal común. En la Edad Media la particularidad sólo es dable dentro de la universalidad, pero sin que aquélla contradiga o mengüe a ésta. La idea de una comunidad cristiana universal, de un cuerpo místico cuya cabeza es Cristo, existe en la Europa occidental aun antes de que Carlomagno trate de darle, por vez primera, una forma política en su restauración del Imperio Romano <sup>878</sup>. Este *unicus principatus* que Carlomagno trata de asumir viene a reflejar la idea preexistente de que la Humanidad es *una* en Cristo. La Edad Media es,

<sup>877</sup> Cf. ante, capítulo II: "El anacionalismo y el ainternacionalismo de la *Respublica Christiana* medieval".

<sup>878</sup> Ludovic Halévy acaba de publicar un libro: *Charlemagne et l'Empire Carolingien*, (Col. *L'évolution de l'humanité*) que defiende este punto de vista.

esencialmente, y como ha quedado explicado, un período anacionalista. Los potenciales grupos nacionalistas quedan sumergidos durante ese período dentro de la *communitas fidelium*, que constituye nada menos que la idea directriz tanto en el ámbito religioso como en el ámbito político del Medioevo.

En esta tarea de unificar visiblemente al mundo, como una etapa en la prosecución de una común esperanza de salvación, papel de no escasa importancia juega el hecho de que existe un idioma que es usado en todos los ámbitos del Occidente como medio usual de expresión entre los hombres; la *lingua vulgaris* que el Medioevo heredara de Roma viene a ser en este período el lenguaje de la expresión popular, de la liturgia, de la diplomacia, de la instrucción y de gran parte de la literatura <sup>879</sup>. Con esta común base de entendimiento y con un idéntico ideal de aspiraciones es comprensible como, al menos en la baja Edad Media — y hasta cierto punto también en la alta Edad Media— la *sapientia Christiana* sea una y la misma para todo el Occidente.

Al lado de este gran hogar común que la civilización romana heredara a las generaciones primeras del Medioevo, existió un sentimiento más íntimo y callado, de amor a la localidad nativa, de patriotismo local que Roma, con su gran sabiduría política, protegió y conjugó con la idea imperial mediante la creación del sistema municipal. Este sentimiento de orgullo y amor locales en manera alguna se oponía o contradecía al sentimiento de la comunidad universal que Roma misma encarnaba <sup>880</sup>. Cuando la *Respublica Christiana* se sustituye al mundo romano, este sentimiento de patriotismo local, de nacionalidad geográfica, subsiste y pasa también al Medioevo, como también pasa al mismo período la *civitas* romana transformada en diócesis episcopal. El sentimiento de amor a la localidad y comarca nativas o ancestrales, que no es en última instancia sino una extensión de los sentimientos familiares, existe en la Edad Media, pero no es, a diferencia del exaltado espíritu nacionalista moderno, ni exclusivo ni absorbente, y siempre se subordina —al menos hasta el otoño del Medioevo— al ideal más elevado de la comunidad cristiana

---

<sup>879</sup> El latín medieval, y especialmente a partir del siglo VII, es una lengua bastante alterada que no sigue ya, en muchos casos, las reglas gramaticales antiguas. Cf. Grisar, *History of Rome*, III, 239-249; C. H. Grandgent, *An Introduction to Vulgar Latin* (Boston, 1907). Pero, ¿porqué llamar al latín medieval, latín degenerado, si lo que hizo fué exclusivamente el adaptarse a las necesidades cambiantes de los tiempos? El latín ciceroniano fué artificial y teórico en la Roma misma.

<sup>880</sup> Así, Cicerón decía: "Todo habitante de una *civitas* posee, así lo creo, dos patrias: aquella de la cual es nativo, y aquella de la cual es ciudadano. Nunca negaré mi fidelidad a mi pueblo nativo, pero jamás olvidaré tampoco que Roma es mi patria mayor y que Arpinum (su lar nativo) sólo es una porción de Roma" (*De legibus*, II, 2, 5).

universal. Como lo ha dicho Hayes, el sentimiento de nacionalidad y patriotismo no es nuevo, pero el nacionalismo sí lo es. El nacionalismo, como indicador de una lealtad suprema (y absoluta) a la nacionalidad respectiva, ignorando los derechos de todas las demás, y centrada esa lealtad alrededor de un Estado, es un típico producto de los tiempos modernos <sup>881</sup>.

Este principio nacionalista, casi ignorado al principio de la Edad Media, va siendo sin embargo cada vez más y más patente e indica al mismo tiempo la dirección particularista que la sociedad europea va tomando poco a poco; sin llegar al extremo de exclusivismo que en nuestros días va aunado a la idea de nacionalismo, ya en la alta Edad Media, y quizás desde el siglo XI, consideraciones de lugar y de raza van siendo tomadas en cuenta en la resolución de los grandes problemas políticos, incluyendo entre ellos las elecciones pontificias mismas. En el siglo XIII este sentimiento ha arreciado más, sin que por ello, sin embargo, se le pueda llamar aún determinante <sup>882</sup>. En la Era Conciliar, este espíritu surge arrollador, si bien es cierto que la división de los miembros de los grandes concilios de los siglos XV y XVI en "naciones" no corresponde aún, estrictamente hablando, a un prejuicio nacionalista <sup>883</sup>.

2. FACTORES PODEROSOS en la acentuación del espíritu nacionalista en las postrimerías del Medioevo (siglos XIV y XV) fueron, entre otros, el crecimiento del poder real en los diversos estados nacionales que tratan de unificar en torno suyo, de una manera enérgica y exclusiva, toda la vitalidad de la nación, así como el progresivo desenvolvimiento de una literatura nacional en lengua vernácula que vino a dar la pauta de la existencia de una conciencia de grupo. En efecto, el nuevo sentimiento, cada vez más acusado, de nacionalidad, es activamente delineado en la alta Edad Media por el crecimiento de las literaturas vernáculas, cuya existencia acusa, entre otras cosas, una ruptura paulatina, pero definitiva, con el común pasado latino. Las voces literarias nacionales se alzan para elogiar el lar patrio, y no es de extrañar que entre los primeros poetas en lengua romance o nacional del Medioevo, se encuentren muchos paladines del nuevo acusado sentimiento.

<sup>881</sup> Cf. C. H. J. Hayes, *Essays on Nationalism* (N. Y. 1926), 61.

<sup>882</sup> Cf. Woolf, *Bartolus of Sassoferrato* (713), 215.

<sup>883</sup> En el Concilio de Constanza, por ejemplo, los asistentes fueron divididos en cuatro naciones, término que identificaba más bien regiones geográficas que ideas raciales; así, la "nación germánica" incluía a los delegados de la Europa Oriental, húngaros y polacos, además de los propiamente germanos; la "nación inglesa" cobijaba a los escandinavos, y así. El propósito perseguido era el de dejar en minoría a la "nación italiana" que, muy numerosa, amenazaba con monopolizar las decisiones del Concilio. Lo mismo puede decirse de las "naciones" en que estaban divididas algunas de las universidades medievales.

de nacionalidad, entre otros a Walter von der Vogelweide, Eustaquio Deschamps, Roberto Blondel y Alain Chartier <sup>884</sup>. Desde esta época, lengua nacional y espíritu nacionalista, apoyados la una en el otro, crecen paralelos. Es lógico pues el constatar como en el siglo XVI, la cristalización del Estado nacional coincide casi siempre con el de la fijación de la lengua nacional <sup>885</sup>. Como lo ha afirmado Foligno, el reinado del latín cesó cuando el sentimiento de universalidad se tornó anticuado; con la desaparición de este sentimiento, las literaturas vernáculas adquirieron vigor <sup>886</sup>.

El otro movimiento particularista de esta época de transición, la Reforma protestante, también coopera enérgicamente en la erradicación definitiva del latín como lengua universal. Kohn ha llamado la atención sobre el hecho de que los documentos más antiguos en muchos idiomas europeos datan de la época de la Reforma, entre otros en lituano, latvio, esloveno y gaélico <sup>887</sup>; en los reinos nórdicos, el Luteranismo va reviviendo el espíritu nacionalista de los diversos países en donde es introducido, y da en ellos vigoroso empuje a la creación de las literaturas vernáculas. La Biblia que Lutero mismo tradujo al alemán jugó papel decisivo en el despertar del sentimiento patriótico alemán. En el caso de Inglaterra, Belloc afirma que el habla y la literatura inglesas adquirieron su plena existencia casi al mismo tiempo que la Inglaterra protestante fue creada <sup>888</sup>. La Reforma también, y esto es sólo otro caso más, introduce al polaco como lengua literaria <sup>889</sup>.

3. MIENTRAS QUE EN el otoño del Medioevo, el sentimiento de la *communitas fidelium* va paulatinamente perdiendo forma y expresión, por otra parte el sentimiento local y aun el sentimiento de nación van avanzando continuamente hasta que, en los albores de la Edad Moderna, este clima localista llega a engolfar y hacer desaparecer la antigua idea universalista. El proceso pasa a través de diversas etapas; en la primera de ellas, toma una

<sup>884</sup> H. Kohn, *The Idea of Nationalism* (A Study of its Origins and Background) (N. Y., 1944), 113.

<sup>885</sup> Así, en 1539, Francisco I de Francia ordena que todas las actas y decisiones de su reino sean redactadas en francés (Kohn, *op. cit.*, 130).

<sup>886</sup> Cesare Foligno, "Literatura Vernácula en la Edad Media", en: *El Legado de la Edad Media* (98), 256.

<sup>887</sup> El primer documento impreso en lituano es una traducción del Catecismo de Lutero, traducción hecha en 1547 por Martinus Moswidius; otra traducción del mismo catecismo, llevada a cabo en 1586, es el primer libro impreso en latvio. En esloveno, Primius Tuber tradujo en 1583 el Nuevo Testamento, lo cual constituye, también, el primer libro de su clase (Kohn, *op. cit.* (884), 620: nota 22 al capítulo IV).

<sup>888</sup> *Isabel de Inglaterra* (Trad. M. de Hernani, 1943), 30.

forma de patriotismo (en el sentido moderno) nacional, casi se diría racial, tiene aún una fuerte connotación religiosa, y no llega a crear una forma rígida política tras la cual se escude. En la segunda etapa, esta conciencia nacional que ve en torno suyo la pérdida de la antigua noción religiosa, crea un sistema político que, abarcando a todos los "nacionales", les da cohesión y un centro de apoyo. Este proceso, que coincide con el paso del Medioevo a los tiempos modernos, viene a dar los últimos toques a esa entidad abstracta que sumariza en términos jurídicos la conciencia nacional ya despertada: el Estado moderno.

El espíritu de la modernidad, cuyos intereses son fundamentalmente laicos, campea en ambos procesos. País sintomático de la presencia de la conciencia nacional dentro de la primera de las etapas mencionadas —en la cual ningún Estado es aún creado— es Italia, la hija mayor de la Modernidad. Francia, por otra parte, es quizá el primer país en tomar definitiva forma dentro de la segunda etapa, en la cual los anhelos nacionales de diferenciación crean el primer Estado de los tiempos modernos.

En Italia, en los siglos XIV y XV los primeros gérmenes del moderno nacionalismo vienen a ser un resultado del despertado orgullo de los italianos al conocer de nuevo, plenamente, su glorioso pasado romano. Los italianos van derivando conciencia de su nacionalidad en ese período de la convicción de que son ellos los hijos mayores y herederos directos de una raza de conquistadores, señores y civilizadores, la gloria del mundo antiguo. Con el nuevo interés que el Renacimiento apunta por los estudios clásicos, Italia ve en sí misma a la civilizadora del Occidente. Cola di Rienzo<sup>800</sup>, Petrarca, Bocaccio, van despertando el sentimiento de la italianidad como una neoromanidad, y con ella, el orgullo de los italianos de sentirse, por ello mismo, distintos y superiores al resto de los pueblos europeos. El antiguo espíritu romano se va localizando geográficamente en Italia, la hija mayor del Imperio; este sentimiento, el cual muchos príncipes de la Iglesia comparten (el Papa Julio II califica de "bárbaros" a todos los extranjeros) va dando a la península conciencia clara y firme de su nacionalidad.

Con Maquiavelo, en el siglo XV, este patriotismo italiano logra su más acabada expresión, en una época en que la península se ve gravemente afectada por expediciones extranjeras<sup>801</sup>. Este sentimiento, del cual Maquiavelo es portavoz, y portavoz que deja sus ideas escritas no ya en latín sino en italiano, no tiene aun como meta el logro de la unidad política de Italia.

<sup>800</sup> Sobre los planes políticos de Rienzo, cf. F. Kuehn, *Die Entwicklung der Bündnispläne Cola di Rienzos* (Dis.) (Berlín, 1903).

<sup>801</sup> Cf. C. M. H., I, 104-17 para un sumario de la invasión de Carlos VIII.

El espíritu nacionalista de Maquiavelo es aun difuso, generoso, acepta tácitamente la existencia de una más grande comunidad religiosa universal, respecto de la cual si no es un celoso defensor tampoco es un enemigo; Maquiavelo no considera necesaria la creación de un Estado que venga a dar unidad y exclusividad a los anhelos comunes de todos los italianos<sup>892</sup>.

En Francia, a fines del siglo XV, el nuevo patriotismo francés (patriotismo pudiera definirse como una lealtad a la nacionalidad) se va organizando cada vez más en torno del rey, el símbolo, padre y protector de la nación<sup>893</sup>. Con la introducción de la Reforma protestante en ese país y el gran auge del Calvinismo, la antigua unidad religiosa francesa (por lo menos, desde la extinción del Albigensianismo) ha quedado rota. La lealtad al rey es un sentimiento político, nacionalista, que no necesita para su existencia (aun cuando no excluye) de vestimenta religiosa alguna. En la Edad Media, el sentimiento de lealtad hacia el rey había sido grandemente reforzado por la sanción religiosa que este recibía en el *sacre* de manos de la Iglesia<sup>894</sup>; en el siglo XV y en el XVI, los reyes de Francia, aun cuando siguen siendo los ungidos del cielo para la mayoría de sus súbditos, son ya obedecidos mas bien como la cabeza y el símbolo de la nacionalidad francesa, como los padres de la patria.

La primera definición clara de la existencia de un Estado nacional supra-religioso (o extra-religioso) formado en torno del rey, viene a ser dada en 1576 por Bodino en sus *Six livres de la Republique*. En este tratado bodiniano, el interés supremo político es la existencia del Estado; el interés de la unidad religiosa (que hubiese sido la preocupación en el Medioevo) queda, para Bodino, estrictamente subordinado al primero<sup>895</sup>. Para el escritor francés, la unidad política, como encarnación de la conciencia nacional, es

---

<sup>892</sup> Véase la opinión de H. Kohn (884), 127, 129. Para Sabine (8), 350, el ideal de Maquiavelo de alcanzar paz y unidad para Italia constituye tan solo un sentimiento, un deseo, y no un plan definido: cf. p. 352. El autor de *El Príncipe* nunca usó la palabra "nacionalidad" en el sentido moderno que casi la identifica con "ciudadanía" (Doyle [401], 141). Debo mencionar aquí el hecho de que *Marsilio de Padua*, en el siglo XIV, puede ser considerado como un precursor del "patriotismo nacional" el cual es el *primum mobile* de su teoría política.

<sup>893</sup> Cf. Kohn (884), 114.

<sup>894</sup> Sobre el rey francés y su carácter religioso en la Edad Media, cf. F. Funck-Brentano, *L'Ancien Régime*, I, c. 4., espec. iii-vi. La naturaleza del *sacre* de Reims está magistralmente tratada por Marc Bloch: *Les rois thaumaturges* (Paris y Estrasburgo, 1924).

<sup>895</sup> Bodino define secamente al Estado como a "un gobierno legítimo, investido con poder soberano, de las diversas comunidades familiares y de las diversas posesiones de éstas".

superior a razones de orden religioso; claramente se ve en ello la completa secularización del Estado. Con Bodino, la lealtad primera, la lealtad por excelencia de una comunidad debe ser rendida a la comunidad misma, representada por el Estado y simbolizada en el rey. El espíritu religioso universal del Medioevo (que, en último análisis, era al mismo tiempo un humanismo), la conciencia de ser miembro de la *communitas fidelium* se seculariza aquí y se transforma en una devoción suprema a la comunidad propia, a la comunidad nacional. El patriotismo, que supone otros patriotismos al lado, pero que es extraño a ellos, viene a ser así una continuación secularizada y parcializada de la antigua lealtad universal del Medioevo. El patriotismo alcanza así su lugar como la religión laica por excelencia de los tiempos modernos.

4. EN ESTE PROCESO creador de la conciencia nacionalista, el Protestantismo contribuye notablemente; con la diferenciación religiosa en el Occidente, cada comunidad religiosa viene a mantener la convicción de que ella, y ninguna otra, es la poseedora y guardiana de la verdadera fé, y por lo tanto se encuentra investida con exclusividad, de una misión divina <sup>696</sup>; como los Judíos de la Antigüedad, cada una de las comunidades protestantes ve en sí misma a una nación elegida por el Señor. En la larga lucha que va anexa a la defensa y al mantenimiento de tales principios, encuéntrase vigoroso apoyo en el espíritu nacionalista de la comunidad misma, que ve en los lazos de sangre internos, el mejor apoyo posible en la lucha; y las luchas religiosas entre dos grupos —como en el caso típico de España e Inglaterra— en muchos casos se identifica con una lucha entre naciones. Así, como Kohn lo ha afirmado <sup>697</sup>, el incipiente nacionalismo germánico del siglo XVI recibe gran inspiración de las luchas de los protestantes en contra de Roma y los italianos. Heeren afirma en su estudio sobre las consecuencias políticas de la Reforma que fue ésta quien dio a Germania importancia política y nueva vida, asegurándole con ello su existencia como Estado <sup>698</sup>.

Aun cuando los primeros grandes líderes religiosos de la Reforma siguen hablando en términos de universalidad, algunos de entre ellos, como Ulrich von Hutten en Alemania, se señalan como apóstoles de la nueva conciencia nacional <sup>699</sup>. Pero las últimas y definitivas raíces del Estado nacional moderno deben ser buscadas en el pensamiento protestante y nacionalista. Bryce ha hecho notar como no es una mera coincidencia el que en la época

<sup>696</sup> C. J. H. Hayes, *Essays* (35), 39.

<sup>697</sup> *op. cit.* (884), 139.

<sup>698</sup> *Historical Consequences of the Reformation* (Oxford, 1836), 20, 26.

<sup>699</sup> Kohn (884), 143.

de la Reforma se le venga a poner la etiqueta de "germánico" a la vetusta y otrora universal institución del Sacro Imperio <sup>900</sup>.

De la misma manera, el fenómeno encuentra eco tras eco en los restantes países europeos. En los tratados de Hooker es ya visible la noción de que la Iglesia Anglicana y la nación inglesa son idénticas en lo que se refiere a los miembros que las componen. Para Kohn, la revolución puritana contribuyó poderosamente al despertar de la nación inglesa <sup>901</sup>. Sabido es como, en el caso de las Provincias Unidas, religión y nacionalidad corrieron parejas en la formación del Estado holandés, aunque en este último caso una generalización sería inexacta ya que la minoría católica de Holanda también fué simpatizadora de la independencia.

5. ESTE SÍNTOMA clásico de la Modernidad, el hacer del sentimiento nacional el sentimiento supremo, la lealtad por excelencia, y el nacimiento del patriotismo, como incorporación de tales ideales, se encuentra presente —en concomitancia con el Protestantismo (directa o indirectamente)— en la creación de todos los Estados modernos. Así lo ha concluido Heeren en su estudio ya citado <sup>902</sup>, después de presentar los casos que a continuación se enumeran.

La Casa de Habsburgo agradece a la Reforma la oportunidad que ésta le proporcionó para convertir a Bohemia y a Hungría, de estados electorales en estados hereditarios <sup>903</sup>. La fundación de la monarquía prusiana, posible gracias a la secularización de los bienes eclesiásticos que llevó a cabo Alberto de Brandenburgo, es uno de los primeros resultados de la Reforma <sup>904</sup>. La Reforma, literalmente, creó a las Provincias Unidas <sup>905</sup>, determinó la unificación y grandeza de Suecia <sup>906</sup> y la prosperidad y constitución de Dinamarca <sup>907</sup>. También, indirectamente —como lo ha sostenido Pfandl— la Reforma hispanizó a España, haciendo que este país, con Felipe II a la cabeza adquiriera plena conciencia de su nacionalidad y poderío para luchar en contra de ella.

<sup>900</sup> En efecto, es ahora cuando el título completo del Imperio se lee: *Sacrum Imperium Romanus Nationis Teutonicae* (Bryce, 364). El Emperador Maximiliano, y ello es también sintomático del tiempo, añade a su título el de *Germaniae rex* o *König in Germanien* (*Ibid.*, 365).

<sup>901</sup> Kohn (884), 179.

<sup>902</sup> *Ante*, nota 898.

<sup>903</sup> *Op. cit.*, 27.

<sup>904</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>905</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>906</sup> *Ibid.*, 48, 51.

<sup>907</sup> *Ibid.*, 49.

Con la Reforma, los nuevos "Estados-naciones" modernos, toman su última y definitiva forma. La exclusividad, su independencia de cualquier control extranjero, es la nota característica. Con el *Leviathan* de Hobbes en el siglo XVII tenemos ya la más completa defensa de la nación-Estado, en la cual el poder espiritual y el secular, en absoluta independencia de lo anterior, se conjugan dentro de un marco territorial celosamente exclusivista. Así, la Reforma viene a traer dentro de la Iglesia ese proceso de desintegración y de división que el nacionalismo puramente laico había traído al seno de la idea medieval del Imperio. Y con el colapso de la *Ecclesia universalis*, aparentemente el último lazo de unión entre todos los hombres, la unidad europea y cristiana recibe un rudo y agobiador golpe.

## CAPÍTULO XXVI

### LA EPOCA DE TRANSICION SOCIO-ECONOMICA: EL CAPITALISMO

1. Nacionalismo y Capitalismo. 2. Capitalismo y Protestantismo. 3. La nueva concepción del mundo.

1. EL SURGIMIENTO avasallador del espíritu nacionalista en el otoño medieval coexiste, y en parte es nutrido, por otro fenómeno paralelo que marca en el campo económico la transición del Medioevo a los tiempos modernos: el paso de una economía de tipo preponderantemente agrícola a una economía de tipo preponderantemente comercial e industrial, y con ello, la aparición del capitalismo en gran escala. Esta economía, no de tipo natural como la de la Edad Media, sino de tipo monetario, va penetrando y modificando la vida agrícola de Europa y produciendo con ello, grandes cambios en la Europa central y occidental, cambios que cubren el período aproximado de 1300 a 1500; todo ello modifica radicalmente la organización socio-económica europea, introduciéndose consecuentemente una nueva era y una nueva concepción del mundo y de la vida <sup>908</sup>.

El sistema señorial, sistema de producción prevalente en los siglos anteriores, y el cual, basado en la autosuficiencia agrícola e industrial, era ajeno a la idea de un comercio intenso, ya había visto socavadas sus fundaciones con motivo de los grandes cambios políticos y sociales que sacudieron a Europa en el siglo XIV <sup>909</sup>. Ahora, nuevos fenómenos tienden a hacerlo desaparecer; Clough-Cole atribuye especial importancia a tres de ellos: el auge

<sup>908</sup> Cf. H. Nabholz (855), 554.

<sup>909</sup> Cf. ante, capítulo XXIV, cc. 2 y 3.

de la economía monetaria, una intensificación en el comercio y en la industria, y la creación de los Estados nacionales <sup>910</sup>.

Ya ha quedado visto como el señor medieval, a partir del siglo XIV, ha ido cambiando su situación económica, de supervisor del cultivo de sus tierras a un mero rentista, satisfecho con la simple persecución de un ingreso fijo, a cambio del cual deja a sus locatarios libertad absoluta en el cuidado y cultivo de sus tierras <sup>911</sup>; esta renta fija es comunmente recibida por el señor en dinero, y en dinero también (contrariamente a la costumbre medieval de pagar, recibir y cambiar en especie) se compran ahora los enseres y bienes necesarios para el cultivo del dominio; con dinero también se paga el trabajo de cuantos son empleados para el cultivo de las tierras que el señor se ha reservado (*terra dominica*). Los antiguos siervos han quedado libres para vender el producto de su esfuerzo (al señor ya no entregan una parte de la cosecha sino un pago en efectivo, una *rente de la terre*) en el mercado local, y acrecientan así las actividades de éste, ayudando con ello a incrementar comercio e industria. Por último, la antigua jurisdicción señorial se ve ahora grandemente reducida por la autoridad expandente del nuevo estado nacional, que sustituye sus propios impuestos y obligaciones así como su propia justicia a los antiguos tributos del señor local y a la administración de justicia que éste efectuaba por medio de la corte señorial.

Este proceso de crecimiento del comercio medieval y el del mejoramiento en las comunicaciones, que corre paralelo a él, es contemporáneo, en esta época de transición, al estructuramiento del espíritu nacionalista o, al menos, al del seccionalismo nacionalista; y ambos, como es lógico, se apoyan mutuamente: el crecimiento del comercio y la apertura de los caminos abren nuevas vías, siguiendo las cuales los hombres confirman las similitudes que los acercan o las divergencias que los separan de otras naciones. La creciente burguesía encuentra también un punto de apoyo en la expansión de la conciencia nacional y en el creciente influjo de la autoridad central, pues de ella se vale para ir combatiendo las restricciones y privilegios locales que son coto natural a la expansión del comercio, aparte de que el Estado central proporciona mayor seguridad en los caminos y permite la creación de nuevas industrias fuera del alcance de la jurisdicción señorial. La burguesía es también, por naturaleza, hostil a las reglas de la Iglesia que, mediante las doctrinas del justo precio y su combate de la usura <sup>912</sup> ponen un coto al libre comercio y limitan —si no es que paralizan— su acción. Como Laski

<sup>910</sup> *Op. cit.* (807), 20.

<sup>911</sup> *Cf. ante*, capítulo XXIV, c. 2 *in fine*.

<sup>912</sup> *Cf. ante*, capítulo XXIII, c. 4.

lo ha dicho, la naciente burguesía ve en una autoridad central la mejor garantía para su propia conservación y la mejor esperanza de prosperidad para sus negocios <sup>913</sup>. Así, nacionalismo y estatismo por un lado, y por el otro el nuevo tipo de economía, vienen a conjugar una natural alianza.

Con la ampliación del mercado y la reaparición de una economía monetaria se crean los postulados necesarios para la existencia del gran capitalismo. Son permitidas así, junto a la propiedad privada de los medios de producción y de cambio, las operaciones a larga escala: y con el desvanecimiento de las restricciones eclesiásticas medievales, se logra la introducción de métodos puramente racionales (es decir, propia y exclusivamente económicos) en la producción y en el cambio de bienes. El negocio como tal, aparece; y dentro de este nuevo ambiente económico, la competencia —hasta entonces vista con malos ojos por la Iglesia— se intensifica; se crean capitales, y con ello se acumulan en unas cuantas manos los medios de producción y la riqueza. La diferencia económica entre quienes poseen y quienes no poseen —aun cuando existente en el Medioevo— se hace ahora mucho más profunda.

La Reforma contribuye en diversas formas a la creación de un ambiente de prosperidad para la nueva economía; los líderes protestantes tratan de hallar en el Estado, en el príncipe, un protector y un aliado en contra de Roma. El Protestantismo, en este proceso, inviste a la autoridad principesca con el necesario material doctrinal para hacer de su poder uno que sea absoluto e incontrovertible; la empuja a la creación del Estado soberano, para el cual no debe haber traba alguna, interna o externa, en el campo religioso lo mismo que en el político y económico <sup>914</sup>. Producto típico de este tiempo es la República holandesa, creación de la Reforma, que llega pronto a ser, con el auge económico que ha encontrado clima favorable con las nuevas ideas religiosas y económicas, el centro comercial de Europa, y por un tiempo, del mundo entero.

2. EL ESPÍRITU CAPITALISTA, cuya idea directriz no encontraba cabida dentro de la concepción del mundo y de la vida medieval, comienza a adueñarse de la Europa occidental a fines del siglo XV. Eminentemente especialistas en la materia sostienen la tesis de que lo que hizo posible el triunfo del capitalismo fué la aparición del Protestantismo.

Max Weber <sup>915</sup> mantiene la tesis de que el capitalismo triunfó gracias al Protestantismo al encontrar en la doctrina puritana de la "vocación" un

<sup>913</sup> *El Liberalismo Europeo* (644), 106.

<sup>914</sup> Cf. Sabine, *Political Theory* (8), 357.

<sup>915</sup> En su *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Londres, 1930), trad. de la 1ª parte de la obra: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920).

*ethos* casi providencial que facilitara el progreso de la nueva dirección económica. Para Tawney el espíritu capitalista encontró en el Puritanismo una "fuerza poderosa que le abrió el camino para la civilización comercial, la cual, finalmente, triunfó con la revolución (francesa)" <sup>916</sup>. En este respecto, como Laski lo afirma, la política que la Reforma viene a representar no es, psicológicamente, sino el desmoronamiento del orden económico medieval <sup>917</sup>; la Reforma ayuda indirectamente a la propagación de las ideas liberales y abre camino al individualismo, al confiscar las riquezas empleadas en sostener principios que estorbaban las oportunidades individuales <sup>918</sup>.

De las diversas sectas protestantes, el Calvinismo —en sus varias manifestaciones— se mostró el suelo más propicio para el desarrollo del Capitalismo y del Individualismo que éste supone. El Calvinismo insiste en la "santidad del trabajo" y en la calculabilidad natural del proceso económico. Para los puritanos, *laborare est orare*, pero de una manera más práctica y material que antaño; el trabajo llega a ser dentro del Puritanismo no solo una necesidad impuesta por la naturaleza y un resultado del pecado de Adán, sino aún más: una especie de disciplina ascética, impuesta por la voluntad divina, que debe ser atendida con el desempeño riguroso y puntual de deberes seculares <sup>919</sup>. La acumulación de un capital viene a representar en última instancia, dentro de este sistema de ideas, la existencia de una virtud, el producto de un largo trabajo santificado; viene a simbolizar el éxito de este trabajo, éxito materializado y visible en la misma acumulación de riqueza, que es prueba tangible de la recompensa divina.

La naturaleza de los distintos gobiernos organizados por el Calvinismo, sea el personal de Calvino en Ginebra o los ensayos gubernamentales de los puritanos en Massachusetts, es siempre semi-teocrática y semi-oligárquica, un resultado de la alianza entre el clero reformado y la burguesía y de la cual la masa del pueblo queda excluida como tal <sup>920</sup>.

Weber y otros muchos ven en el Calvinismo una de las más importantes fuentes del espíritu capitalista <sup>921</sup>; en el Calvinismo y en el Puritanismo,

---

<sup>916</sup> Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (1926), 232: "Puritanism became a potent force in preparing the way for the commercial civilization which finally triumphed at the Revolution".

<sup>917</sup> *El Liberalismo Europeo* (644), 45.

<sup>918</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>919</sup> Tawney, *op. cit.* (916), 241.

<sup>920</sup> Cf. Sabine (8), 363.

<sup>921</sup> Weber en *op. cit.* (915). En el mismo sentido se inclinan: Troeltsch, en su *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen* y en su *Protestantism and Progress* (1921); Schulze-Gaevernitz, en su *Britische Imperialismus und Englische Freihandel* (1906); Cunningham en el capítulo 5o. de su *Christianity and Economic Science* (1914).

características que en la Edad Media habían sido consideradas como vicios sociales, entre ellas la acumulación de capital, emergen ahora como virtudes económicas y, al mismo tiempo, como virtudes morales. Para el Puritanismo, solo el "conquistador" del mundo merece el nombre de Cristiano, y quien "conquista" al mundo conquista al mismo tiempo la salvación de su alma<sup>222</sup>. Éxito y santidad vienen a ser, dentro de este pensamiento religioso, prácticamente sinónimos.

3. ESTA NUEVA FE en el hombre, en su destino, en su potencialidad que trae consigo la individualización de la religión, es el motor director del nuevo capitalismo. Se crean nuevos tipos humanos y el poder y la dirección en la política y en la economía pasa de una clase a otra nueva y más vital. El banquero, el comerciante, el industrial reemplazan en la dirección de la política social y económica al terrateniente, al eclesiástico y al guerrero del Medioevo; la ciudad toma el lugar del campo como centro de gravedad de la economía, la ciencia sustituye a la religión como centro de la nueva concepción del mundo y de la vida. El capitalismo se intensifica, se establecen las bases de la teoría cuantitativa del dinero<sup>223</sup>; en otras palabras, el "estado" feudal, asentado en la propiedad feudal y en los servicios personales cede paso al Estado urbano cimentado en la propiedad privada y en el intercambio de bienes. El pensamiento político se seculariza y la experiencia económica, que en la Edad Media no poseyera convencimiento doctrinal, se convierte en el árbitro de la política estatal y en uno de los criterios directrices de la conducta humana.

---

Brentano, critica el anterior punto de vista y especialmente el de Weber, afirmando que el "espíritu capitalista" ya se encuentra en el siglo XV en Venecia, Florencia, en el sur de Alemania y Flandes; que Weber pasa por alto otros movimientos intelectuales, ajenos al Protestantismo, que contribuyeron poderosamente también a la formación del espíritu capitalista, entre otros el pensamiento político del Renacimiento; y, finalmente, que Weber ha simplificado demasiado al Calvinismo mismo a fin de probar su teoría (*Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, 1916). Cf. *ante*, capítulo XXIV, c. 4, especialmente nota 872. Werner Sombart ha llamado la atención sobre la contribución de los judíos a la creación del espíritu capitalista; H. M. Robertson sostiene que en la creación del mismo jugó importante papel la reconciliación entre religión y negocios, tal como fué prohijada por los Jesuitas, pero este punto de vista ha sido combatido por el jesuita J. Broderick.

<sup>222</sup> Tawney (916), 248-249.

<sup>223</sup> *La Respuesta a las paradojas de M. Malestroit*, de Bodino (en 1568) puede ser considerada como el primer ensayo definitivo en esta dirección.

## CAPÍTULO XXVII

### LA EPOCA DE TRANSICION SOCIO-ECONOMICA: TEOCENTRISMO A HOMOCENTRISMO. ECCLESIA UNIVERSALIS A SOBERANIA NACIONAL

1. La *Weltanschauung* medieval. 2. Individualidad medieval e individualismo moderno. 3. El abandono del Universalismo. Belarmino. 4. El Humanismo, última forma de Universalismo.

1. EL FACTOR DOMINANTE en la vida intelectual y espiritual del Medioevo es la ultraterrenidad; la mente humana en ese período se encuentra preocupada fundamentalmente con problemas escatológicos, en la búsqueda del cómo y del porqué, del fin último de todas las cosas <sup>924</sup>. El interés básico que guía al conocimiento medieval se orienta hacia el estudio íntimo y detallado de las cosas eternas, en lo cual, siendo el Medioevo (por lo menos, hasta Abelardo) una época eminentemente tradicionalista, tal investigación busca el cobijarse bajo la sombra de las Sagradas Escrituras <sup>925</sup>. En general, predomina a lo largo del período (aun cuando en mengua a partir del siglo XII) una tendencia a aceptar sin discusión autoridad y tradición. La Biblia, las decisiones conciliares, los escritos de los Padres de la Iglesia y los de algunos "santos" paganos como Platón y Aristóteles determinan en gran

---

<sup>924</sup> Material de algún interés sobre la *Weltanschauung* medieval puede ser encontrado en: Vossler, *Medieval Culture*, y en H. v. Eicken, *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*, 63-147, 311-325, 589-671 y en E. Troeltsch, *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen* (3a. ed., 1926, traducida al inglés en 2 vols., N. York, 1931).

<sup>925</sup> Cf. Santayana, *Life of Reason*, III, 6.

parte el curso de la cultura medieval, y con ella el del prevalente concepto del mundo y de la vida.

La vida no es para el hombre medieval sino una peregrinación de la cuna a la tumba, un estado transitorio y engañoso, un período de probación que ha de terminar en beatitud eterna o en eterna condenación; como lo entiende Alcuino, el gran educador de la corte carolingia, el hombre no es sino un esclavo de la muerte, un viajero que pasa, un extraño en donde quiera que se encuentre <sup>926</sup>. El interés de la mente humana se encuentra orientado así, gracias a estas ideas, hacia la vida eterna, hacia la verdadera vida, la cual solo puede ser alcanzada, según lo afirma la doctrina, dentro del seno de la Iglesia <sup>927</sup>.

El hombre del Medioevo procura informarse lo más detalladamente posible acerca de todos los problemas esenciales de su tiempo, de los problemas espirituales así como de los temporales. El Universo, creación manual de Dios, "sacado de la nada" (como lo pronunció el Cuarto Concilio Lateranense), con sus múltiples esferas, rodea al mundo que, colocado en su centro, sirve de cobijo al hombre, la criatura divina, formada en la imagen y semejanza de su Creador.

El conocimiento geográfico medieval sobre el mundo tuvo grandes limitaciones; aun cuando la teoría de la esfericidad de la tierra tuvo defensores en la baja Edad Media y fué la concepción prevalente en los altos círculos científicos de la alta Edad Media, tal problema no era uno de aquellos que por su naturaleza, llamara la atención de la mente medieval; era más sugerente, para el período, la discusión, digamos, acerca del color de las plumas en las alas de los ángeles y arcángeles de la jerarquía celeste que el problema de si la tierra era esférica o no. De cualquier manera, la esfericidad del globo terráqueo fué una hipótesis aceptada ampliamente en los altos círculos intelectuales de los siglos XII y XIII <sup>928</sup>; se consideraba a la tierra

<sup>926</sup> Migne, P. L., CI, 975.

<sup>927</sup> En conexión con lo anterior, cf. R. Eucken, *The problem of Human Life as viewed by the great thinkers*, 131-252.

<sup>928</sup> Para *L a c t a n c i o*, el mundo era plano: de otra manera habría de admitirse, arguye, el que los árboles pueden crecer de arriba para abajo, y el que la lluvia sube y no cae. ¿Existe alguien tan estúpido que crea, afirma el escritor, en la existencia de seres cuyos piés se encuentren por encima de sus cabezas? *S a n A g u s t í n* niega en una argumentación física (*De Civ. Dei*, XVI, 9) la existencia de antipodas y en ello es seguido por *S a n B o n i f a c i o*, por *S a n I s i d o r o* y por *B e d a*. Por otra parte, en la *De Imago mundi* atribuida a *H o n o r i o d e A u t u n*, la tierra es llamada esfera. *G u i l l e r m o d e G o n c h e s* ofrece varias pruebas aristotélicas acerca de la redondez del globo en su *De Philosophiae mundi* (IV, 2-3). *J u a n d e S a c r o b o s c o* en su *De sphaera* (I)

como inmóvil, formando el núcleo y centro del Universo. Solo un pensador, Nicolás Oresme († 1382) llegó a afirmar que la tierra giraba diariamente sobre su propio eje <sup>929</sup>. Debido a lo imperfecto del conocimiento geográfico medieval y a la tendencia del hombre del Medioevo a aceptar lo sobrenatural, el mundo se encuentra rodeado en ese período de un círculo de magia y de fábula. Seres míticos, fantásticos, (cuyo origen generalmente puede ser trazado a alguna leyenda antigua, magnificada y materializada por la mente medieval, pero que originalmente tuvo un residuo de verdad) eran colocados en algunos de los confines, aun no explorados, del mundo. Así se creía en la existencia, en algún lugar más allá de lo conocido, de sciopodes, amazonas, gimnosofistas, enanos, gigantes, grifones, cinocéfalos, hombres sin cabeza, sirenas, etc. <sup>930</sup>. Conocidas son las leyendas que tanto detuvieron el progreso de la navegación, sobre el Mar de las Tinieblas; de igual modo, existe una firme creencia en la posibilidad de localizar el sitio del Paraíso Terrenal, así como la tierra del Preste Juan <sup>931</sup>.

La tierra, creada por Dios para servir de morada a Adán y a sus descendientes tenía una edad aproximada —computada con el auxilio de la Biblia— de seis mil años, contados desde el principio de los tiempos hasta la construcción del Templo de Jerusalén <sup>932</sup>. El tiempo, creado junto con la tierra es, al igual que ésta, limitado; un inevitable día los cielos se abrirán y el mundo llegará a su fin. Pero, mientras tanto el hombre debería hacer digno su peregrinaje en esta tierra, viviendo en la santa expectación de la

---

usa argumentos derivados de tratados árabes en la misma dirección. Gervasio de Tilbury supone en sus escritos el que la tierra sea esférica y Santa Hildegarda de Bingen así la ve en sus visiones. Finalmente, Alberto Magno en el siglo XIII, siguiendo (y en algunos puntos rectificando) las ideas físicas de Aristóteles, ofrece seguras pruebas de la redondez de la tierra, llegando a afirmar que quedaba por descubrir en su tiempo la mitad del mundo, en lo cual estaba más cercano a la realidad que Colón mismo (Cf. "Les Idées Cosmographiques de Saint Albert-le-Grand" por Mandonnet, en: *Revue Thomiste*, I, 1893). Véase también: Wright, *Geographical Lore in the time of the Crusades, passim* p. 355.

<sup>929</sup> Previté-Orton, *A History of Europe, 1198-1378* (Methuen, 1948), 204.

<sup>930</sup> Véase, por ejemplo, la descripción en San Isidoro (*Etimologías*, XI, 3, 23) de los sciopodes: "Se dice de la raza de los sciopodes, que vive en Etiopía. Tienen cada uno de ellos una pierna y son de una agilidad extraordinaria; los griegos los llaman sciopodes porque en el Verano se tienden en el suelo cara arriba y con sus grandes piés se protegen de la inclemencia del sol".

<sup>931</sup> Véase el reciente y muy agradable libro de Elaine Sanceau, *The Land of Prester John* para la importancia que esta mítica tierra cristiana tuvo, como señuelo, en las actividades marítimas de los portugueses en los siglos XV y XVI.

<sup>932</sup> San Jerónimo redujo esta cifra a cuatro mil.

vida eterna y resistiendo las tentaciones que el espíritu del mal, el diablo<sup>933</sup>, pone a su paso para evitar tal conformación.

El universo consiste, físicamente hablando, de una serie de esferas movidas por ángeles, y las cuales al rotar producen una música celestial. Tales esferas incluyen a la luna, Mercurio, Venus, Marte y a las estrellas fijas y las cuales, remontándose, llegan al Empíreo, al cielo inmóvil, en donde se encuentra Dios sentado en su trono. De acuerdo con el Pseudo-Dionisio, tres órdenes de ángeles conectan el Empíreo con la tierra, y como continuación de esta jerarquía celeste existe en la tierra otra jerarquía, imagen de la anterior, formada por obispos, sacerdotes y diáconos<sup>934</sup>.

El estudio, en esta concepción medieval de la vida, debe ser orientado hacia el mejor entendimiento de Dios y hacia la salvación del alma; la teología, reina de las disciplinas medievales, constituye la aspiración más elevada de todo conocimiento (si bien para ciertos canonistas radicales la Teología se encuentra regida por el Derecho Canónico). La Ciencia, si no peligrosa, si es al menos algo superflua, y bajo tal concepto permanece por lo menos hasta el siglo XII y la escuela de Oxford. El hombre medieval, quien se considera a sí mismo indefenso frente al pecado sin la ayuda divina, procura atraerse ésta mediante la oración y la apelación a mediadores, espíritus beatíficos que pueden interponer su influencia ante el tribunal divino: los santos y, especialmente, la Virgen María<sup>935</sup>. De la bondad natural inherente en las doctrinas cristianas y del origen divino de la Iglesia, se deriva la creencia en un triunfo completo del Cristianismo, cuya última etapa, la conversión de los judíos y la aparición del Anticristo, habría de preceder, inmediatamente, el segundo advenimiento del Señor<sup>936</sup>. De esta firme creencia en el poder ex-

<sup>933</sup> Cf. G. Roskoff, *Geschichte des Teufels*, 2 vols. (Leipzig, 1869) y A. Jaulmes, *Essai sur le Satanisme* (París 1901).

<sup>934</sup> El Pseudo-Dionisio (a quien la Edad Media creyó discípulo de San Pablo) escribió alrededor del año 500 sus tratados sobre las jerarquías celeste y eclesiástica. Se nota en sus escritos la influencia del Neo Platonismo, especialmente en su "creación" de los ángeles, identificables con las emanaciones platónicas. Sus escritos, que fueron traducidos del griego al latín en el siglo IX por Juan Escoto Eriugena, formaron la base de la concepción celeste (y terrestre en lo que se refiere a la jerarquía eclesiástica) del Medioevo; cf. J. Stiglmayr, *Das Aufkommen der pseudo-dyonisischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateran Konzil* (Feldkirch, 1895) y el vol. I, 2-3 de los *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte* de Ehrhard y Kirsch (Paderborn, 1900).

<sup>935</sup> Cf. Gaston Paris, *Le culte de la Vierge au Moyen Age*.

<sup>936</sup> Sobre el Anticristo, cf. W. Bousset, *The Antichrist Legend* (Londres, 1926); el estudio de Meyer en los *Sitzungsberichten* de la Academia de Munich (no. 1, 1882), y los comentarios editados en los *Münchener Texte* (I, 1912) y traducidos en el *Wester Reserve University Bulletin* (XXVIII, 1925, no. 8) por W. H. Hulme.

pansionista del Cristianismo se deriva en buena parte, la concepción de la Humanidad como una comunidad de fieles, como una gran hermandad, la *Respublica Christiana*, materializada en la *Ecclesia Universalis*, cuya cabeza mística es Cristo.

Resumiendo las características de la mente medieval, Henry Osborn Taylor afirma: el hombre medieval no tiene, espiritualmente hablando, confianza en sí mismo; no tiene auto-control racional ni es, racionalmente tampoco, libre. Confía en Dios o en lo sobrenatural pero no en sí mismo; se encuentra agobiado por la convicción de sus pecados (princiipiando con el pecado original): en sus más íntimas emociones, el hombre medieval es un asceta; es emocional, con exaltaciones y depresiones jamás alcanzadas por el hombre clásico (la concepción cristiana del amor, por ejemplo, es más completa e intensa que cualquier idea pagana de amor); el hombre del Medioevo no posee un claro concepto del mundo visible: lo que ve es para él más bien un símbolo; lo que oye, lo entiende como una alegoría. Para el hombre medieval la realidad se encuentra más allá de lo alcanzable, velada y oculta tras lo que el símbolo simboliza y tras lo que la alegoría vela<sup>937</sup>.

En la concepción del mundo y de la vida medieval, la Divinidad ocupa el centro del esquema de la vida y del universo. La religión, que es el nexo de unión entre Dios y criatura, permea todos los aspectos de la vida humana y no es, como hoy día, sólo un "departamento" de la conducta. La concepción de la vida gira en torno de Dios; es, por decirlo así, teocéntrica.

2. YA DESDE EL siglo XIII (y quizá desde Abelardo) se empieza a notar un cambio en la dirección del pensamiento y en la estructuración de la mente humana. Con el gradual (y revolucionario) reconocimiento de que el hombre puede confiar en el auxilio de su propia razón para explicar la vida y el universo que le rodea, aparece un desplazamiento en la posición que el hombre se otorga a sí mismo dentro del esquema universal de las cosas. la vieja distinción pauliana entre cuerpo y alma e intelecto es revivida por Abelardo en el siglo XII, y usando esta "tercera parte" del hombre, el intelecto, algo del cual el hombre es sólo responsable ante sí mismo (el alma, por decirlo así, sigue quedando al cuidado de la Iglesia), va abriendo paso a una nueva concepción vital, en la cual el hombre ya no es visto y comprendido a través del universo, sino el universo entendido y explicado, por medio de la razón, en función humana.

Fue el poeta universal, Dante, quien canonizó el poder soberano del intelecto y quien le asignó un lugar en el sistema del mundo. Aun cuando para

<sup>937</sup> *The Classical Heritage of the Middle Ages*, 18-19.

el gran tomista florentino la fe sigue siendo indispensable para la salvación del alma, el intelecto puede (y debe) ser salvado también por el hombre mediante una vida de estudio y de pensamiento, cuya recompensa (a modo de beatificación secular) es el alcanzar la bendición del paraíso terrestre. Dante, el poeta del ocaso del Imperio, asigna al Emperador la tarea de ser el líder filosófico de este paraíso terrestre. El poeta reconoce que también el mundo tiene valores propios que no deben ser ignorados y que, dado que el intelecto proviene también de Dios, el hombre en virtud de su *humanità* y especialmente aquel que vive de acuerdo con el intelecto (particularmente el poeta) no es menos Vicario de Dios que el Papa o el Emperador. Dante mismo es coronado por Virgilio con mitra y diadema para juzgar a la humanidad, sin excluir de su juicio a Papas o Emperadores; el poeta es coronado por Virgilio como soberano del Imperio del intelecto, representando así el poeta a un universo, no en virtud de un oficio, como el Emperador o el Papa, sino como Adán, en virtud de su humanidad. Dante da un nuevo gran sentido a la dignidad de la persona humana y enfoca, por así decirlo, al universo *desde* el hombre; éste bien puede ya colocarse en el centro de todas las cosas <sup>338</sup>.

Petrarca, dando un paso más adelante al descubrir el sentido de la *humanitas* romana y las virtudes cívicas de la República, es el primero en vivir en Vaucluse una vida responsable sólo ante sí mismo, y en considerar al hombre como la medida de todas las cosas <sup>339</sup>. Dante y Petrarca, y antes de ellos Pedro Abelardo, han señalado la ruta siguiendo la cual se llega, en los tiempos modernos, a considerar al hombre y a sus problemas como al núcleo fundamental del interés humano. En este movimiento ha abrevado inspiración, en último término, el individualismo moderno.

El individualismo moderno, considerado como una de las características típicas de nuestra civilización, ha indebidamente oscurecido y alterado la noción que sobre el individuo se poseía en el Medioevo. Mientras que el individualismo moderno se caracteriza por la protección de la *individualidad*, el pensamiento medieval, en lo político como en lo teológico, se preocupaba en la protección de la *humanidad común a todos los individuos*. Todo ser

---

<sup>338</sup> Cf. A. F. Ozanam, *Dante et la philosophie catholique* (en el vol. VI de sus *Oeuvres complètes*, París, 1872-81) y la bibliografía que aparece en Vossler, *Medieval Culture*, II. Véase especialmente: J. T. Slattery, *Dante, the central man of all the world* (Nueva York, 1920).

<sup>339</sup> Cf. P. de Nolhac, *Pétrarque et l'humanisme* (2ª ed. 2 vols., 1907), G. de Sanctis, *Saggio critico sul Petrarca* (Nápoles, 1924) y G. Toffanini, *Che cosa fu l'umanesimo?* (Florenia 1929).

particular, como lo ha hecho notar Gierke <sup>940</sup> es para el Medievo una unidad completa, una totalidad, una copia a pequeña escala del universo mismo: es un microcosmo, un *minor mundus* que refleja el macrocosmo del cual es fragmento pero parte integral. Dentro del esquema armonioso del universo, cada individuo e incluso cada comunidad y sociedad humanas, son un reflejo perfecto y exacto de la organización universal que ellos mismos integran. Todo pensamiento político que sea auténticamente medieval, dice Gierke <sup>941</sup> principia con el todo, pero atribuye un valor intrínseco a cada entidad parcial y así, descendiendo, hasta llegar al individuo. Cada ordenación parcial de la comunidad humana aparece como una parte integral del esquema del universo, como un miembro orgánico de la *civitas Dei* que abarca el cielo y la tierra. Este orden de ideas inspira los escritos políticos de Dante, de Juan de Salisbury y de Nicolás de Cusa entre otros <sup>942</sup>. El individuo en Dante representa a la humanidad en su totalidad: es tan universal como Adán; el hombre dantesco no es, como el individuo moderno, "parte" de algo, sino como Adán, el primer gobernante, el primer arquitecto, el primer todo. De ésto al *uomo universale* del Renacimiento hay sólo un paso.

En el pensamiento político del Medievo, afirma Lewis, se nota una tendencia fundamental: la de concebir a todas las unidades políticas (incluyendo a la Iglesia) como *organizaciones de individuos* cuyo fin es el de facilitar la realización ética y espiritual del destino humano <sup>943</sup>. No existe en la teoría medieval ninguna doctrina que conciba a un *todo*, a una corporación cualquiera, que posea un fin distinto y superior a los fines de los individuos que la componen.

La concepción medieval de la *humanidad común* que ligaba a la sociedad en una comunidad que hoy llamaríamos internacional, la comunidad de fieles o la *Respublica Christiana* encontró expresión política en el Imperio y expresión religiosa en la *Ecclesia universalis*. A medida que el Imperio va disolviéndose con la llegada de conceptos políticos más restringidos, nacionales y estatales, es la Iglesia Universal la última depositaria de esta unidad europea. Con la Reforma y la consiguiente disolución de esta unidad tradicional, y con el fortalecimiento paralelo de los estados locales <sup>944</sup>, la *humanidad común* del Medievo va siendo reemplazada por el individualismo moderno. Los reformadores no sólo no aceptan la idea de un Iglesia Universal, regida por

---

<sup>940</sup> *Political Theories* (13), 8.

<sup>941</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>942</sup> *Ibid.*, 101, nota 2 *in toto*.

<sup>943</sup> E. Lewis, "Organic Tendencies in Medieval Political Thought", en: *Amer. Polit. Sci. Review*, XXXII (1938), 876.

<sup>944</sup> Cf. *ante*, capítulo XXV, c. 4.

el Papado, sino que también (Melanchton notablemente) son ajenos y hostiles a la idea misma del Imperio.

El Protestantismo representa una expresión de confianza en los poderes de la razón humana y en la habilidad y eficacia del individuo para comunicarse directamente con la Divinidad y para racionalizar su fe individual. La negativa de la Reforma (al menos en sus inicios) a aceptar una teología autoritaria y a aceptar el tradicional concepto del hombre, es una de las raíces del credo liberal que, a su vez, se nutre y nutre al concepto moderno del individualismo. Y como en los fenómenos humanos las concatenaciones son múltiples y complicadas, de este nuevo liberalismo, de esta nueva fe en el hombre y en la razón, junto con la confianza en las bendiciones divinas (especialmente tal y como lo entiende el Calvinismo) contribuyen largamente a la formación del moderno espíritu de adquisición, del nuevo capitalismo.

Paralelamente a esta auto-conciencia individual que se acentúa en el siglo XVI, la auto-conciencia colectiva va fortaleciendo al nacionalismo, y en el campo político, la idea de la soberanía estatal, otra forma de auto-conciencia se va delineando con toda claridad.

3. A MEDIADOS DEL SIGLO XVI la unidad europea se encuentra ya perdida. No sólo en el nuevo campo hostil, sino aun dentro del campo tradicionalista, se elevan voces que niegan la validez de las viejas doctrinas de unidad. Respondiendo a la nueva situación que el particularismo nacionalista había ya firmemente prohijado para entonces, el teólogo español Vitoria, en la segunda mitad del siglo XVI, niega la validez de una supremacía universal de parte del Emperador, y, lo que es aún más, ataca también cualquier pretensión a la autoridad universal temporal que el Papado pueda avanzar.

Vitoria afirma que desde el punto de vista del derecho divino, el Emperador no puede llamarse a sí mismo señor del mundo entero<sup>945</sup>; el *dominium* sólo existe, dentro de la esfera del derecho natural, en las relaciones paternal y marital<sup>946</sup>; y el Emperador, como heredero de los Césares debe recordar que al Imperio Romano le fue otorgado el dominio del mundo de manera providencial y no directamente como un resultado de la concesión divina. Vitoria arguye conclusivamente que el reino de Cristo, como El mismo lo afirmó, no era de este mundo; además, agrega el teólogo, en la

<sup>945</sup> "Imperator non est dominus totius orbis" (*De Indis*, sec. II, 1; ed. Nys, 1917, 235).

<sup>946</sup> La opinión de Vitoria se basa en Santo Tomás de Aquino (*Summa Theol.*, *prima pars*, qu. 92 a. 1 *ad secundum* y qu. 96 a. 4) y naturalmente también en Aristóteles.

Biblia no se encuentra mención alguna de que Cristo haya dejado un Vicariado de lo temporal en manos del Emperador<sup>947</sup>. Desde el punto de vista del derecho humano, el Emperador tampoco tiene títulos para ser llamado *dominus totius orbis*, ya que, estrictamente hablando, él no es la única fuente de derecho; aún sus más fervientes partidarios, concluye Vitoria, le reconocen una mera jurisdicción y no un verdadero *dominium* sobre los reinos<sup>948</sup>.

Dentro de la verdadera tradición escolástica, Vitoria arguye también contra la autoridad temporal universal del Pontífice romano. El Papa, afirma, no es señor civil o temporal del mundo en el verdadero sentido de los vocablos señorío (dominio) y poder civil (*potestate civili*)<sup>949</sup>; el encargo dado a San Pedro fue meramente en materias espirituales y ello sólo sobre los creyentes<sup>950</sup>. El Papa sólo posee poder temporal en la medida necesaria para la buena administración de los asuntos espirituales, y nada más<sup>951</sup>.

En el siglo XVII la imperial doctrina de la plenitud *potestatis* papal ya había sido, de largo atrás, abandonada. La Iglesia se había visto obligada a hacer concesiones a la nueva situación que había atestiguado el surgimiento de los nacionalismos y del Estado moderno. Las reivindicaciones de Inocencio III e Inocencio IV fueron abandonadas en favor de una doctrina de acuerdo con la cual el Papa sólo puede intervenir en asuntos seculares cuando se encuentre impelido por urgentes necesidades espirituales. Tal doctrina, de carácter indirecto como se ve, constituye una concesión a las soberanías nacionales y fue presentada por Juan de Torquemada, discutida en el Concilio de Trento y finalmente, formulada definitivamente por Belarmino.

En la lucha de la Contra-Reforma, los jesuitas deseaban recuperar para la Iglesia Católica a todos los pueblos disidentes; a fin de hacer tal regreso compatible con la existencia de un Estado nacional, la doctrina de San Roberto Belarmino concede absoluta libertad en problemas seculares a los gobernantes estatales, coordinando tal situación con el reconocimiento de la autoridad pontificia como suprema en asuntos espirituales. En sus *Disputationes* (de 1581) y en su *De potestate summi pontificis* (de 1610), Belarmino admite que el Papa no posee autoridad en asuntos seculares; sin embargo,

<sup>947</sup> *De Indis*, II, 1.

<sup>948</sup> *Ibid.*

<sup>949</sup> *De Indis*, II, 3; ed. Nys, pp. 240-1; en contra de la opinión mantenida por Torquemada, Johannes Andrea, Hugo, Inocencio III y San Bernardo.

<sup>950</sup> Para otros canonistas, especialmente para Augustinus Triumphus e Inocencio IV, el poder de las llaves alcanza también a los infieles.

<sup>951</sup> *De Indis*, II, 5; ed. Nys, p. 242, de acuerdo con la opinión de Santo Tomás y Pedro Lombardo, Durandus y otros teólogos.

el Papa permanece como cabeza espiritual de la Iglesia, y como tal posee un poder indirecto sobre asuntos temporales, pero esta potestad es exclusivamente usada para fines espirituales. Belarmino hace retroceder al pensamiento político del Papado cuatro siglos al afirmar que el Pontífice no posee el mismo derecho para deponer a un obispo que para deponer a un rey, aún cuando esta última acción le es permisible cuando la salvación de las almas de los súbditos así lo exijan <sup>952</sup>.

Figgis ha hecho notar que esta doctrina, que bien pudiéramos calificar de regreso radical a San Agustín y al Gelasianismo, inconscientemente coloca a la Iglesia —al reivindicar su derecho de salvaguardar los intereses espirituales de sus fieles— en un plano de igualdad respecto de las demás corporaciones políticas, con los Estados nacionales; en términos de Derecho Internacional, la Iglesia es ya una sociedad *genere et iure perfecta*, un Estado o un *quasi*-Estado, al lado de los demás Estados. La teoría del poder indirecto de Belarmino marca el importante cambio de la idea de una sociedad universal con distintos magistrados en los distintos órdenes (Papa, Emperador, etc.), prevalente en el Medioevo, al concepto moderno de Iglesia y Estado como dos entidades sociales diferentes y diferenciadas entre sí <sup>953</sup>. Primero el Imperio y luego la Iglesia se han derrumbado real y doctrinariamente como instituciones universales.

4. EL HUMANISMO DEL SIGLO XVI que cree que la naturaleza humana es fundamentalmente buena, representa la última forma del universalismo medieval, la última apología en pro de la unidad del género humano, apología hecha por hombres básicamente ajenos a intereses nacionalistas, hombres que sentían que su hogar no era una nación cualquiera, sino el universo entero.

Vitoria concibe como antinatural la división del género humano y la existencia de guerras que son para él, todas ellas, fratricidas: el hombre no debe ser, como lo dice Ovidio, un lobo para el hombre, sino otro hombre. Para Miguel de Montaigne todo hombre es compatriota suyo. Este sentimiento, que ve en la naturaleza humana un lazo natural de unión entre el género hombre, ajeno y superior a particularismos, encontró su más alto representante en Erasmo de Rotterdam. El objeto fascinante de estudio del humanismo erasmiano es el *homo humanus*; en Erasmo el ideal de conducta merecedor de la naturaleza del hombre no debe ser restringido ni en el espacio ni en el tiempo: es universal. Erasmo rechaza al nacionalismo como a

---

<sup>952</sup> Cf. McIlwain (18), 353; Sabine (8), 387.

<sup>953</sup> *From Gerson to Grotius* (114), 43-33, 160.

una forma de egoísmo y predica por la *tranquillitas orbi Christiani*. La *humanitas erasmiana*, básicamente cristiana, es una voz de confianza pero al mismo tiempo de protesta en contra del movimiento rasgador de la Reforma, así como también en contra de las muchas indignidades que en el campo tradicional hicieron la Reforma, al menos parcialmente, posible.

### PARTE III

#### LA EPOCA MODERNA

*Respublica proprie vocatur perfecta communitas... perfectum idem est quod totum... cui nihil deest. Est ergo perfecta Respublica aut communitas, quae est per se totum, i. e. quae non est alterius Reipublicae pars... (Vitoria, De Iure Belli, sec. 7).*

*Historia sacra... nos docet ab iisdem primis parentibus ortos homines omnes, ita ut... dici recte possit... cognationem inter nos a natura constituta; cui consequens sit, hominem homine insidiare nefas esse (Grotius, De Iure Belli ac Pacis, III, Int., 14).*

## CAPÍTULO XXVIII

### NACIONALISMO, TERRITORIO Y SOBERANÍA

1. La influencia del nacionalismo en la creación del Estado moderno. 2. Estado moderno y territorio estatal. 3. Fronteras y soberanía estatal. El Estado legislador.

1. EL ESPÍRITU NACIONALISTA que arrolladoramente se va abriendo paso en la historia de los últimos siglos del Medioevo <sup>954</sup> necesariamente pide la creación de un cuerpo político propio para la plasmación visible de sus ideales. El nacionalismo pide la creación de una nación-Estado, el reconocimiento de la existencia de una nación separada, distinta en lo que respecta al exterior, pero coherente en lo que compete a la agrupación de sus miembros; esta comunidad o cuerpo político no sólo vendría a proteger los anhelos y necesidades locales, sino que, por su mera existencia, serviría de punto de unión, de estímulo, de elemento catártico para el fortalecimiento de la nacionalidad misma. El nacionalismo presupone, como lo afirma Kohn <sup>955</sup> la existencia de un territorio —compartido por todos los miembros de la nación— y de una forma central de gobierno que sirva de lazo de unión y de directiva para todo el grupo; este gobierno central, y especialmente el goce común de una extensión geográfica determinada, constituyen los factores externos más importantes en la gestación definitiva de un nacionalismo <sup>956</sup>. El espíritu nacionalista, en otras palabras, requiere de la matriz del Estado moderno para alcanzar su realización más perfecta.

Por otra parte, el espíritu nacionalista, en tanto que conciencia, requiere para su actividad militante la convicción de que le es permisible —como

<sup>954</sup> Cf. ante, capítulo XXV, especialmente cc. 3, 4 y 5.

<sup>955</sup> *The Idea of Nationalism* (1884), 4.

<sup>956</sup> Kohn, *op. cit.*, 3.

emanación de un grupo humano dado— el encauzar, el cambiar o el dirigir su propio destino; es decir, el espíritu nacionalista como acción no es concebible sin el conocimiento —y la aceptación— de las teorías de la soberanía popular.

Aun cuando Marsilio de Padua puede ser justamente considerado como un precursor de la teoría de la soberanía popular moderna <sup>957</sup>, y aun antes que él, el redescubrimiento de la *Lex Regia* en el siglo XII dio pábulo a movimientos semi-románticos, semi-políticos en el mismo sentido, y de los cuales los ensayos municipales y senatoriales en Roma bajo Arnolfo de Brescia y Cola di Rienzo fueron la mejor expresión <sup>958</sup>, la teoría que nos ocupa no vino a recibir un firme empuje sino hasta la llegada de la Reforma. Particularmente distinguida en este campo es la personalidad del calvinista Johannes Althusius, cuyo tratado político <sup>959</sup> es una elocuente defensa de la soberanía popular y del contrato social.

Althusius hace residir la soberanía, es decir, la autoridad suprema, en el pueblo, considerado éste como corporación; la soberanía es inalienable y el pueblo como tal, no puede ser desposeído de ella, ni aún en el caso en que éste desee cederla o renunciarla. A esta teoría, Altusio añade una segunda, de acuerdo con la cual el pueblo inviste con el poder a los administradores de la sociedad, a fin de que éstos cumplan con su tarea, que es la de coadyuvar a la realización de los fines perseguidos por el pueblo-corporación. Este conferimiento de poderes tiene, en la teoría altusiana, el carácter de un contrato, y el poder regresa al pueblo cuando, por alguna razón, el gobernante lo abandona. Para Althusius, la soberanía popular (cuya teoría es ahora formulada con gran precisión por vez primera), la *majestas*, es suprema, y no reconoce ninguna otra *majestas* como igual o superior <sup>960</sup>. Altusio no es sino el primero en una larga lista de distinguidos teólogos y pensadores que abogan en pro de la soberanía popular; el enumerarlos y el exponer sus teorías sería no sólo superfluo sino casi pleonástico. Como Baudrillard lo ha hecho notar <sup>961</sup>, el principio del libre examen, base del Protestantismo, arranca del reconocimiento de la razón individual como sustituto de la autoridad, y de este reco-

<sup>957</sup> Cf. *ante*, capítulo XVII, cc. 1-4.

<sup>958</sup> G. W. Greenaway, *Arnold of Brescia* (Cambridge, 1931), el artículo de K. Hampe en H. Z., CXXX (1924), 58-69, y los capítulos pertinentes en: E. Crosa, *Il principio della sovranità popolare*. (Turín 1914), P. Piur, *Cola di Rienzo* (Viena, 1931) y F. Hühn, *Die Entwicklung der Bündnispläne Cola di Rienzos im Jahre 1347* (Berlín, 1905).

<sup>959</sup> Publicado en 1603 como *Politica methodica digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*.

<sup>960</sup> Cf. Sabine (8), 418; Carlyle, VI (2), 378-9.

<sup>961</sup> *Jean Bodin et son temps* (786), 29.

nocimiento a la formulación de una teoría de la soberanía popular o soberanía nacional, el raciocinio no hace sino seguir un cauce natural y forzoso.

2. EL CONCEPTO JURÍDICO de territorio, es decir la esfera geográfica de vigencia de la soberanía y autoridad estatales es, comparativamente hablando, una noción reciente en el campo de la terminología jurídica; la noción de territorio fue una creación concomitante al surgimiento del Estado moderno. El Estado, es decir, la comunidad política y social, en la Antigüedad es, fundamentalmente, el conjunto de los habitantes, de los componentes de la comunidad política; así es, por ejemplo, en el caso de las ciudades-estados griegos; en el caso de Roma, el "Estado" no es tampoco el territorio, sino algo abstracto, la cosa pública, la *respublica* romana. El elemento territorial, el suelo donde se asienta el "estado" no es para la Antigüedad sino algo absolutamente secundario.

En la Edad Media, como hemos visto <sup>962</sup>, el "estado" no es una institución, casi ni siquiera un cuerpo político, sino esencialmente una idea. Esta idea es la incorporación y funcionamiento de principios de bienestar público, en completa concordancia con el orden natural de las cosas, y al cual sólo se le da una fachada, una apariencia institucional externa; esta "exterioridad" del estado —que es hoy la nota dominante y esencial del Estado moderno— no es sino un expediente indispensable, una cristalización, que no tiene valor en sí y que sólo es legítima en tanto que absorbe y representa un orden natural, pre-establecido y superior. El "estado" medieval sólo existe como *respublica*, cuya administración y régimen se encuentran en las manos del rey, primer magistrado, juez por excelencia, de la comunidad. El elemento territorial sólo entra dentro de la composición del "estado" medieval, como un fenómeno de hecho, como el campo de aplicación de la justicia real; en este sentido, es noción de carácter bien secundario, ya que el ejercicio de la potestad régia se cumple a través de relaciones *personales* de dependencia y no a través de situaciones territoriales <sup>963</sup>.

En la Edad Media pues, la noción de territorio es aún innecesaria; existe sólo la *tierra*, fundamentalmente la tierra feudal. Mientras que el territorio nacional es un concepto esencialmente jurídico que implica una exclusividad en la soberanía sobre él ejercida, la tierra feudal es una noción básicamente geográfica, sobre la cual —de acuerdo con las ideas prevalentes en el Medievo— se ejercen no una sino varias "soberanías" al mismo tiempo, "soberanías" que, más correctamente —por no pretender una exclusividad—

<sup>962</sup> Cf. *ante*, capítulo XIV, especialmente c. 2.

<sup>963</sup> Cf. *ante*, capítulo VI, cc. 1, 2 y 3.

deben ser llamadas supremacías. La soberanía es, como tal, incomprensible para el Medievo <sup>964</sup>; la palabra "tierra" en la Edad Media se aplica a una región sola, es decir a lo que hoy llamaríamos una "fracción" del Estado.

Contrariamente a lo anterior, en nuestros días en donde una concurrencia de supremacías es inadmisibles, la completa y suprema independencia del Estado moderno implica necesariamente la existencia de una porción geográfica bien delimitada, sobre la cual el Estado posea un derecho exclusivo y completo <sup>965</sup>. Esta porción constituye el *territorio* del Estado, territorio que, por venir a materializar esta absoluta independencia del Estado respecto de los demás y de cualquier supuesto o posible ordenamiento superior, esta universalización de lo particular constituye uno de los elementos esenciales de la noción misma del Estado. En nuestros días, dice Schoenborn <sup>966</sup> no es posible hablar de Estados, mientras no se haya formado, sobre un territorio perfectamente delimitado, la organización soberana de un pueblo; la formación de los Estados en el sentido moderno, agrega Jellinek, se encuentra ligada a la condición previa de una residencia fija del pueblo del Estado en cuestión <sup>967</sup>.

El territorio es así elevado por el Estado moderno a la categoría de elemento constitutivo propio; el territorio adquiere con ello una categoría jurídica peculiar y en el proceso de sublimación llega, al menos para algunos autores, a perder sus características geográficas. El territorio debe de gozar de unidad y de continuidad dice Kelsen, para que ello corresponda a la unicidad del Estado; esta unidad no es, sin embargo, una unidad natural o geográfica: el territorio, jurídicamente hablando, puede estar formado de varios fragmentos territoriales separados entre sí, algunos de los cuales (como el mar territorial) no caben dentro del significado estricto de la palabra; el territorio es, desde el punto de vista del Estado, sólo un ámbito espacial de validez de uno y el mismo orden jurídico <sup>968</sup>. El llamado territorio estatal no es otra cosa que la validez espacial o la limitación de la validez de un orden jurídico <sup>969</sup>. El territorio estatal es así elevado a la categoría de entidad jurídica, proceso enteramente lógico una vez que el Estado ha sido también

<sup>964</sup> Cf. *ante*, capítulo IV, especialmente c. 1.

<sup>965</sup> El problema sobre si el Estado posee un efectivo derecho de propiedad (Fau-chille, Hall, Donati, Heffter, Ullmann, etc.), o un derecho de espacio o de competencia (Radnitzky, Kelsen, Verdross, Heinrich, etc.), sobre este territorio es, para la presente discusión, irrelevante; cf. W. Schoenborn, *La Nature Juridique du Territoire*, en: RCADI, 1929, especialmente 105-114.

<sup>966</sup> *Op. cit.*, (1965), 92.

<sup>967</sup> *Allgemeine Staatslehre*, 267 s.

<sup>968</sup> H. Kelsen, *Teoría General del Estado* (trad. Legaz Lacambra, 1934), 182, 194.

<sup>969</sup> *Ibid.*, 189.

personalizado y ha adquirido, al terminar el Medioevo, una validez jurídica autosuficiente.

3. MIENTRAS QUE EL ESTADO, en su acepción moderna, aún no hace su aparición y con ello, la soberanía estatal aún no existe, es aún innecesario delimitar el marco jurídico que ésta requiere como límite de su funcionamiento <sup>970</sup>; en otras palabras, la frontera, con su significado actual, sólo es jurídicamente necesaria después del surgimiento del Estado moderno; dentro de él la frontera sirve para marcar el límite de validez de la acción de la soberanía estatal. Porque soberanía significa la potestad de ordenar a toda clase de poderes dentro de un territorio determinado, y determinado precisamente por medio de una frontera <sup>971</sup>.

Estado y soberanía estatal son términos tan íntimamente relacionados que no es posible concebir al uno sin el otro <sup>972</sup>; más que corresponder a dos caras de una misma moneda, Estado y soberanía corresponden al *ser* y al *hacer* de una misma entidad jurídica, al aspecto estático y dinámico, respectivamente, de la suprema ficción jurídica contemporánea. Althusius caracterizó ya en el siglo XVII a la soberanía (*majestas*) como a la nota característica del Estado, el toque de definición que distingue a éste de otras asociaciones políticas, provincias o comunidades locales <sup>973</sup>. La soberanía estatal es el Estado mismo en acción.

El concepto de soberanía estatal recibió su primera forma definitiva, como es bien sabido, en los escritos de Jean Bodin. Pero ya desde el ocaso de la Edad Media, la soberanía, como un nuevo concepto político empieza a despuntarse. Previté-Orton señala cómo Marsilio de Padua, mucho antes que Bodin, presenta ya una noción clara de una soberanía abstracta y absoluta, de una soberanía austriana dentro de un estado, noción para la cual, sin embargo, aún no encuentra palabra adecuada que la defina <sup>974</sup>. En la misma Francia, desde mediados del siglo XVI, una cohorte de escritores políticos van captando en términos legales el gran cambio que el mundo va sufriendo al pasar del Medioevo a los tiempos modernos, y van sentando las bases sobre las cuales habría de erigirse la gran estructura del Estado soberano.

<sup>970</sup> Cf. *ante*, capítulo IV, c. 4.

<sup>971</sup> Cf. W. Simons, *The Evolution of International Public Law since Grotius* (New Haven, 1931), 10.

<sup>972</sup> J. Mattern, *Concepts of State, Sovereignty and International Law* (Oxford, 1928), Int., xvii.

<sup>973</sup> *Politica Methodicæ digesta*, cit. por Sabine (8), 418.

<sup>974</sup> Previté-Orton, "Marsiglio of Padua", en *P. B. A.* (301), 143; cf. *ante*, capítulo XVII, especialmente cc. 1-3.

Los *Six livres de la République* de Bodin fueron publicados en 1576. Con anterioridad a esta fecha, y en conexión con las luchas religioso-políticas del movimiento hugonote en Francia, un grupo bastante numeroso de escritores y panfletistas discuten problemas de derecho público, dando con ello lugar a las primeras menciones modernas del problema de la soberanía. En la *Franco Gallia* de Hotman (publicada en 1573) y en los escritos anónimos *Droit des Magistrats* (de 1574) y *Archon et Politie* (de 1576) ya se encuentra desarrollada la noción de un poder que perteneciendo a la comunidad, o a la autoridad que representa a ésta, es supremo respecto de todos los demás poderes, sin excluir el del rey mismo; el rey es llamado en estos escritos *souverain*<sup>975</sup> y aquella autoridad o potestad suprema, *souveraineté*. En el *Droit des Magistrats* aparece ya clara la distinción entre el soberano y la soberanía<sup>976</sup>. Los partidarios de Enrique IV en las guerras políticas y de religión de fines del siglo XVI, los llamados *politiques* también contribuyen valiosamente al enriquecimiento de conceptos que definen al Estado moderno; estos autores admiten que la aceptación de tal o cual religión es problema de conciencia individual, y al mismo tiempo, siguiendo una línea de conducta lógica y ya explicada, reafirman el origen divino de la autoridad de los gobernantes<sup>977</sup> y consideran que el Estado es un fin en sí mismo<sup>978</sup>.

Pero para llegar a la madurez del pensamiento político sobre la soberanía es necesario esperar hasta la aparición de los *Six livres de la République*, en donde el problema es tratado en su significado preciso y estricto. Con Bodin, por vez primera se delinear los atributos de la soberanía pura, por encima de las múltiples manifestaciones y adaptaciones que ésta pueda tener; se estudia la soberanía como potestad omnipotente, indivisible e inalienable. La soberanía, dice Bodin, es un poder supremo sobre ciudadanos y súbditos, que no se encuentra limitado por las leyes<sup>979</sup>; esta suprema autoridad, que se encuentra por encima de las leyes y de los magistrados —la *majestas* de Althusius, quien de aquí derivó la noción— no reconoce después de Dios ni igual ni superior<sup>980</sup>. Esta autoridad suprema y absoluta dentro del Estado será llamada soberanía estatal en el futuro. A diferencia de ésta, sin embargo,

<sup>975</sup> El término *souverain*: excelente, elevado, supremo, se deriva del latín medieval *supranus*, el adjetivo para *super* (Ducange, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*).

<sup>976</sup> Carlyle, VI (2), 373.

<sup>977</sup> Cf. *ante*, capítulo XXII, c. 3: "La divinización del estado".

<sup>978</sup> Entre otros: DuBella ( *Apologia Catholica* ), Servias ( *Vindiciae...* ), W. Barclay ( *De regno* ), P. Grégoire ( *De Republica* ), etc.

<sup>979</sup> *Rép.*, I, 8: "Majestas est summa in cives ac subditos legisbusque soluta potestas".

<sup>980</sup> *Ibid.*, III, 5: "...Majestas quidem in republica nihil se ipsa post Deum immortalem majus, nihil etiam sibi aequale habet".

existe la importante excepción que Bodin hace (Bodin se encuentra aún bajo el influjo de la corriente jurídica del Medioevo), y ello consiste en que este poder soberano es inoperante cuando contradice la ley divina, el derecho natural o el *ius gentium* <sup>981</sup>. La existencia de este poder soberano es el toque que distingue al Estado de todos los demás grupos sociales y políticos; este poder soberano, que no reconoce limitaciones humanas, es un elemento esencial en la comunidad política estatal. El Estado representa primariamente para Bodin esta potestad soberana.

Bodin viene a ser, en larga instancia, algo así como una consecuencia más de la recuperación de los escritos aristotélicos. Como Dunning lo ha hecho notar, al delinear las bases para su discusión de la soberanía, el escritor francés sigue de cerca los argumentos de la *Política* de Aristóteles <sup>982</sup>. Existen para él tres posibles formas de soberanía: la monárquica (en la cual la soberanía reside en el príncipe); la popular (en donde todo el pueblo comparte el poder soberano) y la aristocrática (en donde una minoría detenta esta potestad) <sup>983</sup>; este poder soberano, esta *majestas* es indivisible, y por lo tanto, no puede darse el caso de una constitución en la cual se haya logrado un compromiso entre las tres formas indicadas: los *iura majestatis* deben pertenecer o a todos los ciudadanos, o a una minoría privilegiada de entre ellos, o al monarca, pero —lo afirma así dogmáticamente el pensador— no es posible combinación ninguna entre las tres formas. Bodin hace también ya la distinción entre soberanía política, es decir la fuente intangible de todo gobierno, y la soberanía legal, o sea aquella parte de la maquinaria gubernamental que es superior a las demás partes, pero que, a su vez, se encuentra sujeta a las leyes <sup>984</sup>.

La soberanía se infiere, para Bodin, de la naturaleza humana, y viene a responder a necesidades y a aspiraciones también meramente humanas; la soberanía es una creación de la necesidad y no es, en manera alguna, de origen divino. El Estado es un producto natural y la soberanía una parte necesaria en el proceso de su crecimiento <sup>985</sup>. Bodin en parte alguna diviniza al Estado, pero dentro de su esquema da por difunto al Sacro Imperio.

A partir de Bodin, la soberanía del Estado viene a ser la fuente de la

<sup>981</sup> *Ibid.*, I, 8: "Quid autem sit absoluta vel potius soluta lege potestas, nemo definiit. Nam si legibus omnibus solutam definiamus nullus omnino princeps iura majestatis habere comperiat: cum omnes tenet lex divina, lex item naturae tum etiam lex omnium gentium communis, quae a naturae legibus ac divinis, divisas habet rationes".

<sup>982</sup> *Jean Bodin on Sovereignty* (307), 87, 89.

<sup>983</sup> *Rep.*, II, 1.

<sup>984</sup> *Rep.*, III, 5.

<sup>985</sup> Cf. Doyle (401), 156. Sobre una distinción entre ambos conceptos de soberanía, cf. W. S. M'Kechnie, *The State and the Individual* (1896), 132.

tual, con exclusividad, se derivan todos los poderes del gobierno, tales como la legislación, la administración de justicia, el ejercicio de la fuerza pública, la organización de las magistraturas inferiores, y todo ello sin referencia alguna a potestad extraña. En ella, como dice Hobbes en el *Leviathan*, todos estos poderes se encuentran inherentes y la soberanía por ello mismo debe ser indivisible e inalienable, porque, o su autoridad es reconocida y el Estado existe, o no lo es y entonces la anarquía se abre paso.

Más importante aún que el aspecto interno de la soberanía, es decir las relaciones entre Estado y ciudadanos, objeto especial de los estudios de Bodin, es para el presente ensayo, el aspecto externo de la misma soberanía, o sea las relaciones entre el Estado y los demás Estados del orbe; este problema llamó la atención del gran jurista holandés Grocio. La soberanía que en el aspecto interno significa un poder universal, original, absoluto e ilimitado sobre los miembros del Estado concreto, individual o colectivamente<sup>99a</sup>, viene a significar en el aspecto externo un poder absoluto cuyas acciones no pueden ser legalmente controladas por ningún otro poder. La soberanía es la marca distintiva, tanto en lo interno como en lo externo, del Estado moderno. Los actos del Estado, en el aspecto puro de la soberanía, son irreprochables, incontrolables, impolutos, y en virtud de la teoría misma en la que se basa no pueden ser, salvo por decisión propia, ni limitados ni menos aún abrogados por ninguna otra potestad; paradójicamente, la soberanía estatal en su aspecto externo es una reivindicación de universalidad limitada a un cierto espacio geográfico. Grocio dedicó largos años de su vida a estudiar el inmediato problema resultante del choque de una o varias de estas potestades universales, de estas soberanías estatales, que se encontraban ya en el siglo XVII sin control superior alguno mutuamente reconocido, conflicto llevado a cabo a través de numerosas guerras de armas, guerras que constituyen la afirmación militante —inevitable, podríase decir— de la universalidad de tales soberanías, conflictos que constituyeron entonces y que constituyen ahora el primer problema y el problema básico del Derecho Internacional. La humanización y limitación jurídica de este derecho de guerra —corolario necesario del dogma de la soberanía estatal— es un proceso aún bien incompleto que sólo se llevará al éxito a medida que se logre un correspondiente retroceso en las pretensiones ilimitadas de las soberanías estatales; y que probablemente sólo se llevará a una completa realización con la extinción de tales nociones de soberanía estatal.

El Estado a partir de Bodin se rige tan sólo por sus propias leyes. La soberanía del Estado significa precisamente que el orden jurídico estatal es

---

<sup>99a</sup> Cf. Burgess, *Political Science and Comparative Constitutional Law*, I, 52.

supremo, que no es determinado por ningún orden superior. La soberanía, por su propia naturaleza, es un orden unitario, único, que excluye a los demás órdenes y si en algún caso forma parte de alguna organización internacional, es así por voluntad propia; cuando éste es el caso, sujeta su conducta a las decisiones y directivas de tal organización por concesión y voluntad propias; sin esta voluntad, tal organización no existe, y si la voluntad cesa, los lazos que la ciñen a tal organización desaparecen automáticamente.

El Estado moderno es pues, en virtud de ser soberano, jurídicamente autónomo; se rige a sí mismo con exclusión de los demás y en estricta teoría, consideraciones sobre el bienestar y los derechos de los demás Estados y de la humanidad en general, no forman parte obligada de su actividad legislatora. El Estado moderno fija sus propias leyes y no como el "estado" medieval, trata de buscar esas leyes ya preexistentes en el orden armonioso de las cosas, para formularlas en términos concretos y para aplicarlas. Desde este punto de vista también, la teoría de la soberanía es una inducción del Estado legislador moderno, incompatible con la noción medieval del estado en donde, como hemos visto <sup>987</sup>, las leyes no se hacen por el Estado sino que el Estado se limita a descubrirlas, para luego aplicarlas.

---

<sup>987</sup> Cf. *ante*, capítulo VII: "Suzeranía judicial y soberanía legislativa", especialmente c. 3.

## CAPÍTULO XXIX

### LA ESTRUCTURACION DEFINITIVA DEL ESTADO UNIVERSALISTA MODERNO

1. Divinización del monarca; centralización y absolutismo. 2. La resurrección del estado aristotélico. 3. La exclusividad, superioridad, santidad y autonomía del Estado moderno.

1. COMO HA QUEDADO VISTO<sup>988</sup>, uno de los fenómenos político-religiosos característicos de la transición del Medioevo a los tiempos modernos ha sido la divinización del gobernante secular, y ello como un resultado de la gradual "papalización" del "estado" medieval. La divinización del gobernante es, en efecto, el primer paso en la consolidación del Estado moderno, ya que constituye una desviación, al menos parcial, del espíritu religioso hacia la exaltación de valores que hasta entonces habían sido primariamente seculares y transitorios. Con la divinización del monarca —de la cual Bossuet da claro ejemplo en su *Politique tirée de l'Écriture Sainte*—, considerado éste como encarnación del Estado, se da a esta institución un carácter universal e inviolable, supremo, soberano, del que hasta entonces no había gozado<sup>989</sup>.

Paralela a la desintegración del universalismo medieval, se ve a la dinastía tomar el lugar místico que antes competía a la religión en la mente humana, y las lealtades supremas se agrupan en torno del príncipe<sup>990</sup>. La Reforma

<sup>988</sup> Cf. ante, capítulo XXII, c. 3: "La divinización del Estado".

<sup>989</sup> Cf. ante, capítulo XIV para la distinción entre "estado" medieval y Estado moderno.

<sup>990</sup> El sentimiento de lealtad hacia la dinastía local es, desde luego, muy antiguo; en el caso particular de Francia este sentimiento constituye un eslabón nacional quizá desde el tiempo de los Merovingios (C. Moeller, *Hist. du Moyen Age*, I (1898) 329) pero su agudización y el revestirsele de un carácter religioso, si no místico, es sintomático del período histórico bajo discusión aquí.

protestante, junto con las controversias sectarias a que dio lugar, acelera la tendencia hacia el aumento y consolidación del poder de las monarquías locales. El derecho divino de los reyes, tal y como se concibe en los siglos XVI y XVII encuentra defensores no sólo entre los reformados sino también, y cada vez más, entre los pensadores políticos católicos. Para unos el rey representa el símbolo de la nacionalidad y el de la autonomía religiosa; para los otros, el rey es el símbolo de la nacionalidad y el de la Iglesia territorial <sup>991</sup>. En la Alemania del norte y en Inglaterra, en donde el éxito de la Reforma dependió en gran parte del apoyo de los príncipes locales, la doctrina del derecho divino de los reyes <sup>992</sup> vino a constituir casi una filosofía oficial para luteranos y anglicanos. En realidad esta tendencia venía de tiempo atrás y es vista como inevitable y natural por toda reforma religiosa que trate de apoyarse en el sentimiento nacionalista local en su defensa-ataque frente a la Iglesia Universal: ya para Wyclif en el siglo XIV, el rey es el Vicario de Dios para su pueblo y la resistencia a su autoridad es un pecado <sup>993</sup>.

Lutero es, en el siglo XVI, el primero en mantener el concepto de que el gobernante temporal es a tal grado representante de Dios, que en modo alguno su autoridad puede ser contrariada <sup>994</sup>; en general, Heeren ha hecho notar que la Reforma protestante preparó eficazmente el camino para el absolutismo de los reyes <sup>995</sup>. De hecho, se llega en este siglo a la general aceptación de la idea de un soberano que sea la fuente de todo poder político, concepto que en siglos anteriores había sido patrimonio de algunos romanistas y, en el campo de la Iglesia, de varios canonistas radicales. Con la exaltación de éste, ahora supremo poder soberano secular, el *Sacerdotium* en tanto que poder no encuentra ya lugar en el nuevo esquema político y la Iglesia queda limitada a la condición de asociación voluntaria de fieles o, en el caso de las *Landeskirchen*, de consorte de los gobiernos seculares <sup>996</sup>.

<sup>991</sup> Cf. *ante*, capítulo XXII, especialmente c. 1: "Cuius regio, ejus religio", y c. 2: "El príncipe es Papa dentro de sus dominios".

<sup>992</sup> Cf. en general, J. N. Figgis, *El Derecho Divino de los Reyes* (Trad. de E. O'Gorman; México, 1942).

<sup>993</sup> Wyclif, *De Officio Regis* (1378-9), editado por A. W. Pollard y C. Sayle (Londres, 1887); cf. J. Loserth, *Huss und Wyclif* (2ª ed. Munich y Berlín, 1925) y H. B. Workman, *John Wyclif* (2 vols. Oxford, 1926).

<sup>994</sup> La actitud de Lutero cambió, sin embargo, después de 1530, fecha a partir de la cual Lutero coloca a las doctrinas políticas del príncipe bajo el imperio de la ley (Carlyle, VI (2), 272; 280-6; 519). El reformador es, desde luego, un pensador religioso y sólo secundariamente un teórico político, y en este último campo no dejó de ser oportunista Cf. Allen, *op. cit.*, (250), 22, 23, 29.

<sup>995</sup> *Op. cit.*, (850), 36.

<sup>996</sup> G. H. Sabine, *A History of Political Thought* (N. York, 1937), 331, 334.

En el concepto estatal que se va abriendo paso en el siglo XVI, en efecto, el dualismo Estado-Iglesia (tradicionalmente entendidos hasta entonces como esferas separadas, lado a lado, con personalidad propia) ya no encuentra cabida; desde los escritos de Maquiavelo ha quedado patente el que ningún país puede ser feliz y unido a menos de que obedezca sin restricción a un solo poder soberano, sea éste una república o una monarquía <sup>997</sup>. A mediados del siglo XVI, la "religión" del Estado ha absorbido la religión de la Iglesia, o mejor dicho la única Religión Pública (en el sentido del derecho) que existe es la del Estado, y la forma política que esta "religión" reviste es el derecho divino de los reyes. Como lo ha dicho Figgis, la religión (en el sentido medieval) se ha individualizado y se ha llegado al reconocimiento de que el poder civil es el supremo receptor de las lealtades de la sociedad organizada; la unidad en el Estado es el fin superior de la sociedad, para lo cual aún el problema de la unidad religiosa debe de ser postergado <sup>998</sup>.

La unidad estatal, encarnación y garantía de la unidad nacional, encuentra su mejor expresión en el gobierno de un solo príncipe. Maquiavelo afirma que un estado perfecto debe ser la fundación y la esfera de autoridad de un solo hombre y las leyes que de éste emanen deben ser determinantes en la formación del carácter nacional de su pueblo <sup>999</sup>. El reconocimiento de un soberano común es ya a mediados del siglo XVI el criterio supremo para conceder la existencia de una *respublica*, de un Estado <sup>1000</sup>.

Bodin, es cierto, en su exposición embrionaria de la teoría de la soberanía, aun cuando reviste a ésta —como expresión de la voluntad popular que es— de poderes muy extensos, hace la salvedad de que las leyes que de ella emanen serán inoperantes en caso de que contradigan al derecho natural; pero al poner en manos del soberano legal, del príncipe, el ejercicio de estas leyes, declara que el príncipe es *legibus solutus*, se encuentra por encima de las leyes. Con ello, y quizá debido a su carencia de una idea de constitución, Bodin es en última instancia —y seguramente sin desearlo— la fuente ideológica del absolutismo moderno; su *Republica* es la primera exposición importante de la teoría de que el príncipe es absoluto y de que se encuentra, por lo tanto, por encima de la ley. Para Bodin, después de Dios no hay nada que se compare en grandeza con los príncipes <sup>1001</sup>; el autor arguye, además, que el derecho de soberanía no puede propiamente subsistir sino en una mo-

<sup>997</sup> "Discurso sobre la primera Década de Tito Livio", I, 12.

<sup>998</sup> *From Gerson to Grotius* (114), 96.

<sup>999</sup> "Discurso", I, 9.

<sup>1000</sup> Dunning, *op. cit.*, (307), 91.

<sup>1001</sup> Cf. Mattern (972), 3; Carlyle, VI (2), 417; Murray (37), 150.

narquía. Como lo dice Murray, la teoría de la soberanía ante los ojos de Bodin, es simplemente un espejo de la monarquía en general y de la monarquía francesa en particular <sup>1002</sup>; nada de extraño, pues, en él, que haya sido en la Francia del siglo XVII en donde haya encontrado su más perfecta realización la doctrina del derecho divino de los reyes.

Para Bodin, y después de él para Bossuet y para todos los teóricos de la monarquía absoluta, el rey ya no es como en la Edad Media un *primus inter pares*: el rey posee ya una categoría propia y superior; de hecho, el rey es Dios en la tierra. Su naturaleza y su misión son de tal manera divinas que debe de permanecer intocable y aislado en su esplendor, rodeado de una rígida etiqueta, de un complicado ceremonial que a modo de liturgia secularizada lo ensalza muy por encima de sus súbditos; la familia del rey, e incluso sus bastardos —como en el caso de Luis XIV— se encuentran muy por encima de la más alta nobleza. En el siglo XVII, el rey es el soberano en el sentido de la soberanía como ésta ha evolucionado desde Bodin, es decir, el rey es absoluto, irresponsable, ilimitado, supremo, intangible <sup>1003</sup>.

De esta manera, una teoría de la soberanía absoluta de la nación-Estado, sin las limitaciones que en un principio marcara Bodin, y encarnada y ejercida por el príncipe, viene a radiar desde Francia y a ser aceptada en toda Europa. La aceptación de la necesidad de un gobernante poderoso permitió en un país con tanta tradición constitucional como Inglaterra, la publicación de la célebre obra de Tomás Gardner, *The Commonwealth of England*, en la cual la necesidad de una sola jurisdicción en el Estado —la del soberano— es elocuentemente defendida sobre las bases mismas de la teoría romana del *Imperium*. Sir Thomas Smith, Secretario de Estado de la reina Isabel, en su *De Republica Anglorum* <sup>1004</sup> también afirma que el rey es la "autoridad" para todo lo que se lleva a cabo en el gobierno inglés, aun cuando reconoce que el Parlamento es el poder más elevado y absoluto dentro del reino.

2. APARTE DE LA REFORMA protestante, del proceso de "imperialización" del "estado" medieval, de los profundos cambios económicos que sacudieron al Otoño del Medioevo, de la divinización del monarca, del surgimiento del nacionalismo, fenómenos ya discutidos, otros muchos factores que aparecen

<sup>1002</sup> Murray (37), 158.

<sup>1003</sup> Pasquier escribe a mediados del siglo XVI que los soberanos fueron originalmente aquéllos "que tenoient les premières dignitez de la France... (mais) avec le temps (cette dignité a été) accomodée au premier de tous les premiers, je veux dire au Roy"... cit. por H. H. Kelke (120), 217.

<sup>1004</sup> Publicado por primera vez en 1583, y editado (Cambridge, 1906), por L. Alston.

en esta época en el horizonte europeo contribuyen también a la gestación definitiva del Estado moderno. El descubrimiento de América y con él la necesidad que varios países tuvieron de reforzarse internamente para la mejor defensa de las riquezas nuevamente adquiridas más allá de los mares, es otro factor que no es posible pasar por alto <sup>1005</sup>. Pero de particular importancia, señalada por Gierke ya, es la nueva urgencia que en este tiempo alcanzan en el campo de la filosofía política, las viejas nociones aristotélicas sobre la comunidad política, nociones que la Edad Media había hecho a un lado.

Con la nueva aceptación de la *Política* de Aristóteles, preparada ya desde el siglo XIII por Santo Tomás de Aquino y por Egidio Romano, y en los siglos siguientes por Juan de París, Guillermo de Occam y otros escritores políticos <sup>1006</sup>, el Estado vuelve a ser concebido, a medida que el mundo feudal y el Sacro Imperio se van desvaneciendo, como la comunidad más elevada y completa, una comunidad que es enteramente auto-suficiente. Esta noción, aceptada en la Antigüedad y en los tiempos modernos, pero partida en dos por el paréntesis medieval, es llamada por Gierke, "el avivamiento de las nociones clásico-modernas sobre el Estado". Con Aristóteles, ya no hay posibilidad teórica de existencia de una sociedad de estados, en donde unos estén encima de otros, como en el Medioevo, esto es de estados vasallos y estados suzeranos; ni tampoco se puede concebir más la noción de un estado mundial que comprenda, al menos hasta cierto punto, a todos los demás, en el significado inclusivo de la *Respublica Christiana* de la Edad Media. La diferencia entre ciudades, reinos e Imperio es una de mera magnitud, no una de jerarquía: las tres no pueden ser concebidas ya como meros estadios en la articulación orgánica de un solo cuerpo universal. La comunidad política, sea ésta ciudad, reino o Imperio (o bajo cualquier otra forma) es independiente, es una *universitas* que no reconoce en el exterior superior alguno <sup>1007</sup>.

Este proceso de regreso, bajo la guía de Aristóteles, a formas políticas antiguas (y por transmutación, modernas) ya se encuentra completo al finalizar el Medioevo. Para el neo-aristotelismo político, el *Imperium mundi* se ha evaporado, y la idea del Estado moderno ha recibido ya un redondeamiento lógico aun antes de que la existencia del Estado se dé como fenómeno en el mundo real. La marca distintiva de este Estado aristotélico —que es, en

---

<sup>1005</sup> Cf. D. Whittlesey, *The Earth and the State* (A Study of Political Geography), N. York, (1939), 396.

<sup>1006</sup> Cf. Gierke, *op. cit.*, (13), 96 y la nota 332 del mismo estudio.

<sup>1007</sup> *Ibid.*, 97 y nota 339.

suma, el Estado moderno-- es el atributo de la soberanía externa que ha recibido de manos de Bodin y de Grocio.

El concepto aristotélico del Estado encontró bien pronto cabida en la tradición escolástica medieval y en los pensadores que continuaron esta tradición en los tiempos modernos; el punto de vista de Vitoria sobre el origen y naturaleza del Estado es el aristotélico; para él, el hombre como animal social y político que es, debe forzosamente vivir en una sociedad auto-organizada y suficiente <sup>1008</sup>. Es indudable, como Passerin d'Entrèves lo ha señalado, que el renacer de la concepción clásica del Estado, como Aristóteles lo entiende, ayudó poderosamente a la destrucción de la idea medieval del *Imperium mundi*, y preparó y justificó, hasta cierto punto, la existencia del Estado soberano moderno <sup>1009</sup>. La Edad Media, concluye Jacob al respecto, nos dejó dos grandes ideales de organización política: el Estado como unidad en la pluralidad, como comunidad de comunidades; y por otro lado, el concepto unitario del Estado que transmitió de la Antigüedad para nosotros <sup>1010</sup>.

3. CON EL SURGIMIENTO de la noción de soberanía en los escritos de Jean Bodin; y con ello, la aparición de la noción anexa a cada soberanía particular, de que cada nación-Estado es distinta y se encuentra aparte de las demás, la idea de un Sacro Imperio es automáticamente eliminada; de ahí en adelante, desde un punto de vista político y jurídico, los habitantes de cada nuevo Estado sólo se sentirán responsables ante su Estado, y no ante los demás que a su lado se van formando, ni ante la humanidad en general, representada precisamente en el Medioevo por esta descartada idea de Imperio.

De esta manera, el Estado moderno viene a quedar entronizado como comunidad *exclusiva*, como una sociedad humana perfecta en sí que no admite el ser parte de una sociedad mayor, ni requiere —y legalmente aún puede ignorar— la existencia de otras sociedades humanas al lado. El Estado lo abarca todo, y es la única expresión jurídica de la vida común que tomada en conjunto adquiere personalidad propia, y la cual es colocada por encima de la vida y de la personalidad individuales; concepto radicalmente opuesto al prevalente en el Medioevo en donde, como se ha visto <sup>1011</sup> todas las unidades políticas, el "estado" incluido, son meras organizaciones de individuos, cuya única meta es la realización ética y espiritual del destino humano indi-

<sup>1008</sup> J. Brown Scott, *The Catholic Conception of International Law* (Washington, 1934), 66.

<sup>1009</sup> *The Medieval Contribution to Political Thought* (Oxford, 1939), 35.

<sup>1010</sup> En: *El Legado de la Edad Media* (98), 706-7.

<sup>1011</sup> Cf. *ante*, capítulo XIV, especialmente c. 3: "El 'estado' medieval".

vidual; el "estado" medieval, a diferencia del Estado moderno, se encuentra en situación subordinada respecto de este propósito fundamental. En otras palabras, mientras que en la época moderna el Estado es superior al individuo, en la Edad Media el "estado" existe sólo *en función* del individuo.

En escritores como Vitoria encontramos una concepción intermedia entre la medieval y la moderna sobre el estado. Vitoria, siguiendo la tradición escolástica, al tratar de colocar al Estado dentro del marco del derecho natural, aún deja en el edificio ligaduras medievales; así, aun cuando el gobierno del Estado debe de ser ejercido conforme al derecho natural y al divino, la forma que éste debe asumir depende de la comunidad, a la cual Vitoria reconoce como competente para gobernarse y administrarse en vista del bien común <sup>1012</sup>. Pero en Vitoria mismo el Estado es una "comunidad perfecta", es decir "una cosa que es completa en sí misma, o sea que no es parte de otra comunidad, y posee sus leyes, concejo y magistrados propios" <sup>1013</sup>.

El Estado es así reconocido por la Escolástica como una entidad *exclusiva*, si bien los ligamentos que lo atan a un orden natural, y que posteriormente serán rotos cuando se llegue a la jurisdicción positiva del Estado, aún quedan como la última huella de un pasado medieval; pero, al romperse estos ligamentos, la comunidad estatal llega a ser tan *exclusiva* que, en cuanto a la idea pura del Estado, esta comunidad excluye el concepto mismo de una comunidad de Estados; una comunidad de Estados requiere, para constituir una verdadera comunidad, de un lazo común, superior, o que al menos participe de la íntima sustancia de sus miembros; la inefectibilidad del Derecho Internacional, tal y como hoy se concibe, se deriva precisamente de la imposibilidad de establecer un corte horizontal, un nudo externo, entre las impolutas soberanías de los Estados, potenciales sujetos de esta comunidad.

Grocio, en los albores del Derecho Internacional, reconoce esta exclusividad del Estado al afirmar que éste es una asociación *completa* o *perfecta* de hombres libres, unidos entre sí por un interés común y para el goce de derechos en general; este interés común, cuya expresión suprema y suprema defensa en el campo jurídico lo constituye la soberanía, hace del Estado no

<sup>1012</sup> *Op. cit.*, (1008), 69.

<sup>1013</sup> *De Iure Belli*, en: *De Indiis et de Iure Belli* (ed. J. P. Bate, Washington, 1917), 169. Antecedentes de Vitoria en esta concepción del Estado, en la cual los derechos de supremacía del mismo están subordinados a la causa final, y sólo existen en cuanto son compatibles con los derechos inalienables del individuo, pueden ser encontrados en Santo Tomás (*De reg. Iud.*, q. 6-7), en Vicente de Beauvais (*Speculum doctrinale*, X, c. 66-69), en Tolomeo de Lucca (*De reg. princ.*, III, c. 11), en Juan de París (*Tract. de regia potestate et papali*, c. 7), en el *Somnium Viridarii* (I, 140-1), en Gerson (*Opera omnia*, IV, pp. 199, 616) y en Decio (*Consilia*, 649, N° 4).

otra cosa —como lo afirma Bluntschli— que la personificación del poder nacional; la soberanía es meramente este poder nacional considerado en su aspecto más elevado y en su expresión de fuerza más acabada <sup>1014</sup>. Llevando lo anterior a términos abstractos, puede afirmarse que mientras el “estado” medieval es una expresión vertebral de derecho, el Estado moderno es una expresión vertebral de fuerza.

Con la progresiva secularización del Estado, problema que ya ha quedado discutido, y con la adopción por parte de éste de usos y liturgia eclesiásticas <sup>1015</sup>, el Estado va paulatinamente adquiriendo una “santidad” propia, proceso en el cual la Reforma protestante entra en calidad de elemento perfeccionador. Para Lutero, por ejemplo, y debido especialmente al énfasis que éste da a los textos bíblicos que se refieren a la sumisión de los gobernados a la autoridad temporal, el Estado viene a constituir una institución esencialmente sagrada; estas ideas prepararán el camino a nociones aún más exaltadas como las que, como resultado de las anteriores —y con la base proporcionada por Maquiavelo y Bodin—, expondrá más tarde Hegel <sup>1016</sup>.

El Estado así entendido, es internamente autónomo; es decir, no concibe dentro de su marco territorial poder alguno, feudal o patrimonial o de cualquier otra naturaleza, que no sea una mera delegación de su poder soberano. Paralelamente a ello, el Estado es la única fuente de derecho, el legislador supremo dentro de la esfera de su jurisdicción; el Estado define la norma de justicia para su territorio, y es el legislador supremo dentro del mismo. Encontramos aquí otro de los rasgos distintivos del Estado moderno, al compararlo con el medieval: mientras que en el primero el *ius dicere* da el tono de la autoridad, en el segundo el *leges condere* es la característica peculiar de su soberanía <sup>1017</sup>; en otras palabras, mientras que el “estado” medieval sólo trata de aplicar leyes que va descubriendo en la naturaleza, el Estado moderno va creando las leyes que habrán de regir su propia vida, y estas leyes constituyen —con, sin o contra el derecho natural— la única regulación positiva. O, para expresarlo en términos medievales, mientras que en el Estado moderno la ley, cualquiera que ésta sea, deriva su *vis coactiva* de la *potestas publica* que es *legibus soluta*, en el “estado” medieval la *voluntas principis* sólo posee *vigorem legis* en tanto que es *ratione regulata*. La soberanía del Estado moderno no se encuentra, como en el Medioevo, colocada bajo la soberanía del Derecho Natural.

<sup>1014</sup> Bluntschli, *The Theory of State* (1885), 463.

<sup>1015</sup> Cf. *ante*, capítulos XVII, XXII y XXV.

<sup>1016</sup> Gettell (35), 151; Allen (250), Int., XIII.

<sup>1017</sup> Cf. *ante*, capítulo VII: “Suzeranía judicial y soberanía legislativa”.

## CAPÍTULO XXX

### EL DERECHO INTERNACIONAL COMO CONTINUACION DEL UNIVERSALISMO MEDIEVAL

1. La conciencia de unidad europea en los albores de la Modernidad. 2. La base iusnaturalista y racional del Derecho Internacional. 3. La *Respublica Christiana* y la *societas gentium*.

1. LA REFORMA PROTESTANTE, al traer consigo la disolución del lazo religioso en Occidente, vino a dar el toque final en el proceso de desintegración de la unidad europea; además, la Reforma vino a crear un grupo de Iglesias nacionales, mutuamente hostiles, y con este fenómeno, el sentido universal de una obligación idéntica de todos los cristianos respecto de la ley divina tuvo necesariamente que desaparecer. Paralelamente también, la existencia de varios Estados soberanos, cuyo sentido de independencia nacional excluyó casi automáticamente la vigencia de una ley general y superior a todos ellos, vino a destruir la base para una coexistencia pacífica y normativa de las comunidades nacionales. El triunfo de la nación-Estado significó en un principio la derrota de toda idea de comunidad universal. El buscar una base común para la reconstrucción europea —y mundial—, el encontrar un lazo de derecho, no ya para regresar Europa y el mundo a la unidad perdida, sino tan sólo para crear una idea de comunidad internacional (o, más bien, interestatal) fue la tarea que, desde diversos ángulos se propusieron, entre otros pensadores, Vitoria, Suárez y Grocio, los Fundadores del Derecho Internacional.

El principio de autoridad que había por tantos siglos regido la vida de Europa, ya había desaparecido en los tiempos de Grocio; para el jurista holandés, la Iglesia Universal y el Imperio Universal no eran ya sino sombras del pasado, cuya vigencia era del todo imposible revivir; el nuevo prin-

cipio que había de regir la vida de los Estados habría de ser el del derecho natural, un derecho universal laico aceptable para todos. Con la base del derecho natural —base eminentemente medieval, dada la soberanía de que en la Edad Media gozó este derecho<sup>1018</sup>— escribió Grocio su *De Iure Belli ac Pacis* que constituye el primer tratado sistemático de Derecho Internacional<sup>1019</sup>.

El Derecho Internacional que nace de esta manera, como una continuación del universalismo medieval, quiere sustituir a la perdida noción de unidad cristiana una base amplia y general de derecho, mayor que la que el *ius commune* del derecho romano había proporcionado en su tiempo, a fin de restaurar hasta donde sea posible la unidad jurídica del género humano; hasta los tiempos de Grocio ningún escritor había dudado aún —dentro de la tradición del pensamiento político cristiano— de la validez objetiva del derecho natural. Si bien las dos instituciones del Imperio y de la Iglesia habían caído por tierra, los principios que les habían dado vida, los principios del derecho natural, continuaban incólumes. Sin embargo, debido a la desintegración de la unidad cristiana, las bases de este derecho natural debían de ser reexaminadas para hacerlas aceptables por igual a todos los grupos religiosos; este ordenamiento, una de las últimas supervivencias del naufragio del Medievo, constituía aparentemente el único punto de apoyo para la elaboración de un nuevo principio de entendimiento internacional. Grocio, efectivamente, revisa las bases sobre las que el derecho natural puede ser universalmente aceptado (labor para la cual su educación humanista lo capacitaba) y crea después de ello el fundamento de las nuevas regulaciones internacionales, regresando en su investigación hasta las fuentes del iusnaturalismo, es decir hasta el estoicismo romano<sup>1020</sup>.

Grocio está convencido de que el bienestar de la humanidad requiere la creación de un conjunto sistemático y amplio de reglas que gobiernen las relaciones entre los diversos Estados como poderes políticos independientes; su importancia en la historia del derecho se basa precisamente en las concepciones que desarrolló y sistematizó para regular tales relaciones que en el siglo XVII habían llegado a ser caóticas por la falta de un principio normativo regulador.

El jurista holandés aprovechó, en la construcción de su sistema, el hecho

<sup>1018</sup> Cf. *ante*, capítulo VI, especialmente c. 1: "El 'estado' medieval como parte de la *ordinatio naturalis*".

<sup>1019</sup> Véase la edición bilingüe de este tratado, traducido por F. W. Kelsey *et al.* y editado por J. B. Scott (2 vols. Londres y Oxford, 1913, 1925. Carnegie Institution of Washington).

<sup>1020</sup> Cf. Sabine (996), 422.

de que la mente europea conservaba aún cierta conciencia de su unidad. En este proceso, iniciado afortunadamente en temprana fecha, no hubo que principiar desde los cimientos: el pasado medieval aún no acababa de olvidarse, y Europa tenía aun conciencia de su unidad, conservaba un recuerdo de haber constituido por muchos siglos una sola *Respublica Christiana*. Kohn afirma que a principios del siglo XVII los Estados nacionales de la Europa occidental aun se sentían miembros de una comunidad cristiana; y si bien las formas de ésta, el Imperio y la *Ecclesia universalis*, se habían perdido ya, aun palpaban por encima de ellos una cierta unidad, sobrevivía aún un sentimiento más noble y elevado que cualquiera de las divisiones nacionales en las que el continente se iba fragmentando <sup>1021</sup>; todavía se alzaban voces autorizadas como la de Grocio mismo, que argüían que Dios era el Creador Supremo y Gobernante del universo, el Padre Común de la humanidad, a la cual El no había separado en especies o divisiones como al reino animal, sino que había querido que fuese una sola raza, poseedora de un solo nombre. Dios había dotado a ésa raza de un mismo origen, de los mismos organismos estructurales, de medios de comprensión comunes con los cuales sus miembros reconociesen los lazos naturales que los ataban entre sí <sup>1022</sup>. La idea de que aun cuando los Estados soberanos puedan constituir en sí comunidades perfectas, son sin embargo, en cierto sentido, miembros de una sociedad universal, aun poseía defensores <sup>1023</sup>. Grocio, con gran claridad, regresa a la razón fundamental en pro de la cooperación internacional; esgrime el argumento de la unidad intrínseca del género humano como arma conclusiva en su esfuerzo de restaurar los rotos lazos de la comunidad mundial; y en una época en que, debido a la emergencia de nuevos mundos fuera del ámbito de la Cristiandad medieval, como lo era el nuestro, y debido también a las insuperables barreras religiosas, la tentativa de reintegración no podía basarse más sobre las instituciones universales del Medioevo, Imperio y Papado, el jurista trata de reconstruir la unidad perdida sobre una base racional, humanista, sobre la base del derecho natural en su sentido más generoso.

<sup>1021</sup> *Op. cit.*, (884), 187.

<sup>1022</sup> *De mare libero, Ad Principes*: "Deum quippe esse monstrabant conditionem rectoremque universi, imprimis autem humanae naturam parentem, quam ideo, non uti cetera animantia, in species diversas, variaque discrimina segregasset, sed unius esse generis, una etiam appellatione voluisset contineri, dedisset insuper originem eandem, similem membrorum compagem, vultus inter se obversos, sermonem quoque at alia communicandi instrumenta ut intelligerent omnes naturalem inter se societatem esse atque cognationem".

<sup>1023</sup> Como Suárez en su *De legibus ac Deo Legislatore*.

2. GROCIO ASIENTA los pilares de su tratado sobre la premisa de que todos los hombres son miembros de una comunidad universal, ligada estrechamente por el derecho natural el cual impone a todos deberes comunes e ineludibles. Este derecho natural que no puede ser evadido a menos de que se renuncie a la naturaleza humana, a menos de que el hombre renuncie a ser hombre, condena ciertos actos que, bien sea realizados por los individuos, bien realizados por los Estados mismos, ataquen los postulados mínimos que hacen posible la supervivencia de la comunidad de naciones y que, por ello mismo, atacan al derecho natural, nervio de la sociedad humana misma. Al establecer tales derechos y limitaciones, Grocio —y tras de él Alberico Gentile— ataca la noción de un Estado absolutamente independiente e irresponsable —tal y como Maquiavelo lo había imaginado— y sustituye a esta idea de un “Estado jurídico”, responsable solo ante sí, con la idea de un “Estado natural” que existe dentro de una comunidad superior respecto de la cual tiene, al menos moralmente, deberes y limitaciones. La base fundamental del sistema de Grocio, compartida por Suárez, Vázquez y Gentile entre otros, es pues la idea de que el hombre se encuentra viviendo dentro de una sociedad ligada internamente por el derecho natural, cuyas normas deben (moralmente al menos) ser obedecidas, normas que son tan inmutables como la naturaleza humana misma de la cual son derivadas y en la cual encuentran su justificación <sup>1024</sup>.

El hombre, afirma Grocio, está naturalmente incluido en esta comunidad porque su propia naturaleza le impele a ser sociable, su inteligencia lo lleva a desear formar parte de un grupo pacífico y organizado, grupo que está formado por todos sus semejantes <sup>1025</sup>. Esta ley universal de la naturaleza, que abarca lo mismo a paganos que a cristianos ya que se encuentra latente en la constitución misma del hombre, le permite crear la noción de un Derecho Internacional como obligatoria y objetivamente válido para todos los hombres, cualquiera que sea la condición social, política o económica, o las ideas religiosas que profesen. Con terminología medieval, Engelberto de Admont ya había siglos atrás argüido lo mismo al mantener que todos los hombres, en tanto que sujetos al *ius gentium*, se encontraban bajo la *auctoritas* del Imperio <sup>1026</sup>.

En la Patristica española, y especialmente en Vitoria, el Derecho Internacional se concibe también como sinónimo, o al menos derivado en gran

<sup>1024</sup> From Gerson to Grotius (114), 78.

<sup>1025</sup> *De iure Belli ac Pacis, Prolegomena*, c. 6.

<sup>1026</sup> Cit. por Woolf, *Bartolus of Sassoferrato* (713), 106.

parte, del derecho natural <sup>1027</sup>; en otras palabras, el Derecho Internacional o derecho de naciones, es el *ius gentium* tal y como ha sido establecido entre las naciones mismas, gracias a las luces de la razón natural <sup>1028</sup>. Para Vitoria, el Derecho Internacional no sólo tiene la fuerza de un pacto o convención entre los hombres, sino también la fuerza de un derecho (*ius*); el mundo en su conjunto, constituyendo como constituye en cierto sentido un solo Estado —arguye Vitoria— tiene el poder de crear leyes que sean justas y adecuadas para todas las personas, tal y como las reglas del Derecho Internacional lo son; de ello se deriva la consecuencia —para Vitoria una consecuencia teológica— de que quien viole tales normas, sea en la paz, sea en la guerra, comete un pecado mortal <sup>1029</sup>.

La ley de las naciones tiene su origen formal en la redacción de un contrato. En los siglos XVI y XVII, debido a la noción ya prevalente de un Estado soberano, para que cualquier regulación internacional alcance validez, aun cuando en su origen sea anterior y superior al Estado mismo, es necesario el que el Estado le dé su explícito asentimiento; pero, aun cuando formalmente el Derecho Internacional sea —como aun lo es— un contrato, su fundamentación filosófica se remonta al derecho natural; y su general valencia moral se deriva de la aceptación de la inmanencia de la ley moral. Aun en el estrecho campo de la soberanía territorial, dice Figgis, los gobiernos no son necesariamente irresponsables ante los ideales que la Edad Media incorporó en el Sacro Imperio Romano <sup>1030</sup>.

El Derecho Internacional en sus orígenes con Grocio es, esencialmente, como el iusnaturalismo lo había sido desde la Antigüedad, un llamado a la razón humana. El Derecho Internacional no constituye tan solo un nuevo humanitarismo, sino que representa también un sentido de términos nuevos en las relaciones de los Estados. Ya Grocio no puede hacer un llamado a la unidad con la base de una argumentación teológica que en parte hubiera sido repudiada, en parte incomprendida en su tiempo; el nuevo esquema de unidad debe colocarse, para ser efectivo, al margen de la concepción teológica de las cosas —sin que por ello deba necesariamente rechazar esta concepción— y encontrar su base en la razón humana desde <sup>1031</sup>. El nuevo sistema no puede ya ser aceptado dogmáticamente; debe ser “demostrado” racionalmente; en este respecto, Grocio sirve de lazo de unión entre el mundo

<sup>1027</sup> Cf. J. Brown Scott, *The Catholic Conception of International Law* (Washington, 1934); Vitoria, *De Indis*.

<sup>1028</sup> Scott, *op. cit.*, 75.

<sup>1029</sup> *De Potestate Civili*, c. 21.

<sup>1030</sup> *The Political Aspects of St. Augustine's City of God* (400), 104.

<sup>1031</sup> Cf. H. Laski, *El Liberalismo Europeo* (644), 68.

medieval y el moderno al acudir a la ciencia moderna y no a la vieja teología para la justificación de su sistema, basando su obligatoriedad en el instinto social del hombre, cuyos actos son guiados por el derecho natural, que para Grocio constituye, en lo que respecta a su sistema, la ley de la razón.

3. EL DERECHO INTERNACIONAL, en tanto que realización de la idea de comunidad internacional, viene en la práctica a tener en parte la función que en la Edad Media competió al Imperio. La existencia del Estado soberano, sin embargo, ofrece una barrera infranqueable para la completa felicidad de esta idea, y el Derecho Internacional, como factor unificador, es teórica y prácticamente menos efectivo que la medieval idea de Imperio. El Derecho Internacional pretende regir solo a una comunidad internacional, a un conjunto de Estados separados e independientes, y no ya a un solo Estado universal; esta limitación es ya aceptada por Suárez, quien afirma que el poder natural para hacer leyes que reside en la humanidad, no requiere paralelamente la existencia de una sola comunidad política que la abarque toda en un solo estado universal <sup>1032</sup>. Debido a que el Derecho Internacional supone forzosamente la existencia de Estados soberanos, aun cuando esta ciencia viene a ser en muchos aspectos la continuación del universalismo medieval, estrictamente hablando su existencia en el Medioevo hubiese sido básicamente incompatible con las ideas directrices del pensamiento político: el Derecho Internacional reconoce una realidad de división cuya noción misma es repulsiva para la concepción del mundo medieval <sup>1033</sup>.

Pero si bien por un lado el Derecho Internacional fué y sigue siendo incapaz de restaurar la idea de la unidad jurídica del género humano en un terreno efectivo, la Reforma protestante que fué el último y más decisivo golpe a esa misma unidad, vino a crear las condiciones que hicieron necesaria la existencia de ese mismo derecho de naciones. El auge del Protestantismo es la condición previa a la fundación del Derecho Internacional como cuerpo de doctrina que regula las relaciones entre Estados, separados entre sí por su soberanía y por disensiones religiosas <sup>1034</sup>. En caso de conflicto entre naciones la autoridad papal ya no podía obligar a los Estados protestantes a la aceptación de su arbitraje; se tenía que encontrar un cuerpo de leyes, secular en sus sanciones, que obligara por igual a hombres de creencias diversas; la Cristiandad Medieval, fragmentada por la Reforma viene a ser reconstruída en cierta medida por el derecho de naciones al crear este la

<sup>1032</sup> Cf. E. Nys, en su Introducción a la edición del *De Iudis* de Vitoria (1917), 11.

<sup>1033</sup> Cf. *ante*, capítulo XXVII, c. 1.

<sup>1034</sup> Figgis, *op. cit.*, 17.

noción de una comunidad internacional; y esta misma Cristiandad medieval, en su sentido de universalidad, viene a ser aumentada, al incluirse en la nueva comunidad, pueblos y naciones cuya existencia acababa de ser conocida al levantarse el velo de los descubrimiento geográficos. En muchos sentidos, el Derecho Internacional es la continuación directa del Medioevo, pero en otros representa una innovación, una reconciliación entre el mundo que se va y el que llega. El derecho de las naciones, anteriormente limitado a la Cristiandad, se ha convertido en un Derecho Internacional en su sentido más amplio, el cual sin haber perdido su carácter cristiano iusnaturalista, ha tomado un tinte laico y, con el transcurso del tiempo, ha aumentado su contenido para resolver nuevas situaciones, usando explícitamente —y definiendo en cada caso concreto— lo que potencialmente siempre ha poseído. Como James Brown Scott lo ha sintetizado tan elocuentemente, esta nueva y más generosa disciplina, este Derecho Internacional se convierte en ciencia —una ciencia moral— con Vitoria, adquiere su contenido filosófico de Francisco Suárez y su forma literaria de Hugo Grocio <sup>1035</sup>.

De esta manera, la idea romana y medieval de una monarquía universal, la idea medieval de una *Respublica Christiana* es sustituida por la idea de una comunidad universal, una *societas gentium* ligada entre sí por los lazos del derecho natural. El derecho natural que rige soberano en la Edad Media a través de las múltiples instituciones del período que encuentran en él su sustento <sup>1036</sup>, y que constituye también el meollo del Derecho Internacional moderno, viene a ser el lazo de unión entre las dos épocas; en la primera, sin embargo, este derecho natural es impoluto, soberano, superior a los "estados" que en él moldean sus instituciones y su actividad; en la segunda, el derecho natural, sin renunciar a su pretensión universal de validez moral, encuentra su aplicación limitada por la soberana voluntad de cada uno de los Estados cuya conducta externa pretende regular.

<sup>1035</sup> *Op. cit.*, (1027), p. 60.

<sup>1036</sup> *Cf. ante*, capítulo VI, especialmente c. 1.

## CAPÍTULO XXXI

### *LAS BASES DE UN NUEVO DERECHO INTERNACIONAL COMO DERECHO SUPRA-ESTATAL*

1. El Derecho Internacional de hoy como *voluntad* y no como *deber*. 2. La raíz nacionalista-voluntarista del Derecho Internacional. 3. Una soberanía judicial supra-estatal como base de un nuevo Derecho Internacional.

1. LA DESINTEGRACIÓN del orden estático del universalismo medieval dejó a sus elementos componentes —distinguidos ahora como Estados soberanos— con el problema de encontrar un nuevo lazo de unión que les permitiera una convivencia pacífica; este lazo de unión que, como se ha visto, viene a tratar de continuar el universalismo medieval <sup>1037</sup> fué creado paulatinamente en los siglos XVI y XVII con el nombre de Derecho Internacional. Pero este nuevo cuerpo de leyes, forzado por las circunstancias históricas de su tiempo a reconocer su origen en la voluntad soberana de los Estados individuales —y no ya en un ordenamiento natural y superior, como hubiese sido el caso dentro del mundo medieval— no puede reivindicar para sus normas una validez objetiva y general, sino que subordina siempre la positividad de las mismas a la expresión de acatamiento de cada uno de los Estados con cuya concurrencia su creación ha sido posible. En otras palabras, el Derecho Internacional de los siglos XVI y XVII —así como también el de hoy día— tiene por base una concepción del *derecho como voluntad* y no del *derecho como derecho*, válido por sí mismo, como imperó en el Medioevo; la diferencia, pues, que separa al nuevo Derecho Internacional del universalismo de la Edad Media, es la que distingue a un derecho como producto de convención de un derecho como encarnación de los principios in-

---

<sup>1037</sup> Cf. *ante*, capítulo XXX.

mutables de la naturaleza. En realidad, y desde este punto de vista, el universalismo unitario del Medioevo fué reemplazado por un nuevo pluralismo.

Correspondientemente, cualquier obligación existente bajo la sanción del Derecho Internacional debe, para tener validez, haberse originado en la voluntad libre y soberanamente expresada del Estado en cuyo caso ha de aplicarse; en la Edad Media las obligaciones creadas por el orden jurídico, existen independientemente y aun por encima de la voluntad del "estado", y lo que es aún más: la voluntad del "estado" particular no existe sino en tanto que coincide con la voluntad del orden natural <sup>1038</sup>. En la comunidad moderna de Estados, por el contrario y como Pufendorf lo ha expresado, el derecho es creado sólo mediante la concurrencia de las voluntades y poderes de los individuos (o de los Estados individuales), mediante la firma de convenios sin los cuales ninguna obligación de unos respecto de otros es comprensible <sup>1039</sup>.

Esta indispensable concurrencia de voluntades para la creación de un orden jurídico armonioso, sin coacción exterior que lo establezca y lo haga permanentemente obligatorio, es en estricta teoría, poco más que una caricatura del universalismo del Medioevo; ya que no hay una norma superior que force a la voluntad estatal a entrar en un convenio o una vez en él, a permanecer dentro, la vida del Derecho Internacional es esencialmente precaria, dependiendo del voluntarismo de las unidades que concurren a su formación. Los Estados soberanos, en tanto que soberanos, no pueden crear una comunidad jurídica universal de validez objetiva y superior como en teoría es estrictamente necesario, sino a lo sumo un sistema político de Estados, cuya situación es condicionada eternamente por la voluntad de sus componentes. La voluntad de estos componentes es, por otra parte, determinada por las circunstancias políticas, las cuales se traducen, en última instancia, no tanto en la creación de un orden universal y estable, cuanto en la creación de equilibrios y contraequilibrios, de alianzas y contra-alianzas cuyo fin es garantizar o mejorar los intereses individuales del Estado y no la mejor vigencia de un orden normativo natural. La historia moderna del mundo en general, y de Europa en particular, presenta una serie interminable de esfuerzos —casi siempre frustrados— para lograr este equilibrio internacional. El dogma moderno de que todos los Estados son iguales y soberanos —sin ningún lazo de unión desde el fracaso del Sacro Imperio y de la Iglesia Universal <sup>1040</sup>— destruye toda posible validez de un universa-

<sup>1038</sup> Cf. *ante*, capítulo XIV, especialmente c. 1: "Estado y sistema político" y c. 2: "El 'estado' medieval".

<sup>1039</sup> *De iure naturae et gentium*, VII, 2, vi.

<sup>1040</sup> Cf. J. N. Figgis, *From Gerson to Grotius* (114), 123.

lismo, tal y como éste fué entendido en el Medioevo, y deja en su lugar al perenne problema del inestable equilibrio internacional <sup>1041</sup>.

2. LA ANTERIOR DESINTEGRACIÓN y la esencial incoherencia que radica en el Derecho Internacional de nuestros días encuentra sus raíces, como se ha visto, en múltiples fenómenos, de los cuales la Reforma protestante es uno de los más importantes; pero es quizá el espíritu nacionalista —en parte también azuzado por la Reforma— el más determinante y radical de entre ellos. Soberanía estatal impoluta no es en última instancia sino una forma difusa y estereotipada de egoísmo individual proyectado en su rededor <sup>1042</sup> y unido a otros egoísmos gracias a las abstracciones creadas por el nacionalismo, ésa secularización del espíritu religioso del Medioevo <sup>1043</sup>.

El espíritu nacionalista, que ha alcanzado sus más altos vuelos gracias a la disrupción del orden medieval, es uno de los fenómenos más peculiares a la mente moderna; es una creación —en gran parte artificial, como modernos tratadistas lo han afirmado— en cuya composición han entrado diversos factores a través de un proceso lento al principio, pero rápidamente acelerado al disolverse la Cristiandad medieval. Constituyendo originariamente un sentimiento abstracto de fraternidad, peculiar de un grupo que posee características comunes, el nacionalismo acabó por localizarse en los tiempos modernos en un territorio y en un Estado definidos, en cuya creación estuvo activamente presente. El territorio nacional en el cual se aloja hoy día un nacionalismo determinado, es conceptualmente incomprensible para la mente medieval. El amor nacionalista que abarca a todo el territorio del Estado es solo el resultado de un proceso largo y difícil, producto artificial de un desenvolvimiento histórico e intelectual, y no natural; "naturalmente", el "territorio" que un hombre ama es el de su lar nativo, el de su ciudad; a lo sumo el de su comarca, dice Hans Kohn <sup>1044</sup>.

El nacionalismo, afirma la más alta autoridad contemporánea en la

<sup>1041</sup> Este problema del "equilibrio" no sólo es característico de la historia política de Europa, sino que ha sido legado por ésta a los otros continentes; en el siglo XVIII, Carlos III de España se refirió ya al "equilibrio americano", al argüir que la desaparición del Imperio francés en el Nuevo Mundo amenaza con destruir el equilibrio entre españoles y anglo-sajones. (V. Rodríguez Casado, "Política exterior de Carlos III en torno al problema Indiano", en: *Revista de Indias*, V, 16 (1944), 236).

<sup>1042</sup> Erasmo, al delinear el ideal de la *tranquillitas orbi Christiani*, rechaza al nacionalismo como a una forma de egoísmo y de amor propio.

<sup>1043</sup> Cf. *ante*, capítulo XXV, especialmente cc. 4 y 5.

<sup>1044</sup> *The Idea of Nationalism* (1884), 8.

materia, es un sentimiento abstracto <sup>1045</sup>, un estado mental <sup>1046</sup> que ha sido elevado a categoría absoluta con la ayuda de dos ficciones: la comunidad de sangre —que estrictamente hablando no se da en ningún grupo humano numeroso, mucho menos en un Estado— y un espíritu nacional o público, un *Volksgeist*, como fuente de la nacionalidad misma y de todas sus manifestaciones <sup>1047</sup>. La génesis del moderno nacionalismo no es otra que la fusión de un cierto estado mental con una forma política concreta, en nuestros tiempos, el Estado moderno y soberano <sup>1048</sup>; uno de los elementos distintivos de la nacionalidad en nuestros días es el goce en común, por parte del grupo nacional, de un territorio propio.

La exaltación del sentimiento anterior, que vino en los siglos XVI y XVII a contribuir poderosamente al aislamiento jurídico de los Estados al considerarse, con una base nacionalista (y religiosa) distintos los unos de los otros, no sólo frustra la idea de una comunidad jurídica universal, sino que, llevada a su extremo, constituye un positivo peligro para el bienestar humano. La nacionalidad, que solo es un fragmento de la humanidad, ha sido revestida de caracteres universales por los movimientos fascistas del presente siglo; el fascismo (en sus diversas formas) ha empujado al nacionalismo hasta sus límites extremos, a un nacionalismo nacional como lo llama Kohn, en el cual el individuo al igual que la humanidad —los dos verdaderos universalismos— desaparecen, y su lugar ha sido usurpado por la nacionalidad, la cual aparece como el núcleo y como el todo del sistema político <sup>1049</sup>. Hemos sido testigos de la conversión de un nacionalismo álgido, mediante el imbuimiento de una idea mesiánica, el nazismo, en un verdadero imperialismo sin límites, y en un arma destructora de la humanidad. Si en la Antigüedad Aristóteles concibió al Estado como a una comunidad perfecta e independiente, es cierto también que dentro de las magnitudes griegas, el Estagirita tenía en mente una comunidad de, a lo sumo, diez mil almas <sup>1050</sup>. El Estado moderno, tal y como hoy lo conocemos debe trazar su descendencia más bien de los imperios bárbaros que para Aristóteles no eran Estados, como si lo era la polis griega <sup>1051</sup>.

<sup>1045</sup> Hans Kohn, *loc. cit.*

<sup>1046</sup> *Op. cit.*, 12, citando a W. B. Pillsbury, *The Psychology of Nationality and Internationalism* (N. Y. 1919), 5. La única manera de averiguar a que nación pertenece un individuo, es preguntársela (Pillsbury, 267).

<sup>1047</sup> *Op. cit.*, 13.

<sup>1048</sup> *Op. cit.*, 19.

<sup>1049</sup> *Op. cit.*, 20.

<sup>1050</sup> *Politica*, VII, 4.

<sup>1051</sup> *Ética*, IX, 10, iii; cf. *Politica*, VII, 4.

Al estudiar de cerca y con gran acuciosidad el espíritu nacionalista, Robert Michels llega a la conclusión, que yo acepto, de que la nacionalidad puede ser reducida a un solo elemento: la voluntad <sup>1052</sup>, una voluntad de pertenecer a un grupo determinado, con el cual se sientan afinidades de raza, lengua, religión o ideas políticas, y en adición, una voluntad del grupo entero en permanecer unido. Este *vouloir vivre collectif* que crea al espíritu nacional <sup>1053</sup> necesita también de medios concretos que garanticen su existencia, necesita de un marco territorial y de una soberanía que lo proteja y a su vez lo separe de otras comunidades semejantes; en otras palabras, el espíritu nacionalista requiere de un *pouvoir vivre collectif* que el Estado moderno viene a garantizar ampliamente. La secuela, en lo que respecta al Derecho Internacional es perfecta, ya que ambos, orden jurídico internacional y Estado soberano se originan en la misma fuente: la voluntad; la comunidad nacional *desea* expresarse jurídicamente en la formación de un Estado, y es la voluntad del Estado también la que le impele a someterse a las regulaciones del Derecho Internacional.

La razón de porqué las relaciones entre los Estados se regulan contemporáneamente en la forma y en la medida en que éstos así lo desean, y no como un acatamiento a un orden normativo superior, como debiera ser, debe encontrarse en el hecho de que no es el derecho natural quien rige normativamente la vida del Estado dentro de la comunidad internacional, sino un concepto más estrecho y egoísta, al cual hasta el presente no se le ha encontrado barreras jurídicas: el interés nacional. Este interés particular, que es la norma suprema en la vida internacional de cualquier Estado contemporáneo, se nutre en las fuentes del nacionalismo, se reviste de motivos económicos, sociales y políticos, y adquiere interna y externamente la forma de valor inconmesurable, al que se la ha dado el nombre de patriotismo. El patriotismo como sentimiento, cuyo origen es desde luego muy complejo, es el aspecto militante y ofensivo del espíritu nacionalista. El nacionalismo, ha dicho Hayes, es un complejo de nacionalidad, de Estado nacional y de patriotismo nacional; cada uno de estos elementos no es en sí ni bueno ni malo; cada uno de ellos puede ser útil o nocivo, según se le emplee <sup>1054</sup>, pero la unión de los tres resulta en la formación de una coraza nacionalista que protege a la comunidad en que se da, a la cual concibe como la última y mejor de todas las razones <sup>1055</sup>; y mas que protegerla, la separa de la co-

<sup>1052</sup> Notes sur les moyens de constater la nationalité (La Haya, 1917), 1.

<sup>1053</sup> B. Lavergne, *Le Principe de la Nationalité et les Guerres* (Paris, 1921), 29.

<sup>1054</sup> Carlton J. H. Hayes, *Essays on Nationalism* (N. York 1926), 258.

<sup>1055</sup> Esta idea se encuentra inmejorablemente expresada en la frase: "¡Mi país primero, con razón o sin ella!"

munidad más amplia del género humano a la que en realidad pertenece, lo cual constituye uno de los males fundamentales de nuestra actual organización internacional. Mientras que exista un obstáculo tan definido e invencible como lo es el nacionalismo, las barreras que separan Estado de Estado no podrán ser franqueadas y toda cooperación internacional será meramente formal.

El Estado nacional de hoy día es, desde el punto de vista del derecho, una ficción jurídica, no una institución de derecho natural. Desde el punto de vista sociológico e histórico, el Estado es un fenómeno cultural de carácter perfectamente transitorio y removible en tanto que se le encuentre un mejor sustituto. El pecado de los últimos cuatrocientos años de historia política del género humano es haberle dado al Estado —que no debe ser, estrictamente hablando, sino un expediente político y social de carácter provisional— un valor absoluto y universal que ha ahogado los verdaderos valores absolutos y universales, los derechos humanos; la tarea del Estado debe ser precisamente la de amparar y hacer avanzar esos derechos humanos mediante la creación de una noción más laxa de soberanía estatal, interna y externa. Esta soberanía, tal como hoy se concibe, amenaza con despojar al hombre de sus más sagrados derechos; externamente, impide la reunión del género humano en una sola comunidad universal, para la cual su naturaleza propia lo ha claramente destinado.

3. LA DISOLUCIÓN DEL orden medieval de las cosas, apresurado por el fracaso de la idea del Imperio, y terminado con la Reforma protestante, dejó a sus elementos formativos en libertad de encontrar un nuevo medio de unión internacional; el derecho de gentes surgió entonces como la mejor promesa para la restauración de la unidad del linaje humano, como un póstumo legado del Medievo a los tiempos modernos. Pero la eficacia de este Derecho Internacional fué duramente coartada por las concepciones triunfantes del Estado soberano y nacionalista, cuya vigencia significó y significó el triunfo de la división sobre el espíritu de unidad y cooperación. La "nación" ocupó en la mente de los hombres, a partir del siglo XVI, el lugar que antaño disfrutara el concepto más amplio y generoso de la "humanidad". El espíritu nacionalista que, como hemos visto, es una creación puramente humana, básicamente irreal y fácilmente deleznable, representa en los tiempos modernos —especialmente a través del Estado soberano, su creación— un espíritu particularista de división que debe de ser suprimido si ha de lograrse una verdadera unión beneficiosa para el género humano. Para el éxito de toda vida internacional, en el futuro, la libertad individual del hombre, coartada por las anteriores ficciones, debe ser organizada sobre una ba-

se supranacional, y el derecho que regule esa vida debe ser un derecho supraestatal. Si las lecciones del pasado y del presente no han de desaprovecharse, este proceso que conduce a la unidad a través de episodios de miseria, destrucción y guerra, debe ser alentado; este proceso debe ser llevado al éxito completo mediante la remoción del obstáculo supremo que impide la unidad jurídica del género humano: la soberanía estatal. Hace doscientos años ya, Kant afirmaba la necesidad que las naciones tienen de rendir esta "libertad brutal" que las separa entre sí a fin de lograr la paz y la concordia en una constitución universal de derecho natural que sea una entidad cívica para todas ellas <sup>1056</sup>.

Una vez que haya sido aceptada sin reservas la noción de la existencia de un orden jurídico universal, normativo, objetivo, con validez propia, y basado en los eternos postulados del derecho natural, los Estados solo podrán ser concebidos como corporaciones parciales dentro de una más amplia comunidad, y los ordenes jurídicos estatales solo tendrán validez como ordenes parciales sometidos al orden universal, al derecho supraestatal del futuro; con ello, será una realidad la visión agustiniana de un mundo formado por Estados iguales entre sí viviendo en armonía conforme a una regulación superior, objetiva y justa.

El Derecho Internacional del futuro no debe ser un derecho *entre* los Estados, con lo cual queda automáticamente sujeto a enormes limitaciones, sino un derecho *sobre* los Estados, coordinando, pero autoritativamente, la vida de todos ellos, y determinando la validez de los ordenamientos jurídicos que regulan la vida interna de cada uno de ellos.

En la Edad Media, como se ha visto, la característica fundamental del "estado" —el cual solo existía en tanto reflejara el ordenamiento natural— era la de administrar la justicia <sup>1057</sup>, la de aplicar leyes preexistentes en la naturaleza y de la cual derivaba su propia autoridad; al lado de esta suzeranía judicial del "estado" medieval, encontramos que la característica distintiva del Estado moderno es el hacer leyes, el *leges condere*, esto es, una soberanía legislativa <sup>1058</sup>. Ya que la acción legislativa tiene por corolario a la acción judicial, es bien posible aprovechar las lecciones del pensamiento político medieval para combinar ambas tareas —en realidad complementarias— de tal manera que hagan armonizar los sistemas jurídicos estatales con un orden jurídico universal, en una división de funciones.

<sup>1056</sup> En: *Ideen zur einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht* (1784), c. 7.

<sup>1057</sup> Cf. *ante*, capítulo XIV, especialmente c. 1: "Estado y sistema político" y "El 'estado' medieval".

<sup>1058</sup> *Loc. cit.*, c. 3: "El Estado moderno".

Viejas rutas marcan rumbos nuevos; lo anterior puede lograrse mediante la aceptación de los siguientes preceptos: el Primer Estado es el universo, gobernado por la Providencia Divina, conforme a los postulados del derecho natural; en él se encuentran comprendidos todos los Estados, que no son sino una porción de la unidad total. La expresión y manifestación de supremacía de los intereses superiores de aquel Primer Estado, que no es otro que la comunidad humana, la *Respublica Christiana* del Medioevo, debe alcanzarse mediante el repudio de la soberanía estatal, y la aceptación —que bien puede formar el primer artículo de todas las constituciones locales— de una supremacía del Derecho Internacional, considerado así como un verdadero derecho supraestatal. Este nuevo Derecho Internacional tendrá como función la de juzgar, conforme a postulados eternos, las disputas entre las naciones, y en general contribuirá a cimentar la concordia y la paz internacionales. Bajo esta *soberanía judicial* del Derecho Internacional, la función de cada ordenamiento particular en los Estados será la de *legislar*, creando leyes que normen la vida interna de los miembros de cada uno de ellos, leyes que en caso alguno pueden contradecir o violar los preceptos universales que harán posible la convivencia humana en el universo; el Estado ejerce así, una *suzeranía legislativa* dentro de su particularidad esfera de jurisdicción; pero sujeta aquéllas de sus normas que afecten a las relaciones internacionales a la revisión de la soberanía judicial del Derecho Internacional.

De esta manera, no es necesario, aun cuando lo afirme Laski <sup>1059</sup> la resurrección de la *plenitudo potestatis* papal ni la de la *auctoritas imperial* <sup>1060</sup> para la realización de un mundo uno; y con ello se alcanzará uno de los ideales más elevados de la historia: la obtención de una paz y concordia universales, "el mejor de los medios ordenados a nuestra felicidad" <sup>1061</sup> mediante la unión de este linaje calificado por San Agustín de ser el más desavenido por sus vicios, pero el más sociable por naturaleza: el linaje humano <sup>1062</sup>.

<sup>1059</sup> *Studies in the Problem of Sovereignty* (Londres, 1917), 2.

<sup>1060</sup> Cf. *ante*, capítulo XIII: "*Auctoritas imperial* y *Plenitudo potestatis* papal, únicas formas medievales de soberanía".

<sup>1061</sup> Dante, *De Monarchia*, I, 5.

<sup>1062</sup> *De civ. Dei*, XII, 27, 1: "Nihil enim est quam hoc genus tam discordiosum vitio, tam sociale natura".

## GLOSSARIUM

En el presente ensayo se ha dado un valor y sentido determinado —por razones de análisis y nitidez— a ciertos términos que a continuación se listan:

### 1. Soberanía, supremacía, suzeranía, suzeranía y alta suzeranía.

Genéricamente, todos ellos son:

Potestades

*Soberanía-Potestas* completa en sí misma, que no necesita referirse a ninguna *potestas* superior: derecho natural en la Edad Media, soberanía estatal en la Edad Moderna.

*Supremacia*. *Potestas* que da jurisdicción a otra *potestas* inferior, pero que admite otra *potestas* encima. Típicamente feudal.

<p><i>Suzeranía</i> (<i>suzeranía</i> subrayada sólo cuando es usada <i>lato sensu</i>).</p>	}	<p>strictu sensu: <i>supremacia</i> mediata feudal</p> <p><i>lato sensu</i>: <i>supremacia</i> feudal en una esfera amplia, por ejemplo en un reino.</p>
--	---	--

*Altas suzeranías*: *auctoritas* imperial y *plenitudo potestatis* papal. *Suzeranías* ecuménicas: la *auctoritas* imperial es semi-feudal; la *plenitudo potestatis*, aunque no de origen feudal, se aplica a menudo a relaciones de tipo feudal. La única *potestas* que ambas aceptan como superior (con la excepción de ciertos canonistas radicales, en el caso de la autoridad pontificia) es la *ordinatio naturalis*.

### 2. *Confusio* y confusión. En referencia con las relaciones entre la esfera temporal y la espiritual; véase la nota 314.

### 3. Estado, estado y "estado".

**Estado:** el Estado soberano moderno, que posee una validez universal y objetiva.

**estado:** la esfera de lo temporal en contraposición a la esfera de lo espiritual dentro de la corriente ortodoxa del pensamiento gelasiano.

**"estado":** el "estado" mediéval que no reúne los atributos que hoy son asociados con el Estado moderno, colocado bajo la soberanía del derecho natural, y cuya validez depende de la manera en que se identifique y realice en la práctica los postulados naturales.

### 4. Cuando se usa la voz derecho, sin ningún adjetivo, entiéndase el derecho natural.

## INDICE ONOMASTICO

— A —

Abelardo, Pedro, 9, 190, 273, 258 ss.  
 Adán, 108, 157, 260  
 Adriano IV, (Papa), 62, 101  
 Agustín, San, 4, 6, 9, 92, 100, 103, 106, capítulos X y XI, 124, 125, 127, 135, 149, 155, 216, 260, 263, 298. Cf. "agustinismo político"  
 Agustín, Triunfo de Ancona, 81, 91, 129, 140, 144, 148  
 "agustinismo político", 102, 112-113, capítulo XI, 125, 129 s., 134 s., 158, 164, 172  
 Alano, (canonista), 182  
 Albigenses, 194  
 Alcuino, 90, 227, 255  
 Alejandro VI, (Papa), 228  
 Alfonso X de Castilla y León, 185  
 Aliaco, Petrus, (Pierre d'Ailly), 195  
 Altusio, 268, 272  
 Alvaro, Pelayo, 78, 91, 140, 144 s.  
 Ambrosiasta, 96, 210  
 Andrés de Isernia, 122, 146, 185  
 "Anónimo anglo-normando" (Anónimo de York), 7, 96, 105, 121, 210, 215  
*Archon et Politis*, 272  
 Aristóteles (y el aristotelismo medieval), 5, 19, 84, 89, 110, capítulo XVI, 172, 176 s., 212, 254, 273, 280 s., 294  
 Arnoldo de Brescia, 268  
 Asias de Jerusalén, 124, 232  
*Auctoritas* imperial, 3, 5, 35, 69, capítulo XIII, 177, 187, 189, 287, 298 s.  
 Azo (jurista), 79

— B —

Bartolo de Sassoferrato, 23, 34, 38, 79, 104, 186-187, 188  
 Beaumanoir, 44  
 Belarmino, San Roberto, 145, 200, 262  
 Bizantinismo, 202, 210  
 Bluntschli, 283  
 Bocaccio, 244  
 Bodino, 73 s., 84 s., 152, 169, 187 s., 223, 245 s., 271-274, 278 s., 281, 284  
 Bonifacio VIII, (Papa), 33, 59, 81, 131, 133, 143, 164, 166 s., 182 s., 210 s., 231  
 Bossuet, 276, 279  
 Bula de Oro, 34, 137, 189  
 Búlgaro, (jurista), 37  
 Burguesía: cf. Capitalismo.

— C —

Calvino, 195, 200, 215, 219 s., 244, 252, 261 Cf. Puritanos  
 Canarias, Principado de, 66  
 Capetos, 69, 180  
 "capital", 48  
 Capitalismo, 8, 9, 237-239, capítulo XXVI, 260  
*Capitular de Villis*, 226  
 Carlomagno, 4, 27, 36, 39, 47, 63, 93, 99, 102, 105, 106, 110, 112, 118 s., 162 s., 168, 180, 191, 226 s., 240  
 Carlos el Calvo, 36, 66  
 Carlos IV, (Emperador), 38  
 Carlos V, (Emperador), 33, 214  
 Castilla, 64, 185, 228

Catullo, 96, 116, 210  
 Celso, 228  
*Cencius Camerarius*, 52  
 Cesaropapismo, 99, 130, 210  
 "ciclo cerrado" de economía, 227 s.  
 Cino da Pistoia, 182  
*Clericis laicos*, 166  
 Cola di Rienzo, 268  
 Conciliar, Movimiento, 146, 242  
 Conrado II, (Emperador), 29, 32  
 Consagración de reyes, 118  
 Constantino el Grande, 37, 90, 100, 123,  
 134, 201 ss., 205 ss.  
*Corpus iuris civilis*, 37  
*Cuius regio eius religio*, 7, 212, 216-217  
 Christomimesis, 201-209

—D—

Dante Alighieri, 5, 9, 22, 70, 80, 110,  
 121, 157 s., 162, 165 s., 169, 174,  
 187, 230, 258 ss.  
 David: cf. *Regnum Davidicum*.  
*Denarius sancti Petri*, 52, 53, 55, 63  
 Derecho canónico, 161, 227, 257  
 Derecho divino de los reyes, 10, 217 ss.,  
 220, 272, 277  
 Derecho natural, 3, 10, 40, 68, capítu-  
 lo VI, 78, 81, 82, 148, 151, capítulos  
 XV y XX, 273, 282 s., 285, 287 s.,  
 290, 291, 296  
 Derecho romano, 34, 36, 46, 161, 164,  
 185 s., 227  
*Dictatus Papae*, 98, 102, 133, 207  
 Diocleciano, 203 ss.  
 Dionisio el Areopagita, Pseudo, 108, 257  
*Disputatio inter clericum et militem*, 162,  
 181, 211  
*Dominatus*, 204  
*Dominium*, 3, 35, 41 s., 44, 47, 57, 58,  
 143, 165, 186, 261  
 "Donación de Constantino", 58, 61  
*Droit des Magistrats*, 272  
 Dubois, Pierre, 162, 165, 168 s., 182  
 Durand, Guillermo, 79 ss., 134, 140,  
 142, 182, 184

Egidio Romano, 140, 143 s., 280  
 Engelberto de Admont, 91, 111, 287  
 Enrique IV (Emperador), 59, 101, 103,  
 105, 126 s., 133, 136  
 Enrique VI (Emperador), 29, 30, 39  
 Enrique VII (Emperador), 187  
 Enrique VIII de Inglaterra, 66, 184,  
 218  
 Enrique de Cremona, 133, 140  
 Erasmo, 263-264  
 Erastianismo, capítulo XXI  
 Escolasticismo, 25, 231, 282  
 Estado, esfera del, 10, 90, 93, 95, 113,  
 121, 122, 129, 300  
 "Estado" medieval, 10, 11, 40, 44, 70-  
 72, 78, 86, 92, 93, 112, 124, 134, 148,  
 capítulos XIV y XVI, 172, 201, 232,  
 239, 253, 269, 275, 276, 279, 281 ss.,  
 292, 297, 300  
 Estado moderno, 9, 10 s., 18, 23 s., 40,  
 41, 44, 49, 70, 85, 108, 148, capítu-  
 los XIV y XV, 169, capítulos XVII  
 y XVIII, 195, capítulo XXII, 233,  
 239, 250, 253, 262, 267-275, capítu-  
 lo XXIX, 288 ss., capítulo XXXI, 300  
 Esteban de Tournai (canonista), 97,  
 146  
*Établissements de Saint Louis*, 124, 181  
 Eusebio, 90

—F—

Federico Barbarroja, 29, 32, 37, 39, 66,  
 80, 101, 135  
 Federico II (Emperador), 28, 32, 37,  
 39, 66, 73, 81, 83, 105, 121, 123 s.,  
 141, 167, 188, 224  
 Federico III (Emperador), 33, 66  
 Felipe el Hermoso, de Francia, 73, 164,  
 181 ss., 188, 210 s.  
 Feudalismo, 35 ss., 39, 41, 42 s., 50, 55,  
 138, 225 ss., 230, 232  
 Fortescue, 45, 232  
 Francia, 30, 68, 94, 162 s., 165, 177,  
 179 ss., 199, 244 s., 271, 279

Franciscanos espirituales, 194  
Frontera, 3, 9, 23, 271

—G—

Gardner, Thomas, 279  
Gelasianismo, 4, capítulo VIII, 92, 97,  
98, 100, 107, 115 ss., 130, 134, 144,  
155 s., 158, 263  
Gentile, Alberico, 187, 287  
Gerson, Jean, 195  
Graffius (jurista), 227  
Gregorio el Grande, 20, 116 s., 118, 209  
Gregorio IV (Papa), 102, 120  
Gregorio VII (Papa), 28, 48, 51, 53,  
58, 59-60, 61, 63, 80, 97, 98, 102,  
126 s., 133, 136, 139, 170  
Gregorio IX (Papa), 13s., 134  
Griffiander (jurista), 227  
Grocio, 67, 110, 198, 200, 228, 274,  
281 s., 284-288, 290  
Guillermo de Occam, 6, 74, 136, 139,  
171, 176 s., 194, 280  
Guillermo Wadford, 56

—H—

Hapsburgos, 24, 247  
Hegel, 74  
Henoteísmo, 203  
Hildegarda de Bingen, Santa, 167  
Hobbes, 215, 220, 248, 274  
Honorio III (Papa), 62  
Hooker, 215, 247  
*Hostiensis*, 81, 102, 128, 134  
Hotman, Cornelio, 272  
Hugolino (jurista), 37  
Hugucio (canonista), 97  
Hus, Juan, 6, 195

—I—

Iglesia Anglicana, 220, 247  
Iglesia Bizantina, 201 Cf. Bizantinismo.  
Iglesia Galicana, 214  
Ilustración, 24, 39  
*Immortale Dei* (Encíclica), 166  
Inocencio III (Papa), 3, 6, 53, 61, 66,

97, 102, 103-104, 124, 127 s., 134,  
136, 139, 141, 165, 170, 182, 218,  
220, 262  
Inocencio IV (Papa), 58, 64, 81, 83,  
104, 128, 132, 134 s., 139 s., 141 s.,  
144, 262  
Investiduras, querrela de las, 39, 97, 98,  
101, 105, 111, 125 ss.  
Isidoro de Sevilla, 76, 118  
*Ius dicere*, 4, 78  
*Ius gentium*, 273, 287

—J—

Jacobo de Viterbo, 78, 82, 91, 140, 144  
Joaquín de Flora, 194  
*Justice et Piet*, 181  
Juan XXII (Papa), 63, 103, 136, 170  
Juan de Salisbury, 17, 145, 260  
Juan de Paris, 146, 162, 165 s., 177,  
199, 280  
Justiniano, 202

—K—

Kant, 297

—L—

*Landeskirchen*, 7; capítulo XXII, 277  
*Leges condere*, 4, 78, 80, 85, 283, 297  
León III (Papa), 99, 118  
León VIII: cf. *Privilegium Leonis*.  
Leopoldo de Bebenburg, 136  
Letrán, cuarto Concilio de, 255  
Le Vayer de Boutigny, 146, 214  
*Lex Regia*, 204, 268  
*Liber Augustalis*, 124  
*Liber Censuum*, 52, 60  
*Liber de unitate ecclesie conservanda*,  
105  
*Limes*, 46  
Ludovico el Piadoso, 28, 48, 51, 120  
Luis el Bávaro (Emperador), 30, 66,  
136, 170 s., 175  
Luis XIV de Francia, 214, 279  
Lutero, Martín, 20, 195, 212, 216, 219,  
243, 277

— M —

*Maiestas* (bodiniense), 85  
Manegoldo de Lautenbach, 94, 111  
Maquiavelo, 7, 74, 152, 167, 197, 199-  
200, 244 s., 278, 283  
Mar Océano, 228 s.  
Marsilio de Padua, 6, 27, 74, 83, 84,  
90, 134, 158, 162 s., 169, 171-178,  
188, 194, 211 ss., 215, 268, 271  
Martín IV (Papa), 61  
Martín de Forano, 122, 146  
Martino (jurista), 37  
*Aferum et mistum imperium*, 186  
Mezières, Felipe de, 184  
Montaigne, 263  
Moro, Santo Tomás, 200

— N —

Nacionalismo, 9, 22, 68, 85, 190, 219,  
239, capítulo XXV, 249, 261 s., capí-  
tulo XXVIII, 284, 293-296  
*Natio*, 21  
Nicolás I (Papa), 92  
Nicolás II (Papa), 57  
Nominalismo, 172

— O —

Omni-Insular, Doctrina, 3, 62, 66  
Onofrido, 31, 146  
Optato, San, 96, 116, 202, 210  
Oresme, Nicolás, 256  
Orosio, 111  
Otón el Grande (Emperador), 27, 28,  
36, 39, 100, 101, 179 ss.  
Otón III (Emperador), 32, 65  
Otón IV (Emperador), 136, 183  
Otón de Freising, 103, 111

— P —

Pablo, San, 122, 172  
*Papa verus Imperator*, 65, 103, 133-134,  
141, 145, 185, 227  
Pascual II (Papa), 55

Pasquier, 83  
"patria", 21, 223  
Patriotismo, 247, 295  
Paulo IV (Papa), 57  
Pedro, San, 126, 129 s., 133, 262  
Pedro Craso, 105  
*Per Venerabilem* (decretal), 183  
Petrarca, 244, 259  
Pierre d'Aurillac, 182  
Pietro di Bellapertica, 30  
Platón, 254  
*plenitudo potestatis papal*, 5, 74, 134 s.,  
capítulo XIII, 156, 158, 164 ss., 171,  
183, 189, 262, 298, 299  
*politiques*, 272  
Pompeio, 228  
*Populus Romanus*, 17, 23, 32, 141  
*Praemunire*, 189  
*princeps legibus solutus*, 135, 278  
*Privilegium Leonis VIII*, 101  
Pufendorf, 292  
Puritanos, 252

— Q —

*Quaestio in utramque partem*, 146, 166

— R —

*Ratione peccati*, 129, 147  
Reforma protestante, 1, 6, 8, 24, 67,  
105, 214, 216 s., 218, 237 ss., 243,  
246 ss., 251-253, 260, 264, 268, 276-  
278, 283 s., 289, 293, 296  
*Regnum Davidicum*, 122 s.  
"Renacimiento" italiano, 244  
*renovatio imperii*, 36  
Rense, 137  
*Respublica Christiana*, 1, 3, 10, 15, 16,  
18, 25, 27, 41, 56, 67, 82, 87, 90,  
91, 95, 100, 103, 107, 112 s., 115,  
162, 164, 168, 191, 240 s., 258, 260,  
280, 286, 298  
*Rex datus*, 3, 65-66  
*Rex est Imperator in regno suo*, 6, capí-  
tulo XVIII  
*Rex Pacificus*, 122, 211

— S —

- Sacerdotium*, 5, 72, 80, 82, 86, 110, 141, 155, 164 s., 168, 170, 176, 180, 195, 201, 216, 277  
Segismundo (Emperador), 39  
Señorio medieval, 223 ss., 249 ss.  
Siervos (medievales), 234 ss.  
Siete Partidas, 124  
Silvestre II (Papa), 66  
Smith, Sir Thomas, 279  
Soberanía estatal, 3, 5, 10, 20, 32, 35, 40, capítulo IV *passim*, 69, 77, capítulo VII, 147, 152 s., 174, 183, 189, 219, 225, 239, capítulo XXVII, 261, capítulo XXVIII, 278, 284, 288 s., 292, 296 s., 299. Cf. Estado.  
Soberanía nacional, 9  
Soberanía popular, 175  
*societas gentium*, 10, 290  
*Sol invictus*, 95, 204 s., 206  
*Somnium Viridarii*, 163  
*Studium*, 168  
Suárez, 284, 287, 289 s.  
Suzeranía, 3, 35, capítulo IV *passim*, 77, capítulo VII, 298, 299  
Suzeranía (alta), 5, 43, 79, 82 s., 86, 147, 299

— T —

- Teología, capítulo XX, 257, 288-289  
*terra nullius*, 46  
Territorio, 3, 9, 23, 218, capítulo XXVIII, 293

- Tolomeo de Luca, 134, 140, 142 s., 144, 156  
Tomás de Aquino, Santo, 5, 17, 70, 71, 110, 114, 121, 147, 150, 156 ss. 164, 172, 174, 229, 280  
Torquemada, Juan de, 262  
*translatio imperii*, 36, 118, 177

— U —

- Ulpiano, 228  
*Unam Sanctam*, 131, 165 s., 211, 231  
Urbano II (Papa), 58

— V —

- Vacario (jurista), 38  
Valla, Lorenzo, 167  
Vázquez, 287  
*Vexillum sancti Petri*, 53  
Vicente de Beauvais, 132, 134, 140, 142  
Victor IV (antipapa), 101  
Vitoria, 146, 187, 197 s., 261 ss., 281 s., 284, 287 s., 290

— W —

- Waldenses, 194  
Walram de Naumburgo, 111  
Wezelino, 60  
Worms, Concordato de, 135  
Wyclif, Juan, 6, 45, 56, 110, 163, 277

— Z —

- Zwinglio, Ulrico, 212, 215, 219