

ESCRITOS SOBRE TEORÍA
POLÍTICA MEDIEVAL

Walter Ullmann

 *Euadeba*

320.01 Ullmann, Walter
ULL Escritos sobre teoría política medieval / Walter
Ullman ; compilado por Francisco Bertelloni ; traducido
por Marcelo Barbuto... [et al.]- 1ª. ed.- Buenos Aires :
Eudeba, 2003.
240 p. ; 23x16 cm.- (Filosofía política)
Traducción de: Marcelo Barbuto... [et al.]
ISBN 950-23-1249-X
I. Bertelloni, Francisco, comp. II. Barbuto, Marcelo,
tr. III. Título - 1. Política Medieval-Teoría



Eudeba

Universidad de Buenos Aires

1ª edición: marzo de 2003

© 2003

Editorial Universitaria de Buenos Aires

Sociedad de Economía Mixta

Av. Rivadavia 1571/73 (1033) Ciudad de Buenos Aires

Tel.: 4383-8025 / Fax: 4383-2202

www.eudeba.com.ar

Diseño de tapa: *Silvina Simondet*

Corrección y composición general: Eudeba

ISBN 950-23-1249-X

Impreso en la Argentina

Hecho el depósito que establece la ley 11.723



No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, electrónico, mecánico, fotocopias u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

Índice

Introducción	7
<i>Francisco Bertelloni</i>	
El significado constitucional de la política de Constantino frente al cristianismo	11
Reflexiones sobre el Imperio medieval	35
Algunas observaciones sobre la evaluación medieval del “ <i>homo naturalis</i> ” y del “ <i>christianus</i> ”	57
León I y la cuestión del primado papal.....	65
La Biblia y los principios de gobierno en la Edad Media.....	107
Algunas reflexiones sobre la oposición de Federico II al papado	147
La Bula <i>Unam sanctam</i> : visión retrospectiva y prospectiva	175
La <i>Monarchia</i> de Dante como ilustración de una <i>renovatio</i> político-religiosa	219

Introducción

Francisco Bertelloni

Walter Ullmann nació el 29 de noviembre de 1910 en la ciudad de Pulkau, Austria. Proveniente de una familia de origen judío, hizo sus primeros estudios en el *Gymnasium* de la ciudad de Horn, donde comenzó su primer contacto con el griego y el latín. Sobre el final de su estudio gimnasial, al momento de rendir su examen final de *Matura* (bachillerato) sobre Tucídides, tuvo su primera oportunidad de realizar una intensa incursión en la tradición clásica y en los estudios filológicos. Si bien algunos tempranos intereses en temas técnicos podrían haber orientado al joven Ullmann hacia los estudios de las ciencias exactas, se inscribió, sin embargo, en la Facultad de Jurisprudencia en Viena. Ello marcó definitivamente el rumbo de toda su posterior vida intelectual.

Alguna vez contó que fue el tedio de las lecciones magistrales y la carencia de posibilidades de intercambio con sus docentes lo que produjo su primera desilusión académica. Ello lo llevó a trasladarse a Innsbruck en búsqueda de nuevas perspectivas. En esa ciudad recibió en 1934, a los 24 años, el título de doctor en derecho. Ullmann siempre recordó el período de estudio en esa ciudad como el más feliz de su vida. De Innsbruck se trasladó a Korneuburg, donde permaneció durante varios años desempeñándose como funcionario de la administración judicial. En Korneuburg comenzó una nueva etapa de trabajo que definiría la orientación futura de su actividad como investigador, ya que durante ese período alternó sus ocupaciones burocráticas como funcionario judicial con largas estancias en las bibliotecas en las que

inició un apasionado estudio del derecho canónico y de los glosadores del derecho romano.

Precisamente allí pensaba escribir Ullmann su trabajo de habilitación (*Habilitationschrift*) que le permitiría acceder a la carrera docente y académica. Sin embargo el *Anschluss* de Austria a Alemania en 1938 cambió radicalmente su situación. Su origen judío convirtió su vida tranquila de funcionario y estudioso en una existencia en peligro. El consejo de muchos de sus amigos lo llevó –como a muchos otros intelectuales alemanes y austríacos– a buscar refugio en Inglaterra. Ullmann programó su traslado con sagacidad, de modo que su viaje no despertara sospechas. Adquirió un billete de ida y vuelta y abandonó Austria solamente con su equipaje de mano. El desarrollo de los acontecimientos en la Europa continental hicieron que Ullmann decidiera permanecer en Inglaterra.

Los primeros años en Inglaterra fueron difíciles. En primer lugar, a causa de su escaso dominio del idioma. De hecho, sus primeras entrevistas académicas debió mantenerlas en latín. Pudo enfrentar las dificultades para sobrevivir gracias a la ayuda y la generosidad que le brindaron sus amigos y colegas. En 1939, una escuela católica, el Ratcliffe-College, le ofrece un cargo docente. Pero debió interrumpir esa actividad a causa de la derrota de Francia que le hizo sospechar de una eventual invasión de Alemania a Inglaterra. Ullmann se presentó como soldado voluntario y fue destinado al cuerpo de ingenieros, pero luego de tres años fue eximido del servicio a causa de su salud. Ello le permitió volver a dedicarse a la enseñanza en el Ratcliffe-College.

Durante esos años de guerra Ullmann nunca abandonó el trabajo. Al contrario, a partir de 1940 comenzó una etapa de incansable publicación de artículos y libros que muestran su inagotable capacidad de trabajo. Especialmente sus escritos sobre el *ius commune* continental y sobre el *ius canonicum* ponen de manifiesto el esfuerzo realizado por Ullmann para recuperar esos estudios para la vida académica inglesa e integrarlos en un ámbito del que habían estado totalmente ausentes durante siglos. Solía decir risueñamente que, desde la prohibición sancionada por el rey inglés Enrique VIII, él había sido el primero en volver a ocuparse del derecho canónico medieval y en enseñarlo en la universidad inglesa.

En 1946 apareció su primer libro, *The Medieval Idea of Law as represented by Lucas de Penna*. El segundo libro, sobre el gran cisma de Occidente, apareció dos años después, en 1948. Con el tiempo Ullmann logró ganarse una sólida posición como historiador que comenzó como *lecturer* en la

Universidad de Leeds. Su renombre en los círculos académicos era cada vez mayor. A partir de ese año y, en especial después de haber sido invitado a exponer en Cambridge sobre *Medieval Papalism*, Ullmann logró consagrar como temas académicos los problemas a cuyo estudio se había dedicado durante toda su actividad como intelectual.

En 1949 fue nombrado *fellow* en el Trinity College de Cambridge. En numerosas oportunidades se refirió a esa ciudad como un óptimo lugar para llevar a cabo sus ideales de vida académicos. También sus numerosos alumnos señalaron el enriquecimiento intelectual que para ellos había significado compartir los seminarios de Ullmann y participar de sus lecciones. De esas reuniones surgieron renombrados estudiosos del derecho y de la teoría política medieval. Entre sus alumnos se encontraban Anthony Black, Brian Tierney y Michael Wilks, hombres que, con el tiempo, se convirtieron en autores de destacados títulos aún vigentes sobre las teorías políticas medievales.

Ullmann produjo aproximadamente cuatrocientos trabajos, entre ellos quince libros. En ellos intentó resolver problemas relevantes del pensamiento político medieval y, de hecho, logró responder a preguntas decisivas tanto de la teoría política como de la historia del derecho medievales. Allí se ocupó del binomio delegación-representación, es decir, del problema de si el gobierno se origina en un proceso de *delegación* de arriba hacia abajo o si en cambio tiene lugar por *representación*, de abajo hacia arriba. Además, trató el tema del papel que desempeñaron los términos latinos utilizados en la versión Vulgata de la Biblia originados en el derecho romano que se transformaron luego en puntos de partida para el desarrollo de teorías de gobierno en la Edad Media. También estudió el problema del ingreso del bautizado en la Iglesia entendida como sociedad jurídica en la que el derecho se concebía como proveniente de manera descendente, desde Dios hacia abajo. Por último, analizó el problema del Humanismo y del Renacimiento en cuanto movimientos de origen medieval que lograron la recuperación de la figura del ciudadano como opuesta a la del súbdito.

Fueron en especial sus tesis sobre los fundamentos teóricos de las doctrinas de gobierno descendentes (*descending thesis*) y ascendentes (*ascending thesis*) las que ejercieron una influencia enorme en la interpretación del pensamiento político medieval. A pesar de su carácter altamente controvertido, ese modelo de lectura del desarrollo de las teorías políticas medievales junto con sus valoraciones de la recepción del aristotelismo y de su influencia en la formación de las nuevas ideas

políticas a partir del siglo XIII constituyen hoy un capítulo ineludible de la historiografía del período medieval.¹

En síntesis, Ullmann fue un historiador y un verdadero erudito, pero también el creador de un método tendiente a integrar la historia y el derecho. En su libro más exitoso, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, publicado por primera vez en 1955, trata de las relaciones entre el poder temporal y el poder eclesiástico en la Edad Media y muestra las estructuras hierocráticas monásticas presentes en la teoría papal de gobierno, que se desarrolló entre los siglos IV y XII, como teoría de la monarquía papal. La obra desató una importante discusión crítica de sus puntos de vista, pero a pesar de ello aún constituye una obra atractiva y de consulta obligada. La larga enfermedad que padeció en los últimos años no aminoró su capacidad de trabajo ni le impidió llevar a feliz término su último libro sobre el pontificado del papa Gelasio I.

Ullmann comenzó sus estudios en su Austria natal pero logró fama internacional como historiador de la Edad Media e historiador del derecho en Inglaterra. Después de una larga y cruenta enfermedad falleció el 18 de enero de 1983 en Cambridge, Inglaterra. Los ecos y las repercusiones de su muerte fueron numerosos y sin duda diferentes. Pero todos los que le recordaron reconocieron haber recibido una influencia directa o indirecta de Ullmann. Alguien recordó que alguna vez Ullmann solía decir que la "Edad Media no fue oscura", pues él había logrado hacer de ella un período luminoso.²

1. Cfr. Jürgen Miethke, "La teoría política del medievo tardío en la vía de la modernidad. Cambios de perspectiva en los estudios de los últimos decenios", en *Patristica et Mediaevalia*, XXI (2000), pp. 13 s.

2. "There are no Dark Ages. I, Ullmann, have made them Light". Citado por Horst Fuhrmann en su nota necrológica sobre Walter Ullmann, en *Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 1983, p. 198.

El significado constitucional de la política de Constantino frente al cristianismo*

Entre las medidas que el gobierno de Constantino tomara afectando a la Iglesia hubo una que ha merecido poca o ninguna atención por parte de la erudición moderna. Y, sin embargo, este tema parecería ser al menos tan importante como las numerosas disquisiciones referentes a sus motivaciones, sinceridad, honestidad de propósitos, y cuestiones similares que han virtualmente sobrecargado la moderna investigación constantiniana. El problema que parecería exigir un análisis exhaustivo, está tan condicionado por las ramificaciones de la historia precedente como por el desarrollo constitucional que en esta ocasión no puedo hacer otra cosa que indicar tentativamente su alcance y objetivo.

El interrogante que indudablemente se impone por sí mismo es éste: ¿en virtud de qué autoridad intervino Constantino en las cuestiones relativas a la Iglesia cristiana, dado que durante gran parte de su vida y de su reinado no fue formalmente hablando un cristiano,¹ aunque haya favorecido mucho al cristianismo apoyando sus doctrinas, máximas y principios? ¿Con qué derecho intervino en las disputas y controversias que *prima facie* parecían incumbir sólo a la Iglesia cristiana? ¿Qué título

* "The Constitutional Significance of Constantine the Great's Settlement", *Journal of Ecclesiastical History*, XXVII, University Press, Cambridge, 1976, pp. 1-16. (Un breve resumen de este trabajo fue leído en la Séptima Conferencia Internacional de Patristica, realizada en Oxford el 12 de setiembre de 1975.) [Traducción: Marcelo Barbutto. Revisión y traducción del latín, griego y alemán: Gustavo D. Corbi.]

1. Eusebio, *Historia Ecclesiastica* (H.E.) X. 4. 63, l. s.; J. Vogt en *Reallexikon für Antike und Christentum* (RAC) III, 1957, pp. 306 ss., en pp. 359 s. con literatura

lo facultaba como emperador para convocar a la realización de sínodos? ¿Con qué fundamentos puede no solamente pretender presidir con éxito lo que fue seguramente una novedad en el Imperio —es decir, un sínodo ecuménico—, sino también dirigir el sínodo al que concurrieron varios centenares de obispos hacia la clase de conclusión que había sido su objetivo? Después de todo, estas medidas de gobierno tomadas por un emperador eran tan novedosas que una de las más eminentes autoridades modernas pudo decir: “Era por completo inaudito que un credo universalmente válido fuera establecido sólo por la autoridad de un emperador al que no se le permitía ni siquiera tomar parte en la celebración de la Eucaristía”.² Y Eduard Schwartz prosigue: “Ni un solo obispo se había atrevido a expresar una palabra de desaprobación o contradicción contra esa monstruosa interferencia”. Luminarias modernas de menor trascendencia han expresado numerosos puntos de vista similares. Por cierto, difícilmente se puede suponer que todos esos obispos reunidos en Nicea se comportarían como deshonestos tan inmediatamente después de las persecuciones de Diocleciano que muchos de ellos deben de haber experimentado en carne propia.

Creo que un análisis prometedor de cierto grado de éxito debe partir de la incontrovertible premisa que tenga en plena cuenta la posición constitucional de Constantino. Él desarrolló y concluyó las reformas iniciadas por Diocleciano, con la consecuencia de que como gobernante tenía poderes legislativos absolutos, sin impedimento u obstáculo alguno de ningún tipo por no tener que rendir cuentas por sus actos de gobierno. Luego de la victoria lograda sobre Majencio, un objetivo del gobierno de Constantino se destacaba claramente: la restauración, renovación y

adicional; N. Baynes, *Constantine the Great and the Christian Church*, nueva edición por H. Chadwick, Oxford, 1972, pp. 92 s. “Nicht mehr Heide, aber noch nicht Christ” [“Ya no pagano, pero todavía no cristiano”] fue el veredicto de Th. Mommsen, *Gesammelte Schriften*, Berlín, 1913, VIII, p. 37.

2. E. Schwartz, *Kaiser Konstantin und die christliche Kirche*, Leipzig-Berlín, 1913, p. 141 (no tuve acceso a la segunda edición de 1936). Para una valoración mesurada de las opiniones de Schwartz, *cfr.* H. Dörries, “Konstantin und sein Zeitalter”, en *Konstantin der Grosse*, ed. H. Kraft, Darmstadt, 1974, pp. 273 ss., en p. 293 n. 19 (= *op. cit.*, más abajo en nota 3, en p. 410 n. 1). Aunque útil, la bibliografía de la literatura constantiniana reciente compilada por U. Schmidt (*ibíd.*, en pp. 457-462) contiene algunas inexactitudes. Para literatura adicional, *cfr.* H. Chadwick, en N. Baynes, ed. cit., prefacio.

renacimiento del antiguo esplendor y gloria de Roma:³ debía tener lugar una auténtica *renovatio Romae*. Pero esto suponía la cooperación de todos los súbditos del Imperio. Y como todos los grupos y sectores y partes del Imperio debían cumplir un papel en esta tarea gigantesca, no era de esperar que Constantino se aliara con ningún grupo o sector en particular: para lograr su objetivo él debía colocarse por sobre todos ellos. Por cierto, en su función de gobierno asumió una posición de tutor o guardián con respecto al Imperio que le fuera confiado, como de hecho su abundante legislación lo ha demostrado ampliamente.⁴ El hilo conductor que enlaza sus cientos de edictos, leyes, decretos, etc. era el cuidado del Imperio romano y de sus súbditos. En su carácter de legislador se mantuvo, metafóricamente hablando, por fuera y por encima del Imperio: él fue, por así decirlo, el árbitro, y el gran incremento de sus poderes gubernamentales le facilitó ese papel imperial. Con ojo atento evaluó la situación y lo necesario para alcanzar su propósito, y de allí una producción legislativa sin paralelo que tiene un genuino sello romano.

Precisamente debido a su solicitud por el Imperio, Constantino adoptó una política de tolerancia. Es decir, a pesar de una indudable predilección por el cristianismo, y el consecuente tratamiento preferencial de los cristianos, no suprimió el paganismo ni puso fuera de la ley al judaísmo.⁵ La ley básica respecto a la Iglesia cristiana fue el edicto de Galerio en el año 311, el cual dos años más tarde adquirió contornos más definidos al elevar de una manera formalmente jurídica a cada Iglesia individual, y en consecuencia a toda la Iglesia universal, al nivel

3. Cfr. la inscripción en la estatua de Constantino: Eusebio, *Vita Constantini* (V.C.) I, 40; H.E., IX, 1; E. Peterson, *Theologische Traktate*, Munich, 1951, pp. 88 ss.; H. Dörries, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins* (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften Göttingen, philolog.-hist. Klasse, dritte Folge, no. 34, 1954), pp. 215 s.

4. Cfr. H. Dörries, *op. cit.*, pp. 16-240; tipos especiales de legislación en pp. 162 ss., y pp. 227 ss. F. Wieacker, *Vom römischen Recht*, Stuttgart, 1962, hace notar que la legislación imperial al comienzo del siglo IV había intervenido hasta un nivel desconocido hasta entonces "fürsorglich und bevormundend in das tägliche Rechtsleben" (p. 81) [con diligencia y en forma tutelar en la vida jurídica diaria].

5. Cfr. J. Vogt, *Zur Frage des christlichen Einflusses auf die Gesetzgebung Konstantins d. Gr.*, en "Festschrift für Leopold Wenger", Munich, 1944, II, pp. 119 ss.; especialmente pp. 127 ss.; id., *RAC*, III, p. 334. Cfr. también H. Dörries, *Constantine and religious liberty*, Yale, 1960.

de persona jurídica plena: fue reconocer a la Iglesia como un *corpus* en un sentido jurídico.⁶

La terminología de *corpus* evocaba por cierto acordes comunes a los estoicos y a los cristianos por igual, ya que el uso antropomórfico y alegórico de la idea de *corpus* era altamente característico de la doctrina paulina.⁷ La Iglesia cristiana se convirtió en parte del sistema legal romano y quedaba desde entonces sometida en todos los aspectos a las decisiones del legislador, a saber, Constantino mismo. Tolerancia significaba en otras palabras liberar a grupos proscritos o conjuntos de personas de su existencia clandestina, al ser reconocidos como corporaciones en pleno sentido legal y por consiguiente "incorporados" al orden legal de Roma. Ésta fue una medida muy efectiva, que habilitó y alentó a los cristianos a tomar parte en los asuntos públicos del Imperio. En su carácter corporativo, los cristianos se transformaron en un elemento integral de la organización, la estructura y el orden públicos, precisamente porque formaban corporaciones legalmente reconocidas.

Esta última consideración nos lleva directamente al corazón del tema que sólo ha recibido una escasa atención. Habiendo sido integrados al orden público legal por la aplicación del principio corporativo, el derecho público romano les era directamente aplicable. Pues es evidente por sí mismo e incontrovertible que la Iglesia cristiana se refería *per definitionem* a cosas de carácter sagrado y a su administración por los *sacerdotes*. Las cuestiones específicas del antiguo derecho público romano —a las que volveré enseguida— se aplicaban con singular fuerza a la Iglesia cristiana. Ahora bien, esta situación de carácter legal-constitucional era obviamente muy familiar para los cristianos de la época, como, por ejemplo, lo evidenció Lactancio, quien despectivamente atacaba la hipocresía de aquellos (juristas) que se llamaban a sí mismos *iustos ac prudentes*, porque pretendían respetar la justicia, y en realidad eran los torturadores,

6. Eusebio, *H.E.*, X. 5. 2 ss.; Lactancio, *De mortibus persecutorum*, cap. 48, ed. en CSEL, XXVII, pp. 228 ss.; también en C. Kirch, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*, 6ª ed. por L. Ueding, Barcelona, 1947, no. 352. Sobre la importancia de esto *cfr.* en primer lugar A. Ehrhardt, *Das Corpus Christi und die Korporation im spätrömischen Recht*, en "Zeitschr. der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte, Rom. Abt.", LXX, 1953, pp. 299 ss., e *ibíd.*, LXXI, 1954, pp. 21 ss., especialmente pp. 37 ss., quien fue el primero en haber evaluado plenamente el significado de esta terminología; *cfr.* además *ibíd.*, LXXII, 1955, pp. 171 s.

7. *Cfr.* 1 Cor. 12, vv. 17, 20, 27; Ef. 4, 4; Col. 1, vv. 18, 24; etc.

carniceros y asesinos de cristianos: este pasaje de Lactancio –rara vez mencionado por los historiadores constantinianos– es un comentario del mismo pasaje que incluye la famosa designación de los juristas como *sacerdotes iustitiae* [sacerdotes de la justicia] y por sobre todo contiene la definición clásica del derecho público romano.⁸ Se puede aseverar con toda razón que la familiaridad de los cristianos con la situación jurídica explica la ausencia en esa época de toda “protesta” por parte de ellos contra la “intervención” del gobierno imperial en asuntos de la Iglesia.

En verdad, el gobierno de Constantino fue testigo de la más notable confluencia entre las ideas monoteístas cristianas y los principios monárquicos romanos, y el significado de esta confluencia puede evaluarse mejor si lo vemos con el telón de fondo del derecho público romano. La poliarquía debió ceder ante la monarquía, del mismo modo que el politeísmo debió dejar el paso al monoteísmo.⁹ Ninguna de las medidas de gobierno tomadas por Constantino en relación a los cristianos estuvieron fuera de su estricta competencia constitucional: de hecho ellas estaban

8. Cfr. Lactancio, *Divinae Institutiones*, ed. CSEL, XIX: V. c. 11 s., en pp. 436-437; además V. 8, en p. 421, línea 12. La referencia a los escritos de Ulpiano fue señalada hace tiempo por A. Rudorff, *Über den Liber de officio proconsulis*, en “Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin”, Berlín 1866, pp. 259 ss.; pero especialmente por C. Ferrini en 1894: *Le cognizioni giuridiche di Lattanzio, Arnobio e Minucio Felice*, en “Memorie Accademia Scienze Modena”, X, 1894, pp. 195-210, e id., *Die juristischen Kenntnisse des Arnobius und Lactantius*, en “Z. R. G. Rom. Abt.”, XV, 1895, pp. 343 ss., especialmente pp. 350 ss. Cfr. C. Ferrini, *Opere*, ed. E. Albertario, Milán 1929, II, p. 467 ss., y 481 ss. Cfr. también F. Schulz, *History of Roman Legal Science*, nueva ed., Oxford 1953, pp. 243 s., y F. Wieacker, *Textstufen klassischer Juristen* (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften Göttingen, philolog.-hist. Klasse, dritte Folge, no. 45, 1960), p. 213. En la vasta literatura sobre el acuerdo de Constantino no he visto ninguna referencia a este punto por cierto importante.

9. Cfr. E. Peterson, *op. cit.*, pp. 45 ss., especialmente pp. 87 ss.; H. Dörries, *op. cit.*, pp. 136, 138, 356 ss.; A. Ehrhardt, art. cit., LXXII, 1955, p. 150. Para el trasfondo cfr. principalmente F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine political philosophy*, Dumbarton Oaks, 1966, pp. 611 ss. La obra de Lactancio iba a exponer en el estilo de las instituciones jurídicas la cuestión cristiana, lo que significaba presentar ideas monoteístas; cfr. Lactancio, *Div. Inst.*, I, 1, en 4, líneas 3 ss. Esto es correctamente señalado por H. v. Campenhausen, *The Fathers of the Latin Church*, reimpr. Londres 1972, p. 68, aunque sin darse cuenta de la importancia para el acuerdo de Constantino.

plenamente dentro de la estructura del derecho público romano. Además, eran absolutamente conservadoras, sin ninguna diferencia significativa del carácter conservador de su legislación general.¹⁰ Por otra parte, los cristianos veían en esas medidas la ejecución de las mismas funciones básicas de cualquier gobernante quien –siempre lo habían sostenido– había recibido su *potestas* de gobierno de la divinidad para poder llevar a cabo el plan divino, un punto de vista enteramente compartido por Constantino. Por lo tanto, asombrarse por la ausencia de protesta de los cristianos por sus medidas de gobierno, es leer la historia al revés.¹¹ Se sostuvo que su política había causado un asombroso cambio de rumbo del desarrollo, ya que su monarquía universal reconoció a la Iglesia y de ese modo la privó de su libertad de un modo que ninguna medida coercitiva podría jamás haber logrado: fue como si la Iglesia hubiera estado enceguecida e intoxicada por los favores imperiales y no hubiera sido capaz de comprender el inmenso precio que tuvo que pagar por el ascenso en su *status*.¹²

Una adecuada evaluación del funcionamiento del derecho público romano debe comenzar por el poder del emperador para crear la ley: la legislación imperial era ya entonces a partir de Constantino “die einzige Entstehungsquelle des Rechts”¹³ [la única fuente de origen del derecho]. Y al legislar de ese modo Constantino no sólo se mostró conservador, sino también consciente de la necesidad de preservar la continuidad

10. H. Dörries, *op. cit.*, n° 73, también no. 135.

11. Cfr. por ejemplo E. Schwartz, *op. cit.*, p. 149: “Los obispos no le prestaron atención al hecho de que el emperador se arrogara dos derechos, a saber, convocar sínodos imperiales y dar a sus decretos legalidad y fuerza de ley”. Para una vista general de interpretaciones similares cfr. K. Baus, *Handbuch der Kirchengeschichte*, ed. H. Jedin, 3ª ed., Freiburg-Basel-Wien 1965, I, pp. 476 s. Para agudas observaciones sobre este tema cfr. también H. Schmidinger, “Konstantin und die ‘Konstantinische Ära’”, en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, XVI, 1969, pp. 3 ss.

12. E. Schwartz, *op. cit.*, *loc. cit.*

13. L. Wenger, *Die Quellen des römischen Rechts*, Wien, 1953, p. 531; H. Siber, *Römisches Verfassungsrecht in geschichtlicher Entwicklung*, Lahr 1962, p. 382; cfr. también *id.*, *Römisches Recht*, Darmstadt, 1968, pp. 63 s.; W. Kunkel, *Introduction to Roman legal and constitutional history*, 2ª ed., traducción al inglés de J. N. Kelly, Oxford, 1973, pp. 137 ss. Cfr. también A. Alföldi, *The conversion of Constantine and pagan Rome*, reimpr., Oxford, 1970, pp. 11 s., 56 s. y 69 s.; A. Heuss, *Römische Geschichte*, 2ª ed., Braunsberg, 1964, pp. 443 ss. Cfr. también H. Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, Tübingen, 1955, pp. 11 ss.

histórica.¹⁴ El papel del derecho público puede entenderse mejor en el contexto presente recordando la definición dada por Ulpiano a fines del siglo II: "*Publicum ius est, quod ad statum rei Romanae spectat... Publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit*".¹⁵ [El derecho público es el que tiene por objeto la situación de los asuntos romanos... El derecho público consiste en las cosas sacras, los sacerdotes y los magistrados]. El derecho público, en una palabra, es el derecho concerniente al bien común romano y que centra su atención en sus intereses. El derecho público se refiere a la estructura y constitución del Imperio. El derecho público en esencia es la manifestación legal del concepto de interés público: *utilitas publica*.¹⁶ Es evidente que al comienzo del siglo IV este derecho público romano tenía amplias connotaciones y había llegado a abarcar todos los asuntos relacionados con la religión, su culto y práctica, así como también al personal que administraba la religión, los *sacerdotes*, su organización, función, posición y actividades. El poder judicial o la magistratura formaba el tercer pilar del derecho público romano. No cabe ninguna duda de que la legislación de Constantino, en lo que a los cristianos se refiere, se ubicó totalmente dentro de los límites de este antiguo derecho público romano, y fue en sentido amplio una determinación del *ius publicum*. Todas y cada una de sus respectivas medidas de gobierno y estatutos pueden ser incluidos bajo el título de *ius publicum*. Dicho de otra manera, teniendo en cuenta el interés público se tomaban medidas para

14. Para este tema *cfr.* H. Dörries, *op. cit.*, especialmente n^{os} 83, 84, 103 = *Codex Theodosianus* (C. Th.) XV, 14. 1-3, con la significativa insistencia en el *ius vetus*.

15. Ulpiano en *Dig.*, I. 1. 1. 2. Sobre el texto truncado en *Inst.*, I. 1. 4, *cfr.* F. Wieacker, *Textstufen*, p. 206 n. 135, y p. 213. *Cfr.* Gaius, *Inst.*, II. 2. Para Ulpiano *cfr.* W. Kunkel, *Herkunft und soziale Stellung der römischen Juristen*, 2^a ed., Köln-Graz 1967, pp. 245 ss. y para la bibliografía sobre el párrafo aquí mencionado *cfr.* M. Kaser, *Das römische Privatrecht*, 2^a ed., Munich, 1971, I, p. 197 n. 34, y II, 1959, p. 38.

16. *Cfr.*, A. Berger, "L'operis novi nuntiatio e il concetto di ius publicum", in *Iura*, I, 1950, pp. 102 ss., en p. 111: "Ulpiano senza dubbio avrebbe potuto dire semplicemente 'ius publicum est quod ad utilitatem rei Romanae spectat' "[Ulpiano hubiera podido decir simplemente "el derecho público es lo que tiene por objeto la utilidad de los asuntos romanos"]. Hasta dónde los fundamentos de la Iglesia de Constantino se movieron dentro de los límites del *status rei Romanae* ha sido demostrado muy meritoriamente por L. Voelkl, *Die Kirchenstiftungen des Kaisers Konstantin im Lichte des römischen Sakralrechts* (= Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, fasc. 117, 1964), pp. 9 ss.; también hay allí un análisis del amplio sentido del término *sacrum*.

liberar a los cristianos y regular las cuestiones a ellos concernientes. El derecho público facultaba a Constantino para integrar a la institución cristiana dentro del Imperio y para adjudicarle un papel decisivo en la tarea de restauración del Imperio. Es correcto aseverar que el derecho público romano parecía haber sido moldeado para la legislación religiosa y eclesiástica de Constantino.

La comprensión histórica de Constantino consistió en darse cuenta de que los talentos latentes de los cristianos podían ser de gran ayuda en el resurgimiento del Imperio si eran puestos al servicio de tal objetivo. Porque los cristianos habían demostrado, durante las recientes persecuciones, poseer fortaleza de carácter, flexibilidad, convicción y perseverancia, pero lo que más pudo haber tenido en cuenta Constantino fue su programa intelectual: tenían una cosmología, una doctrina y un plan de origen divino según ellos. Por otra parte, los paganos romanos poseían muy poco en este sentido que pudiera ser de utilidad en la reconstrucción del Imperio. El programa de los cristianos tenía una esencia intelectual y racional que, teniendo en cuenta las condiciones de la época, era atractivo y atraía a un gobernante del calibre de Constantino. Y aquí la doctrina monoteísta del cristianismo tenía un significado muy especial. El monoteísmo en diferentes formas, pero particularmente en la del *sol invictus*, había progresado a pasos agigantados en ese tiempo y sin duda facilitó la aceptación del monoteísmo cristiano que veía en Cristo el *sol iustitiae*.¹⁷ Sin embargo, este monoteísmo cristiano se distinguía porque podía respaldarse en una considerable literatura que superaba largamente en profundidad, amplitud y envergadura todo lo que pudiera encontrarse en la correspondiente literatura religiosa pagana. Por sobre todo, esa literatura cristiana tenía alcance y extensión de dimensiones universales, "católicas", un rasgo de importancia bastante considerable en esa época. Sus doctrinas cayeron en terreno fértil.

Obviamente, el derecho público romano permaneció en íntima conexión con el papel del emperador como *pontifex maximus*. En forma bastante significativa, este papel había sido asumido por Augusto alrededor del

17. A. Ehrhardt, art. cit., p. 150; J. Vogt en *RAC*, cit., pp. 335-336; K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, Munich, 1960, pp. 353, 359. En un contexto diferente, alude a la superioridad intelectual de los hombres de la Iglesia A. Momigliano, "Christianity and the decline of the Roman empire", en *The conflict between paganism and Christianity in the fourth century*, ed. A. Momigliano, Oxford, 1963, pp. 1 ss., en pp. 9 ss.

año 12 a.C.¹⁸ y permaneció en la designación de los emperadores: Constantino lo usó¹⁹ así como sus sucesores hasta Graciano en el 379.²⁰ En la generación siguiente la función a veces aparecía unida al título imperial.²¹ Considerando, por lo tanto, su papel de *pontifex maximus*, se puede entender sin esfuerzo cómo y por qué el derecho público romano fue considerado directamente aplicable a su legislación sobre los cristianos: sería difícil explicar esta legislación en razón de cualquier otro fundamento. Los dos campos del derecho público—los *sacra* y los *sacerdotes*— fueron, por así decirlo, los canales a través de los cuales pasó la legislación cristiana de Constantino. Y, en virtud del gobierno monárquico, la administración, interpretación, aplicación, modificación y, si era necesario, la creación del derecho público residían exclusivamente en las manos del emperador mismo. Todo fue muy romano en el sentido de la época.

Incluso la más superficial de las miradas a las medidas legislativas de Constantino confirmará la importancia del derecho público para comprender la comúnmente llamada política religiosa de Constantino.²² Para

18. Cfr. *Res gestae divi Augusti*, ed. P. A. Brunt y J. M. Moore, Oxford, 1967, VII. 3; X. 2, y XI en 20, 22, 49 s., y 52 s. Cfr. también E. Weber, *Augustus: meine Taten: res gestae divi Augusti nach dem Monumentum Ancyranum*, Munich, 1970, pp. 64, 68 s.

19. Cfr. H. Dörries, *op. cit.*, pp. 217, 219, 220 (todo tomado de inscripciones). Cfr. también el edicto relativo a los privilegios militares (de 311) cuyo título es "pontifex maximus", en *Fontes iuris Romani anteiustiniani*, ed. S. Riccobono, Florencia 1941, p. 456.

20. Para este punto cfr. A. Alföldi, "A festival of Isis in Rome under the Christian emperors of the fourth century", en *Dissertationes Pannonicae*, series III, fasc. 8, Budapest, 1937, pp. 36 ss. (a comienzos del 379); aquí también la prueba de que las características *vota publica*—los votos por la buena salud y éxito del emperador que aparecían en todas las monedas del siglo IV—desaparecieron exactamente al mismo tiempo. Para los *vota* cfr. prueba numismática adicional en P. Bruun, "The Christian signs on the coins of Constantine", en *Arctos: Acta Philologica Fennica*, nueva serie, III, 1962, pp. 1 ss.; en pp. 10 ss.

21. W. Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, 3ª-4ª ed., Londres, 1970, p. 24 n. 1, con algunos ejemplos.

22. Aquí debemos expresar algunas reservas sobre el punto de vista de F. Dvornik, *op. cit.*, p. 637: "La definición de la competencia real helenística lo habilitó legalmente [a Constantino] para intervenir [en los asuntos de la Iglesia]". El punto esencial no es, en lo concerniente a Constantino, el reino helenístico, sino la aplicación del fácilmente disponible y universalmente comprendido derecho público romano que estaba virtualmente hecho a medida para adaptarse a su legislación eclesiástica y a sus designios.

empezar, el mismo reconocimiento de las iglesias individuales como *corpora* dentro de la ley, hizo posible que ellas recibieran beneficios, legados, donaciones, que pudieran entablar demandas y ser demandadas, etc. Fue también sobre esta base que pareció factible la restitución de las propiedades confiscadas, y no en primer lugar a cristianos individuales sino al *corpus* como tal en su conjunto.²³ Más allá y por encima de este aspecto legal queda en pie la especial importancia que él concedió coherentemente a la observancia de los *publica iura*.²⁴ Fue una legislación que demostró en el mejor sentido romano el cuidado y solicitud del gobernante por los súbditos bajo su control y confiados a él por la divinidad.²⁵ En el preámbulo de la declaración (el así llamado edicto) de Milán del año 313 el término mismo de la *securitas publica* es llamativamente significativo, al revelar el estrecho nexo existente con los tradicionales axiomas romanos de entonces.²⁶ Hasta Justiniano no se puede presentar ningún emperador que demostrara como lo hizo Constantino²⁷ el interés por la *forma publici iuris observanda (est)* [hay que respetar la forma del derecho público] o por la *publica disciplina*.²⁸ Merece, por lo tanto, un énfasis especial, en el presente contexto, su preocupación por la *salus hominum*²⁹ [la salvación de los hombres], y para obtener esta *salus* la *lex christiana* debía ser obligatoria incluso en cuestiones civiles.³⁰

23. H.E., X. 5. 15-17. Aquí, como lo señalara A. Ehrhardt, art. cit., pp. 171 s., debe notarse especialmente el énfasis corporativo. Cfr. además C. Th. XVI. 2. 4: herencias a ser legadas a la Iglesia corporativa. Más tarde en las provincias orientales, sin embargo, los individuos se beneficiaron con diversas exenciones: V.C., II. 24 ss., especialmente 30 s.

24. Cfr. C. Th., I. 2. 2: "Quod enim publica iura prescribunt, magis sequi iudices debent" [Pues lo que prescriben los derechos públicos es lo que deben cumplir ante todo los jueces].

25. H. v. Soden, "Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus" (en Hans Lietzmann, *Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen*, no. 122) no. 14, línea 70. Sobre esta carta cfr. H. Kraft, *op. cit.*, pp. 172 ss.

26. La *securitas Augusti* se transformó en la *securitas populi Romani* bajo los reinados de Galba y Otón, para aparecer como *securitas publica* en las monedas; cfr. H. U. Instinsky, *Sicherheit als politisches Problem des römischen Kaisertums*, Baden-Baden 1952, pp. 25 s. y tabla 2.

27. C. Th., XII. I. 2.

28. C. Justin., I. 40. 2.

29. C. Th., IX. 16. 3.

30. C. Th., I. 27. 1.

todo demandante podía invocar un tribunal episcopal, cuya decisión era inapelable.³¹

Estas premisas hacen comprensible por qué los *sacerdotes* (cristianos) recibían un trato especial. Se les daba un *status* público en atención a ciertas funciones que ejercían. Así, quedaban exentos de ejercer cargos públicos, ya que se consideraba que la aceptación de magistraturas y funciones públicas implicaba grandes cargas financieras para las personas involucradas y, como lo subrayó Constantino, el cumplimiento de funciones públicas podría interferir gravemente con la observancia por parte de los clérigos de su propia ley. Por lo tanto, quienes “están al servicio de esta santa religión y son comúnmente llamados clérigos, están completamente exentos de todos los cargos públicos, de tal suerte que no puedan ser alejados del servicio de la divinidad para así poder dedicarse sin estorbos a sus propias leyes” y concluye que al permitir que los clérigos se consagren a su vocación, “se originarán los mayores beneficios para el Imperio”.³² Aquí puede verse de hecho la combinación de las tres áreas del derecho público romano: la magistratura, los asuntos sagrados y sus administradores. Los privilegios y exenciones confirman que estaban involucrados todos y cada uno de los elementos del derecho público, y no meramente en forma individual sino los tres indisolublemente ligados entre sí. Los sacerdotes paganos ya habían disfrutado de privilegios similares en atención a sus obligaciones públicas.³³ Fue particularmente importante que se otorgaran facultades judiciales a los clérigos en relación con las manumisiones de esclavos: ser liberado de la esclavitud por un clérigo dentro de una iglesia tenía exactamente el mismo efecto de una manumisión ordinaria.³⁴ Las iglesias fundadas por Constantino fueron en consecuencia designadas como *basilicae* y eran edificios públicos.³⁵ Parecería realmente imposible dejar de ver en estos ejemplos la combinación de los tres elementos constitutivos del derecho público.

Se puede ir más lejos y decir que, en un sentido muy específico, los *sacra* como eran concebidos dentro de la estructura del derecho público

31 Para algunas observaciones sobre esto *cfr.* J. Vogt, *Festschrift Wenger*, cit., p. 124.

32. *H. E.*, X. 7. Para un análisis crítico de los privilegios *cfr.* C. Dupont, “Les privilèges des clercs sous Constantin”, en *Revue d'histoire ecclésiastique*, LXII, 1967, pp. 729-752.

33. *Cfr.* también Vogt, art. cit., p. 127.

34. *C. Th.* IV. 7. 1.

35. *Cfr.* L. Voelkl, *op. cit.*, pp. 29 ss.

a comienzos del siglo IV, incluían la observancia externa de la fe por medio del culto apropiado, rituales, ceremonias, en otras palabras, tales manifestaciones extrínsecas que en forma incontrovertible indicaban armonía, concordia y unidad de la fe expresada simbólicamente o en forma externa. No carece, por lo tanto, de interés el hecho de que en su primerísima intervención –en los disturbios donatistas– Constantino mostrase una marcada preocupación por la *observantia sanctissimae legis catholicae* [la observancia de la santísima ley católica], un término que aparece no menos de tres veces en las instrucciones pertinentes³⁶ y que asume todavía mayor significación unido al *debitus cultus sanctissimae religionis*³⁷ [culto debido de la santísima religión]. Una de las principales preocupaciones de Constantino como gobernante monárquico fue lograr la observancia (externa) de la ley común a toda la Iglesia. Y el designar a un destinatario (Aelafius; ¿Ablabius?) como *Dei summi cultor* [adorador del Dios excelsa] concuerda perfectamente en este esquema: un cristiano es un *cultor Dei*³⁸ que muestra “meritam omnipotenti Deo culturam”³⁹ [el culto debido al Dios omnipotente]. Puesto que hay evidentemente muchos otros ejemplos de Constantino donde se invocan los *sacra* en este sentido, estas fuentes necesitan ser examinadas en detalle en relación a este aspecto.

Sólo desde el punto de vista del derecho público es comprensible la convocatoria por parte de un emperador que no es cristiano en ningún sentido formal. Su presidencia de un concilio, la organización, participación, confirmación de sus decretos y el otorgarle a los mismos carácter legal, es decir, obligatorio, sólo se pueden entender desde el punto de vista del derecho público romano que manejado (como lo era en ese momento) por un gobernante absoluto, lo consideraba el custodio, el guardián, el curador o el conservador del *status rei Romanae*. Obrar a favor de este *status* es el principal deber del gobernante, y especialmente cuando este cuerpo de cristianos tan recientemente liberados exhibía un grado de disenso que ponía en peligro el programa mismo que Constantino tenía en mente. El haber recurrido al concilio, una institución puramente

36. Soden, *Urkunden*, cit., no. 14.

37. *Ibid.*, líneas 4, 32, 35, 65, 74 f. Cfr. además no. 33, líneas 2 s.: “observatores catholicae legis” [observantes de la ley católica] = *C. Th.*, XVI. 5. 1.

38. Cfr. por ejemplo, Lactancio, *Div. Inst.*, V, 11, en p. 436, línea 13. Cfr. Kraft, *op. cit.*, pp. 54, 183.

39. Soden, *Urkunden*, no. 23, línea 45.

eclesiástica, para restaurar la unidad, la concordia y la armonía del cuerpo público cristiano, demuestra tanto su agudeza como su adaptabilidad. Debería tenerse en cuenta que el sínodo, como una asamblea especial, había estado en funcionamiento en Roma, por cierto, desde fines del siglo II bajo el papa Víctor I. El modelo bien podría haber sido el concilio de los apóstoles.⁴⁰ En todo caso, el sínodo era una asamblea apropiadamente convocada que debía decidir en su carácter colectivo o corporativo cuestiones controvertidas de hecho o de doctrina.⁴¹ Hasta fines del siglo IV el sínodo era el órgano supremo e inapelable que, por estar inspirado por el Espíritu Santo, ponía un punto final a las controversias.

Utilizar el instrumento del sínodo puede ser considerado según la opinión general como un auténtico golpe maestro por parte de Constantino, y plenamente dentro de la estructura del derecho público. Para evitar la expansión de un germen infeccioso que ya había causado disensiones, Constantino comprendió las potencialidades que presentaba el hecho de que una comunidad de cristianos africanos se le hubiera acercado. Le solicitó al papa Milcíades examinar, conjuntamente con otros obispos, las cuestiones pendientes, diciéndole que por reverencia a la Iglesia no podía tolerar σχίσμα ἢ διχοστασίαν ἐν τινι τόπῳ⁴² [cisma o disensión en

40. *Hechos de los Apóstoles*, cap. 15.

41. La cuestión de los primeros sínodos, su desarrollo, estructura, organización, etc. está todavía demasiado poco explorada. Para algunas observaciones generales *cfr.* G. Lardone, "Il diritto romano e i concilii", en *Acta congressus iuridici internationalis*, Roma, 1934, II, pp. 101-102; W. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts*, Viena, 1953, I, pp. 55 s.; H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, 5ª ed., Köln-Graz, 1973, pp. 53 s. Se atribuye a Tertuliano el haber sido el primero en usar el término *concilium*, *cfr.* su *De ieiunio*, 13, ed. CSEL, XX, 292: "Aguntur preterea in certis locis *concilia* ex universis ecclesiis ... et ipsa *representatio* totius nominis christiani magna veneratione celebretur" [Además en ciertos lugares se realizan *concilios* de todas las iglesias... y celébrese con gran veneración la representación misma de todo nombre cristiano]. Se dice que Dionisio de Alejandría (ob. 265) fue el primero en emplear el término *synodos*. Existe una amplia literatura relativa a los concilios en el período post-constantiniano. Para el término "sínodo", *cfr.* un trabajo muy reciente: A. Lumpe, "Zur Geschichte des Wortes σύνοδος in der antiken christlichen Gräzität", en *Annuario Historiae Conciliorum*, VI, 1974, pp. 40-53, esp. pp. 43 s.

42. H. E., X, 5; Soden, *Urkunden*, no. 12, línea 29. No hay mención de esto en el *Liber pontificalis* en la sección de Milcíades. Si la reunión debía ser un tribunal o un sínodo es realmente una cuestión terminológica. Según B. Lohse, "Kaiser

algún lugar]. En octubre del 313, al no lograrse el resultado deseado, recurrieron a él quien ordenó entonces que se convocara un sínodo en Arles el 1 de agosto del año 314.⁴³ Y cada vez estaba más interesado en lograr la concordia; incluso el sistema de transporte imperial debió ponerse a disposición de los participantes del sínodo.⁴⁴ El significado específico de esta medida de Constantino fue que los eclesiásticos debían adoptar formalmente la decisión final que sería, por lo tanto, sinodal, aunque fue sólo la voluntad de Constantino la que dio existencia y continuidad al sínodo. El hecho mismo de que tan inmediatamente después de ser liberados recurrieran formalmente a él, y esto sobre un punto cuyo núcleo era indiscutiblemente dogmático, refleja la opinión cristiana de que este tema entraba dentro del ámbito del derecho público, del cual el emperador era el supremo guardián. Se veía el conflicto como de su incumbencia directa y él era considerado el único órgano capaz de resolver las dificultades y de restablecer la unidad dentro de un cuerpo desunido. La significación de este reconocimiento reside en la afirmación práctica por parte de los cristianos de la doctrina paulina y de las teorías cristianas consecuentes de que "nulla potestas nisi a Deo" [todo poder proviene de Dios]; esto había sido expresado desde hacía tiempo por cierto también en la liturgia así como en la doxología, incluida la plegaria *Pro*

und Papst im Donatistenstreit", en *Ecclesia und Respublica*, ed. B. Kretschmar y B. Lohse (= "Festgabe für K. D. Schmidt"), Göttingen, 1961, pp. 75 ss., en p. 78: "nicht eine Synode, sondern ein Gericht" [no un sínodo, sino un tribunal]. Pero *cfr.* Eusebio mismo, *loc. cit.* Para una atractiva interpretación jurídica de este procedimiento, *cfr.* H. U. Instinsky, *Bischofstuhl und Kaiserthron*, Munich, 1955, pp. 59 ss. Sobre la necesidad de preservar la paz en África del Norte, la principal fuente de provisión de granos, *cfr.* A. Ehrhardt, *loc. cit.* y W. H. C. Frend, *The Donatist Church*, 2ª ed., Oxford, 1971, pp. 66 ss., pp. 145 ss.

43. H.E., X. 5. 21 ss. Soden, *Urkunden*, no. 15, línea 44: ἐκελεύσαμεν [hemos convocado]. Los decretos del sínodo están en C. H. Turner, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissimi*, Oxford, 1939, I, pp. 381 ss. Es erróneo decir "Vers la fin de l'année 313 il [Constantin] fut investi évêque des affaires internes" [Hacia fines del año 313 él (Constantino) fue hecho obispo de los asuntos internos]: J. M. Petritakis, "Interventions dynamiques de l'empereur de Byzance dans les affaires ecclésiastiques", en *Byzantina*, III, 1971, p. 141. Sobre la carta escrita al papa por los participantes del sínodo de Arles, *cfr.* I. Mazzini, "Lettera del concilio di Arles (314) a papa Silvestro tradita dal Codex Paris. Lat. 1711", en *Vigiliae Christianae*, XXVII, 1973, pp. 282-300.

44. Soden, *Urkunden*, no. 14 a Aelafius (¿Ablabius?).

salute imperatoris.⁴⁵ Todo esto significaba la aseveración concreta de que aquí estaban comprometidos problemas de tanta importancia pública que, al estar comprendidos dentro del derecho público, sólo podían ser tratados eficazmente por el emperador. Ésta fue la más notable conformidad entre los puntos de vista imperiales y los cristianos.

Arles fue un éxito tal que diez años más tarde le sirvió a Constantino de modelo cuando estuvo en condiciones de ir mucho más lejos. El talento de estadista significa madurez de reflexión y evaluación realista de cada situación. La convocatoria, la presidencia, organización y dirección de las sesiones en Nicea estuvieron en manos imperiales, y los decretos adquirían validez legal sólo después de ser promulgados y publicados por el emperador. Nuevamente, en un sentido puramente formal fue la asamblea eclesiástica la que logró la decisiva fórmula de acuerdo y decidió otras cuestiones, como por ejemplo la fecha de celebración de la Pascua y otras cosas, pero esencialmente era la voluntad del emperador la que otorgaba a esas decisiones el carácter de ley. Y su capacidad de dirección condujo a los sinodistas hacia ese acuerdo que era conveniente a su esquema de gobierno. Es comprensible, por consiguiente, que el emperador no tomara parte en las votaciones:⁴⁶ había que presentar las decisiones como veredictos eclesiásticos que re-surgían como una ley en sentido propio sólo por la *voluntas principis*. Asimismo, es útil comprender por qué a los participantes ésta les parecía ser la forma correcta de tratar la cuestión. Dejando de lado cuestiones menos urgentes, allí había un problema serio –la cuestión arriana– que afectaba profundamente la unidad y armonía del cuerpo cristiano, ahora un elemento esencial del

45. Sólo desde este punto de vista es posible entender que en el 272 Antioquía dirigiese un memorial a Aureliano en su función de gobernante cuyo *poder* era de origen divino (cfr. *H.E.*, VII. 30. 28). Cuántas más razones había entonces para dirigirse, peticionar y recurrir al emperador, ya que toda Iglesia individual constituía un *corpus* lícito y, como tal, estaba integrada dentro de la estructura legal romana, cuyo guardián era el emperador. Sobre Aureliano y Antioquía, cfr. H. Kraft, "Kaiser Konstantin und das Bischofsamt", en *Saeculum*, VIII, 1957, pp. 32 s.

46. Según F. Dvornik, *op. cit.*, p. 641, Constantino, al no votar, mantenía un atributo constitucional, ya que el emperador no tenía derecho a voto en el senado. "Éste era un privilegio sólo de los senadores... conservado en principio incluso bajo los emperadores más autocráticos... en las actas del concilio no hay indicios de que Constantino votase junto con los obispos". Para las fuentes orientales pre-constantinianas del término ὁμοούσιος cfr. A. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Tübingen, 1959, II, p. 269 n. 5.

imperio. Sin embargo, sólo del emperador como custodio del derecho público se podía esperar que restaurase la unidad dentro del Imperio. Esta consideración no sólo hace comprensible la cooperación de los sinodistas, sino también explica la razón por la cual el decreto respectivo fue elaborado en la cancillería imperial para ser puesto en práctica por funcionarios imperiales, la mayoría de los cuales no eran cristianos.⁴⁷ Ver en éstas (y otras) medidas legislativas y gubernamentales de Constantino el inicio del cesaropapismo oriental (como con bastante frecuencia se suele afirmar) es un error garrafal.⁴⁸ Al transformar a la Iglesia cristiana en un cuerpo público, lo cual fue claramente la forma más efectiva de asegurar su liberación, Constantino la integraba dentro de la estructura legal del Imperio. De ese modo, los *sacra* y los *sacerdotes* cristianos se transformaron necesariamente en temas del derecho público romano. Constantino, por consiguiente, desplegó por completo todas sus potencialidades legislativas al actuar como lo hizo en el papel gubernamental de guardián o tutor, el mismo papel que hizo posible que interviniese en una forma perfectamente legítima en las cuestiones eclesiásticas. Si alguna vez hubo un constitucionalista romano tradicional, ése fue Constantino: usó odres viejos para el vino nuevo, y la profética expresión también se haría realidad: el vino nuevo haría estallar los odres que debían desaparecer.

Su función como administrador, árbitro y creador del derecho público en el sentido romano puede también ser la clave para comprender la expresión muy discutida que usó al dirigirse a los obispos en un encuentro informal.⁴⁹ Según Eusebio, al agasajar Constantino a los obispos, les hizo saber que él también era un obispo: pareció trazar una distinción entre las funciones de ellos y la suya como "supervisor" (u obispo). Ellos eran supervisores τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας [de los que están dentro de la Iglesia], mientras que él era el supervisor τῶν ἐκτός [de los de afuera].⁵⁰ Lo primero se refería a

47. Cfr. A. Alföldi, *op. cit.*, p. 76; también L. Voelkl, *Der Kaiser Konstantin: Annalen einer Zeitenwende*, Munich, 1957, p. 143.

48. Para algunas agudas observaciones junto a un amplio trasfondo cfr. S. Mazzarino, "Politologisches bei Jacob Burckhardt", en *Saeculum*, XXII, 1971, pp. 25 ss. (compara al historiador Burckhardt con el jurista Mommsen). Cfr. también S. L. Greenslade, *Church and State from Constantine to Theodosius*, London, 1954, pp. 16, 20.

49. V.C., IV, 24.

50. El estudio más minucioso y completo de este viejo problema es el de J. Straub, *Kaiser Konstantin als ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός*, en su *Regeneratio Imperii*, Darmstadt 1972, pp. 119 ss. Cfr. también H. Kraft, *op. cit.*, pp. 105 s.; A. H. M.

problemas internos de la Iglesia, tales como asuntos dogmáticos o doctrinales y lo segundo correspondía al aparato externo, como el culto, el ritual, las ceremonias, que en substancia eran la manifestación de la doctrina y del dogma. Si se evalúa adecuadamente la estructura legal dentro de la cual actuaba Constantino, parecería que no hay dificultades insuperables para explicar sus ideas. Para él el término ἐπίσκοπος significaba inspector, supervisor, alguien que vela por los intereses de los demás y se preocupa por ellos. Por cierto, ἐπίσκοπος significaba no sólo un inspector, sino también guardián y, en forma nada sorprendente, un *tutor*.⁵¹ Exactamente en el mismo sentido él se consideraba a sí mismo como el guardián o tutor monárquico designado por Dios —una función de ninguna manera reservada a los cristianos, aunque expresada en términos fácilmente comprensibles para ellos—:⁵² de ese modo se comprende fácilmente que ejerciera el control de las cuestiones externas relativas a la Iglesia. Esta función puso claramente de manifiesto la idea de que lo referente a la Iglesia, su organización, funcionamiento y administración, así como el ritual y el culto externos, en suma, el tipo de culto *público* que refleja una doctrina comúnmente aceptada y que demuestra de una forma externa la unidad y coherencia interna del cuerpo de creyentes, todo eso era de interés inmediato para él en su carácter de guardián y guía de los temas concernientes al *status rei Romanae*. Después de todo, el culto, el ritual, el ceremonial fueron en todas las épocas considerados vehículos para expresar una idea, una doctrina, una opinión a través de medios visibles

Jones, *Constantine and the conversion of Europe*, Harmondsworth 1972, pp. 194 ss. Como se hará evidente, nuestras conclusiones no están completamente de acuerdo con la ahora ampliamente aceptada de estos autores, para quienes el término significaba "obispo para aquellos que están fuera de la Iglesia". Para una incisiva crítica de esta opinión *cfr.* F. Vittinghoff, "Eusebius als Verfasser der V. C.", en *Rheinisches Museum für Philologie*, nueva serie, XCVI, 1953, pp. 330 ss., en pp. 356 ss., cuya propia conclusión tampoco parece bastante satisfactoria: Constantino aparecía como "un obispo nombrado por Dios, para aquellos problemas que están fuera de la Iglesia" (p. 369, el destacado es nuestro).

51. *Cfr.* por ejemplo, H. Liddell-R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, reimpr. Oxford 1968, s.v., p. 657, con pertinentes ejemplos.

52. Se hace referencia al κοινὸς ἐπίσκοπος, según V.C., IV. 8; *cfr.* también Soden, *Urkunden*, no. 23, líneas 20 ss. Para toda la cuestión *cfr.* J. Straub, *Konstantin als κοινὸς ἐπίσκοπος*, en *op. cit.*, pp. 134 ss., especialmente pp. 151 s. ¿Existen algunos puntos de contacto con los términos ciceronianos *communis patria* o *communis pater*, o incluso con *pater patrum*?

externos fácilmente comprendidos. El instrumento por medio del cual se obtendría la unidad (externa) del Imperio estaba al alcance de la mano: el derecho (público) que promovía la *utilitas publica*.

En este contexto se podría señalar que, actuando como ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός, Constantino declaró el domingo como día permanente de descanso semanal: claramente el fijar un día como el *dies solis* fue algo sin precedente en la antigüedad.⁵³ Éste era un problema puramente externo para el cual no era necesario que los obispos tomaran una decisión "interna" previa y él, en su carácter de guardián monárquico del *status rei Romanae*, estaba habilitado para tomar la decisión por su cuenta. Esto se aplica también a su legislación para eximir a los clérigos de los cargos públicos y para otorgar poderes jurisdiccionales a los obispos. Por otra parte, Constantino se negó a decidir las cuestiones puramente dogmáticas que presentaron los donatistas y declaró "meum iudicium postulant qui ipse iudicium Christi expecto!" [¡me piden una sentencia a mí que espero la sentencia de Cristo!] sólo para continuar diciendo que "era verdad que había que respetar la decisión tomada por los sacerdotes como si el Señor mismo la hubiera tomado".⁵⁴ En forma similar, debido a que las doctrinas propagadas por Arrio eran asuntos "internos" entraban dentro de la competencia de los sinodistas de Nicea quienes lo excomulgaron; pero para neutralizar en forma efectiva la difusión de las herejías de Arrio tuvo que intervenir la ley imperial. En una palabra, las cuestiones de naturaleza doctrinaria eran "internas"; las cuestiones de culto, organización y administración, eran "externas".

La habilidad de Constantino consistió en que, habiendo guiado a los sinodistas en la dirección deseada, hizo que decidieran cuestiones doctrinales, las propias cuestiones relacionadas con la fe,⁵⁵ pero dentro

53. Cfr. A. Piganiol, *L'empereur Constantin*, París, 1932, pp. 128 s.; J. Vogt, en *RAC*, cit., p. 337; A. Ehrhardt, art. cit., pp. 181 s.; H. Dörries, *op. cit.*, p. 322 quien también subraya que eso era una cuestión del culto. Cfr. especialmente sobre el tema H. Chadwick, *The Early Church*, Harmondsworth, 1968, pp. 128 s. El decreto está en *C. Th.*, II. 8. 1.

54. Soden, *Urkunden*, no. 18, líneas 39 ss.: "...Dico enim, ut se veritas habet, sacerdotum iudicium ita se debet haberi, ac si Dominus ipse residens iudicet" [Pues digo, como es la verdad, que se debe considerar la decisión de los sacerdotes como si la hubiera tomado el Señor mismo presente].

55. Cfr. *V.C.*, III. 17. Constantino le escribe a las Iglesias después de Nicea: "He considerado que el primer objeto de mis esfuerzos debe ser" que predominen "la unidad de la fe, la sinceridad del amor y una comunión de sentimientos

de la órbita únicamente del *status rei Romanae* la doctrina era claramente insuficiente: era el derecho el que mantenía este *status*, y puesto que los *sacra* y los *sacerdotes* estaban claramente involucrados, evidentemente sólo el derecho público habilitaba a Constantino para ejercer toda su capacidad legislativa, la que en este sentido llegó a ser, en verdad, omnipotencia. El derecho público romano, con su división tripartita inició una nueva oportunidad, y por ese medio el emperador pudo cumplir su papel de guardián, tutor o en verdad "obispo". Si Cristo era "como el Padre" o "idéntico al Padre" eran para él cuestiones puramente "internas" y los obispos debían ocuparse de esos temas claramente reservados a ellos. Constantino nunca fue un teólogo ni pretendió serlo: este estricto problema teológico era para él "ein Buch mit sieben Siegeln"⁵⁶ [un libro con siete sellos]. Sus ideas religiosas eran esencialmente primitivas y su comprensión del cristianismo estaba lejos de ser clara.⁵⁷ Como sea, Constantino fue todo el tiempo un monarca que comprendió que su misión era la *renovatio Romae* y que los cristianos debían estar equipados para esa tarea. Su éxito en guiar a los sinodistas hacia una fórmula de acuerdo sólo demuestra que ellos comprendieron que una "solución" de la controversia teológica era de interés tanto para el Imperio como para la Iglesia. Éste fue solamente otro aspecto de la consonancia de puntos de vista ya mencionada. El hecho mismo de que se llegara a un acuerdo en una cuestión tan difícil y delicada —que seguramente no admitía un "acuerdo" como toda la historia subsecuente lo demostró bien claramente— indicaría que la fórmula reflejaba exigencias tanto gubernamentales como eclesiásticas que requerían que se considerara haber

respecto al *culto a Dios*", y en el concilio "cada tema recibió el análisis más completo... de modo tal que no quedara lugar para posteriores debates o controversias en relación a la fe". H. Kraft, *op. cit.*, p. 224, da por sentado que éste fue un *Diktat* del emperador, aunque no presenta pruebas para esta afirmación.

56. A. Heuss, *op. cit.*, p. 457.

57. A. Alföldi, *op. cit.*, p. 20; H. Chadwick, *op. cit.*, p. 125. Sobre su divulgado retorno al culto del gobernante pagano en Constantinopla en el 330, *cfr.* J. Karayannopoulos, "Konstantin und der Kaiserkult", en *Historia*, V, 1956, pp. 341 ss., donde se presentan claramente las diversas opiniones (en pp. 342-344); *cfr.* además F. Winkelmann, "Zur Geschichte der V.C.", en *Klio*, XL, 1962, pp. 187 ss., en pp. 234 ss.; y C. Ligota, "Constantiniana", en *Journ. of the Warburg and Courtauld Institutes*, XXVI, 1963, pp. 178 ss., en p. 185. Según H. Kraft, *op. cit.*, p. 153, Constantino se consideraba a sí mismo en relación a la Iglesia "no como un alumno, sino como un maestro".

eliminado puntos de conflicto y disensiones. Esta fórmula “debía ser un *eirenicon* [un elemento conciliador], y no una fuente de posteriores desacuerdos”.⁵⁸ Él mismo no estaba ni capacitado ni en condiciones de captar la verdadera naturaleza de la disputa, y la misma observación parece ser aplicable también a los obispos, la mayoría de los cuales se hallaban obviamente perdidos en los enredados debates.⁵⁹ La organización eclesiástica de la Iglesia que establecieron los sinodistas en Nicea fue en los puntos esenciales una adaptación del sistema administrativo imperial, lo cual es una prueba más de la eficiente operación conducida por Constantino como ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός.⁶⁰

La función del emperador como tutor o guardián, abundantemente demostrada en su legislación, permite la única conclusión históricamente justificable, según la cual el gobierno de Constantino estaba firmemente inserto en la tradición romana y en su constitución, de la cual una parte integral era el *ius publicum*. “Constantino vivió y pensó como un romano. Fue formado por el derecho romano”.⁶¹ Precisamente esta conjunción de la constitución romana con las nuevas ideas cristianas dio lugar a una situación enteramente nueva. El mensaje de Constantino a la comunidad alejandrina en junio del año 325 marca tonos que bien pueden señalar la simbiosis entre la *Romanitas* y la *Christianitas*. La primera contenía la idea de que su gobierno continuaba tradiciones imperiales romanas: éste es un elemento histórico que permanece en primer plano; la historicidad se mostró muy palpablemente en la capacidad legislativa del emperador para preservar los intereses del *status rei Romanae*. Al colocar los *sacra* y a los *sacerdotes* cristianos bajo el paraguas del *ius publicum*, la *Christianitas* apareció intrincadamente entrelazada en el tejido de la constitución romana.

58. N. Baynes en *Cambridge Ancient History*, XII, 1939, p. 697.

59. Cfr. E. Schwartz, *op. cit.*, p. 141 s.: “die Mehrzahl der Synodalen nach dem Urteil eines Zeitgenossen von der theologischen Kontroverse nichts verstand” [la mayoría de los sinodistas según el juicio de un contemporáneo no entendía nada de la controversia teológica]. Cfr. también H. Berkhof, *Kirche und Kaiser: eine Untersuchung der byzantinischen und theokratischen Staatsauffassung im 4. Jahrhundert* (traducción alemana del holandés original), Zürich 1947, p. 93: todos aceptaron la fórmula del *Homoousios* “obwohl niemand etwas damit anzufangen wusste” [aunque nadie entendía nada de eso].

60. L. Voelkl, *op. cit.*, p. 142, se refirió en este contexto a una *Gleichschaltung* [unificación].

61. Id., *Kirchenstiftungen*, p. 64. Cfr. también H. Schmidinger, art. cit., p. 7.

La clásica concepción romana del *ius publicum* fue el instrumento que creó la simbiosis entre *Romanitas* y *Christianitas*, como se evidencia claramente en las cartas enviadas inmediatamente después de Nicea, como la epístola general a la que ya nos hemos referido. Pero en la recientemente mencionada comunicación a Alejandría pone además en claro que el concilio de Nicea, cuya convocatoria fue inspirada por Dios (*nutu Dei*, según la traducción latina), manifestaba la voluntad divina. Porque 300 o más obispos habían determinado con sorprendente sagacidad nada menos que un juicio de Dios (τοῦ Θεοῦ γνώμη = *Dei sententia*), especialmente cuando el Espíritu Santo hubo penetrado la mente de tantos hombres tan altamente calificados, haciendo conocer la voluntad divina (τὴν θεῶν βούλησιν). Ahora hay un solo Dios y en consecuencia un cuerpo común, habiendo sido eliminadas las disensiones y cismas.⁶² Y otro decreto muestra que la protección divina de los cristianos actúa a través de la mediación del emperador: casi no es posible una expresión más convincente de la tesis descendente de gobierno dentro de la simbiosis de *Romanitas* y *Christianitas*, incluso dejando de lado el papel mediador asumido por el emperador en persona.⁶³ No puede haber duda de que un sentido histórico marcadamente desarrollado penetró la legislación de Constantino.⁶⁴ Este aspecto constitucional de sus decisiones permite cambiar la historiografía de Constantino y descartar las afirmaciones emocionales y moralizadoras, pero históricamente irrelevantes, para que ocupen su lugar consideraciones estrictamente racionales y legales. Estas, sin embargo, prueban ampliamente que es erróneo atribuir a Constantino funciones sacerdotales o cuasi-sacerdotales, por más que el

62. H.-G. Opitz (ed.), *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites* (= *Athanasius Werke*, III, I), Berlín 1935, no. 25.

63. Cfr. la *Constitutio* en H. Dörries, no. 138, quien señala: "Eigenartig, aber Konstantin zuzutrauen ist der Gedanke, daß der Christ durch Gott geschützt werden wird, aber unter Vermittlung der Staatsordnung..." [Curioso, pero se debe atribuir a Constantino la idea de que el cristiano será protegido por Dios, pero a través de la mediación del orden estatal...]. No pienso que haya algo "peculiar" en esto: la función del gobernante como guardián en conexión con el manejo del derecho público difícilmente podía conducirnos a otra perspectiva, especialmente cuando se tienen en cuenta todas las implicaciones del tema descendente de gobierno.

64. Acertadamente señalado por H. Dörries, en no. 103: *C. Th.*, XV. 14. 1 y 2. Cfr. también *ibíd.*, XV. 14. 3: "Quae tyrannus contra ius rescripsit non valere praecipimus..." [Ordenamos que carece de validez lo que el tirano haya dispuesto contra el derecho].

ethos en Oriente podría haber sugerido dicha atribución para la que no hay pruebas en el reinado de Constantino, gobernante de la estirpe romana tardía, para quien el *ius* todavía era la norma y guía de sus acciones de gobierno.

La simbiosis de *Romanitas* y *Christianitas* es la que comienza a imprimir su sello al desarrollo de la mitad oriental del Imperio. Esta simbiosis iba a ser el soporte del Imperio bizantino en el milenio siguiente. Fue una simbiosis que no era cesaropapismo o bizantinismo, como con tanta frecuencia se la etiqueta erróneamente, porque tenía profundas y arraigadas raíces en el terreno histórico-legal: la *Romanitas*, persistentemente proclamada a voz en cuello como el punto central de todas las medidas de gobierno de Bizancio, fue poco más que la enfática insistencia en continuar la constitución imperial romana, y ninguna otra parte de esta constitución fue más importante que el *ius publicum* de antigua y distinguida alcurnia. La esencia del gobierno bizantino consistió en absorber sin esfuerzo alguno la *Christianitas* en el históricamente condicionado derecho constitucional.⁶⁵

Con todo, exactamente las mismas dos nociones de *Romanitas* y *Christianitas* también comenzaron a ser corrientes en Occidente cuando, en la época de los francos, Europa llegó a asumir su identidad y naturaleza propias, aunque entonces se les atribuyó una connotación completamente diferente. En el Occidente medieval la *Romanitas* no era comprendida –en oposición al Oriente– históricamente, sino sobre todo eclesiológicamente. Debido a que Occidente recibió su *Christianitas* en gran medida, si no en forma exclusiva, de la *ecclesia Romana*, surgió una fusión de *Romanitas* y *Christianitas*: un cristiano era un romano, como lo establecen muy claramente las fuentes (legales, litúrgicas, doxológicas, etc.) hasta el siglo XIV. En primer plano en Occidente se hallaban la fe, la

65. La pregunta tantas veces formulada de por qué en Oriente la Iglesia permitía las excesivas intervenciones del gobierno, se basa en una falsa premisa. Cfr. por ejemplo, H. Berkhof, *op. cit.*, p. 83, que pregunta cómo la Iglesia podía tolerar transformarse en una "Dienerin des Staates" [sirvienta del Estado]. Esto era el bizantinismo que significaba "die unkritische, gehorsame und segnende Haltung" [la actitud acrítica, obediente y bendecidora], que caracterizó a la Iglesia en Bizancio. El presente bosquejo ha tratado de dar una explicación de la situación sobre bases histórico-legales. Que hubo oposición posterior al esquema, de todas formas muy explicable históricamente, ha sido demostrado por H. G. Beck, "Vom Staatsdenken der Byzantiner", en *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie*, phil.-hist. Klasse, 1970, fasc. 2, pp. 36-38.

religión, la *Christianitas* que, por cierto, en muchos aspectos fundamentales dieron forma, si no crearon, la historia de Europa Occidental en la Edad Media. En Oriente, en Constantinopla, la historia y la continuidad histórica del Imperio, fueron la cuestión central: la constitución del Imperio otorgaba un espacio vital para la *Christianitas*. El papel que en Oriente cumplía la historia, fue reemplazado en Occidente por la fe. En Oriente lo que importaba en primer lugar era la *Romanitas*, mientras que en Occidente era la *Christianitas*. En Oriente, "Roma" y "romano" eran nociones históricas, de allí la nueva Roma como continuación histórica de la (antigua) Roma, y el emperador, el *αὐτοκράτωρ* [soberano autócrata] y vice-regente del *παμβασιλεὺς καὶ παντοκράτωρ* [emperador soberano y todopoderoso], un sucesor de los emperadores romanos que se llamaba a sí mismo *βασιλεὺς τῶν Ῥωμαίων*, cuya coronación de manos del patriarca era de carácter meramente declaratorio. En Occidente, "Roma" y "romano" eran nociones eclesiológicas: de allí la fuerte esencia eclesiológica del *Imperator Romanorum* occidental, cuya coronación de manos de su creador, el *pontifex Romanus*, era constitutiva: y estas nociones en sí mismas no tenían nada que ver con la historia. Y en los diferentes significados de estas nociones de *Romanitas* y *Christianitas* residen algunas de las diferencias básicas entre Constantinopla y Roma, entre Oriente y Occidente en la Edad Media: diferencias que al menos en parte fueron el legado de Constantino el Grande.⁶⁶

66. Cfr. W. Ullmann, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, 2ª ed., Londres, 1974, pp. 23 s., 32, 85, 155, 330. Es una tarea urgente someter las declaraciones oficiales y no oficiales de Constantino a un riguroso análisis en cuanto al tema o asunto, estilo, semántica y sintaxis, a fin de rastrear la paternidad de las ideas expresadas. Afirmar, como tan frecuentemente se asevera, que él mismo redactaba sus edictos, etc. (*i.e.* que eran sus propios *Diktat*) no es realista, por no decir ingenuo. Es necesario rastrear los numerosos indicios religiosos de sus leyes por lo menos para descubrir sus orígenes en la literatura cristiana precedente. La composición personal de su cancillería hace tiempo que debería haber sido objeto de investigación. A. Ehrhardt, art. cit., *Z.R.G., Rom. Abt.* LXXII, 1955, pp. 154 s., fue uno de los primeros en darse cuenta de estas carencias. Un examen exhaustivo podría convenientemente comenzar con una investigación del pequeño número de escogidos *notarii* con los que se rodeaba Constantino, *cfr.* para esto F. Dölger, *Byzantinische Urkundenlehre*, Munich, 1968, p. 59.

Reflexiones sobre el Imperio medieval*

Si es cierto que todo análisis historiográfico que se precie aspira a lograr una mejor comprensión de los sucesos o de las instituciones del pasado, el tema que se desarrolla a continuación no necesita justificación alguna. Ya que en todos los ámbitos se da por sentado que el Imperio medieval constituyó dentro del período medieval central una entidad histórica que con su influencia modeló en gran medida el destino de muchas regiones europeas, fundamentalmente en la Europa central, oriental y meridional y en menor grado en la Europa occidental. No se requiere un esfuerzo particular para comprender la gran atracción que la vasta extensión del Imperio medieval, cuyo núcleo era absolutamente alemán, puede fácilmente ejercer sobre mentes susceptibles al punto de vista de que el presente debe continuar el pasado. Durante exactamente un siglo existió entre los historiadores alemanes una obsesión casi morbosa por el Imperio medieval, no, sin embargo, en su marco puramente histórico, sino en su relación con la Alemania moderna. ¿Por qué razón los historiadores alemanes debatieron tan acaloradamente la cuestión de si la política imperial medieval fue justificada o no? Después de todo, el Imperio medieval ha estado muerto en realidad prácticamente durante más de 600 años: ¿Por qué debería provocar entonces tanta conmoción, tanto examen de conciencia, tanta historiografía emocional?

* "Reflections on the Medieval Empire", en *Transactions of the Royal Historical Society*, fifth series, 14, London, 1964, capítulo III. (Traducción: Marcelo A. Barbuto. Revisión: Gustavo D. Corbi.)

Nada parecido a este fenómeno, ni siquiera vagamente, puede encontrarse en la historiografía inglesa o francesa.

No carece por cierto de interés notar el momento y la ocasión que vieron surgir el problema del Imperio medieval. Debemos tratar de llevar nuestras mentes a mediados del siglo XIX cuando Alemania todavía no existía como una unidad política. Estamos en la afortunada posición de fijar el comienzo del intenso conflicto existente entre los historiadores alemanes en el año 1855, cuando apareció el primer volumen de la *Geschichte der deutschen Kaiserzeit* [*Historia de la época imperial alemana*] de Wilhelm Giesebrecht. La obra, que fue reeditada en numerosas ocasiones, estaba dirigida a los alemanes en quienes había que despertar un sentido histórico y para quienes la gran época imperial debía ser el *leitmotiv* en su búsqueda de la unidad alemana. El tema del libro, nos adelanta el prefacio, es el período en el cual la voluntad, la palabra y la espada de los emperadores alemanes decidían el destino de Occidente; ellos aseguraron a la nación alemana una influencia dominante en el mundo que iba a durar por siglos. El Imperio medieval debía ser tanto la guía como también el objetivo último de la nación alemana.

Cuatro años más tarde Heinrich von Sybel, el discípulo de Ranke, desafió severamente las afirmaciones de Giesebrecht. La tesis de Sybel afirmaba que la falta de unidad de Alemania era precisamente la consecuencia del Imperio medieval: la política implementada por los emperadores fue desastrosa para la nación alemana, porque disipó las energías de la nación en sus campañas en Italia y dilapidó su riqueza en intentos de colonización en la Europa oriental; perseguían un fantasma que no tenía bases tangibles en la propia nación alemana. En esa medida Alemania quedó bien atrás de Inglaterra y Francia, países unidos hacía ya largo tiempo y completamente desarrollados en su aspecto constitucional. Tomar el *Kaiserzeit* [la época de los emperadores] como guía significaba invitar a los alemanes a resucitar y perpetuar un desastroso pasado.

Julius Ficker, el gran historiador del derecho y diplomático de Innsbruck, rebatió el punto de vista de Sybel. La controversia entre él y Sybel, su colega de Munich, aunque revestida de términos históricos, se desarrolló en un tono de aspereza y animosidad difícilmente superables, adoptando un sabor abrumadoramente político.¹ El partido de Sybel fue

1. Los numerosos escritos de Sybel y Ficker fueron editados por F. Schneider, *Universalstaat oder Nationalstaat: Macht und Ende des Ersten Deutschen Reiches: Die Streitschriften von Heinrich von Sybel und Julius Ficker*,

por cierto favorecido por los acontecimientos entre 1870-71, y debe señalarse que desde entonces el punto de vista de Ficker pasó a un segundo plano. Pero desde el final de la Primera Guerra en adelante los frentes en la historiografía comenzaron a cambiar visiblemente: desde los años 20 hasta el colapso de Alemania en 1945 el tema dominante fue el de la justificación, por no decir el de la glorificación, del Imperio medieval como la expresión política de la nación alemana que había creado y dominado a Europa. Así como una vez el Imperio lideró hegemonícamente a Europa bien podría la moderna Alemania ser quien dominara hegemonícamente a la moderna Europa. Las políticas imperiales en Italia y en Oriente dejaron de ser objetos de crítica, para ser vistas como ejemplos memorables propios de estadistas. El Segundo Imperio, fundado por Bismarck, aparecía como una etapa hacia el Tercer Imperio.² Karl Brandi rindió un especial tributo a Ficker por haber reconocido el fatídico eje norte-sur en la Edad Media como una necesidad europea.³

Es posible citar cantidad de historiadores alemanes para demostrar en qué grado la historiografía había sido captada por la adulación al Imperio medieval. Se pueden reunir nombres de gran reputación como: Johannes Haller, Heinrich von Srbik, Fritz Hartung, Philipp Hildebrandt, Hermann Oncken, Albert Brackmann, Otto Westphal y muchos otros, de ninguna manera todos seguidores del régimen. Para Haller el sometimiento de Italia y la fundación del Imperio romano-germánico fue un "hecho político que sigue siendo el más espléndido de nuestra nación hasta nuestros días".⁴ Para Srbik la tarea imperial consistió en la misión del emperador de preservar la paz mundial: la fe alemana en el Imperio es eterna.⁵ "Con inconmensurable orgullo nuestra nación puede mirar

Innsbruck, 1941. Para Giesebrecht (Ordinarius en Königsberg y, desde 1861, en Munich), *cfr. Allg. Deutsche Biographie*, XLIX, Leipzig, 1908, pp. 341-349; para Sybel (Ordinarius en Munich hasta 1861, luego en Bonn), *ibid.*, LIV, pp. 645-667; para Ficker (el fundador del seminario histórico), *cfr. Oesterr. Biograf. Lexicon*, I, Graz-Cologne, 1957, pp. 309-310.

2. *Cfr.* también Heinrich Ritter von Srbik, "Die Reichsidee und das Werden deutscher Einheit", *Hist[orische] Zeitsch[rift]*, CLXIV, 1941, p. 470.

3. *Cfr.* F. Schneider, *Die neueren Anschauungen der deutschen Historiker über die deutsche Kaiserpolitik des Mittelalters*, 6ª edición, Weimar, 1943, pp. 51 ss.

4. J. Haller, *Die Epochen der deutschen Geschichte*, Stuttgart, 1927, p. 53.

5. *Hist. Zeitsch.*, CLXIV, p. 460. Al ser un historiador profesional, estaba obligado a enfatizar los elementos cristianos y romanos del Imperio. Este énfasis le

su gran pasado imperial y esperar confiadamente en el futuro", confesaba Albert Brackmann.⁶ Hermann Oncken, el néstor de los historiadores alemanes, declaraba que el Imperio constituyó la primera etapa de la vocación (*Berufung*) histórica mundial de los alemanes, quienes, por haber abrazado el universalismo, se habían transformado en los líderes de una Europa que debía estar en deuda con ellos.⁷ A. O. Meyer sostenía que la ideología imperial había sido el nexo unificador de la nación alemana, y fue ella la que había despertado en los alemanes la conciencia de ser un *Herrenvolk*⁸ [pueblo de señores].

Es imposible evadir la sospecha de que una gran parte de la historiografía alemana había enjaneado la historia con un definido programa político,⁹ de

valió severas críticas por parte de G. Krüger, *Um den Reichsgedanken*, ibíd., CLXV, 1942, pp. 457-458.

6. A. Brackmann, "Der Streit um die deutsche Kaiserpolitik", *Velhagen und Klasings Monatshefte*, XLIII, 1929, pp. 443-444. Para Brackmann (Ordinario en Berlín hasta 1929, luego Director de los Archivos estatales prusianos), *cfr. Neue Deutsche Biographie*, II, pp. 504 ss. Recibió una alabanza especial por su celo en haber mantenido viva la investigación histórica durante la impotencia alemana en el período de entreguerra: mantuvo viva la idea histórica de la misión germana en el Este; *cfr.* L. Bittner en su recensión (*Hist. Zeitsch.*, CLXII, 1940, p. 618) de la obra de Brackmann *Krisis und Aufbau in Osteuropa*, Ahnenerbe-Stiftung, 1939. Expresó sus puntos de vista en forma inequívoca después de la rendición de Polonia en 1939; *cfr. Schneider, op. cit.*, p. 95.

7. H. Oncken, *Nation und Geschichte*, Berlin, 1935, pp. 25, 45.

8. *Cfr. Schneider, op. cit.*, p. 90. *Cfr.* también P. Kirn, "Die Verdienste der staufischen Kaiser...", *Hist. Zeitsch.*, CLXIV, 1941, p. 261: caracteriza a los Hohenstaufen por un fuerte *Herrenbewusstsein* [conciencia de señores]. Estos puntos de vista son fielmente reflejados por A. Rosenberg, quien con singular sinceridad declaraba que hoy (marzo de 1940) la tarea es elevar nuevamente a Alemania a la posición que le es debida desde los días de los grandes emperadores sajones y Hohenstaufen; la monarquía medieval hizo de Europa un único Estado, y ahora existe un grandioso renacimiento de esa idea, *Tradition und Geschichte*, Munich, 1943, pp. 364-368, *cfr.* también p. 273.

9. Para una yuxtaposición del Primer Reich con el Tercero, *cfr.* H. Aubin, "Vom Aufbau des mittelalterlichen deutschen Reiches", *Hist. Zeitsch.*, CLXII, 1940, p. 480, y G. Krüger, ibíd., CLXV, p. 460. Para un punto de vista más reciente, nostálgico del *imperium mundi* medieval, *cfr.* A. Bergstraesser, "Deutsche Einheit", *Vierteljahrshfte für Zeitgeschichte*, III, 1955, p. 336; *cfr.* también H. J. Kirfel, *Weltherrschaftsidee und Bündnispolitik*, Bonn, 1959, pp. 16 y 28.

que la historia se había convertido en la doncella de la política y de que se utilizaba la historia con un pronunciado sesgo político. El problema relativo a si el Imperio, considerado como una institución histórica que funcionaba en el espacio y en el tiempo, pudo o debió servir como modelo, no pertenece propiamente al historiador. Es necesario cortar el vínculo entre historia y política tratando de considerar el Imperio en su marco histórico. Este procedimiento también eliminaría todos los vicios de los juicios morales que abren las puertas a una evaluación puramente subjetiva —o nacional—, algo que la historiografía seria había deseado desde hace tiempo ver relegado al museo de antigüedades. Lo que aparece como necesario es una explicación, una respuesta a la pregunta: ¿por qué, dadas las premisas históricas, los emperadores medievales llevaron a cabo las políticas que hicieron? No hace falta una justificación o condenación, esto es, juicios basados en una visión retrospectiva y por lo tanto fuera de los términos de referencia del historiador.

El intento de explicar el Imperio y la política de los emperadores hace imperativo un análisis de cómo surgió realmente esta entidad y sus gobernantes. En todo el estrépito de la voluminosa literatura alemana encontraremos sorprendentemente pocos intentos de volver a las propias raíces del Imperio. Es como si la divinidad hubiera preordenado que el Imperio debía estar en manos alemanas. Pueden haber existido pocas otras instituciones que exhibieran vínculos tan tenues con el período antiguo como el Imperio romano en la Edad Media, pero sin embargo tanto se lo proclamó en todas partes como el descendiente directo del antiguo Imperio romano, que éste se convirtió de ese modo en su generador involuntario. ¿Existen lazos objetivos e históricos entre el antiguo Imperio y el medieval? ¿Existió, sobre la base de una realidad objetiva, algún indicio de que uno fuese la continuación del otro?¹⁰

¿Cómo y por qué, entonces, surgió una institución como el Imperio medieval? Responder esta pregunta obliga a quien la formula a centrar su atención en el material históricamente disponible, y aquí salta a la vista el hecho obvio de que existió en efecto una continuación directa del antiguo Imperio romano en la estructura del Imperio bizantino, el

10. Incluso F. Dölger, *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Ettal, 1953, p. 289, no pudo menos que decir: "Von Seite des fränkischen Hofes ist die Schöpfung des westlichen Kaisertums der Ausdruck eines ererbten dynamisch-politischen Sinnes" [Por parte de la corte franca la creación del Imperio occidental es la expresión de un heredado sentido dinámico-político].

cual nunca había perdido su continuidad histórica y genética con la antigua Roma a lo largo del milenio de su existencia. Afirmar esta perogrullada, sin embargo, es meramente expresar de una forma mucho más acentuada el problema del Imperio Occidental: aunque el Imperio bizantino era el verdadero descendiente de Roma, ¿cómo y por qué pudo surgir en Occidente otra entidad que no sólo reclamaba precisamente las mismas raíces romanas, sino que también, en virtud de dicho reclamo, se consideraba a sí misma el único Imperio romano legítimo, con la consecuencia de que Bizancio fue despectivamente devaluada como un reino de los griegos o, en el mejor de los casos, como un imperio de los griegos?

En efecto, el Imperio bizantino proporciona la clave para una mejor apreciación del problema del Imperio medieval. En el Imperio bizantino, la antigua concepción romana de un imperio universal había absorbido la concepción universalista cristiana. Helenismo, Romanismo y Cristianismo se habían soldado en un todo indivisible. El emperador, el *autokrator*, a quien la divinidad le había otorgado el gobierno del *orbis* romano y cristiano, era interna y externamente el único monarca autónomo. Internamente, todo lo que afectara al Imperio era preocupación del emperador, lo que significaba, dado que la Cristiandad se había transformado en una parte integral del organismo gubernamental, que las cuestiones eclesiásticas debían ser finalmente dirimidas por el emperador en persona; externamente, debido a que el Imperio era de carácter mundial, universal en todos los aspectos, no podía haber ningún otro gobernante que pudiera legítimamente pretender ser el *dominus mundi* [señor del mundo]. Ambos aspectos son vitales para comprender el Imperio occidental.

La autonomía interna se expresaba por sobre todo proveyendo a sus súbditos de funcionarios eclesiásticos adecuados y suministrándoles doctrina ortodoxa. Debido a que el dogma y la maquinaria del organismo eclesiástico se encontraban dentro de la única jurisdicción del emperador, en Occidente apareció su gran oponente: el papa en Roma. En virtud de su función petrinológica, negó la función misma del vice-representante imperial de Dios en la tierra, cuya tarea era aprender, no enseñar. El primer desafío papal contra Bizancio en la segunda mitad del siglo V terminó también en el primer cisma. Ya que los papas eran súbditos del emperador, su oposición al derecho del emperador para legislar sobre cuestiones que eran responsabilidad del papa era equivalente a alta traición, a una *laesio divinae majestatis* [lesión de la majestad divina] en la persona del emperador. Por otra parte, los papas se habrían

olvidado de su función si no hubieran extendido su reclamo petrinológico hacia Oriente: un papa que voluntariamente aceptara las normativas organizacionales y doctrinales del emperador hubiera perdido su derecho a ser el sucesor de san Pedro.

Gregorio I se dio cuenta con perspicacia de que impulsar las pretensiones papales en Oriente no sólo era peligroso sino también inútil. Podía ser lamentable, pero el gobierno bizantino era inalterablemente impermeable al verdadero estado de la cuestión. De allí, que hiciera penetrar en la abandonada región occidental la misma idea que encontró en Bizancio una barrera impenetrable, a saber, la idea de la primacía de la Iglesia romana. Lo que la Iglesia romana no pudo conseguir en Oriente, más aun, lo que expuso a los papas a ser acusados de traición, podía ser impulsado en Occidente hasta límites insospechados. Su habilidad de estadista extraordinario le permitió a Gregorio I llevar a cabo una política de bi-furcación: una horqueta hacia Occidente donde se podían tocar todos los acordes sonoros del tema Leonino-Gelasiano y otra horqueta hacia Oriente donde hábilmente se le restaba importancia al mismísimo tema. Mientras Roma siguiera siendo parte del Imperio, no había posibilidad de desplegar el primado romano con todas sus potencialidades. Por ello, dos caminos quedaban abiertos para conseguirlo: o los papas dejaban físicamente Roma, o la ciudad misma de Roma se apartaba de la estructura del Imperio. Durante muy breve tiempo, Gregorio II tuvo en cuenta la primera alternativa, pero luego la descartó. Adoptar la segunda alternativa significaba separar del imperio un territorio que se valía por sí mismo, que con el tiempo llegaría a ser el Estado papal.

El mecanismo por el cual se llevó a cabo esta escisión de una parte del cuerpo del Imperio romano fue proporcionado por el *Constitutum Constantini*, según el cual el asentamiento del gobierno en Constantinopla, y su ascenso a la condición de capital, se debió al consentimiento y voluntad de los papas. Debido a que Silvestre no deseaba usar la corona que le ofreció Constantino, éste la llevó a Constantinopla, pero si el papa así lo hubiera querido, él mismo podría haber llevado la corona: la corona, el símbolo fácilmente reconocible del verdadero poder imperial de Roma, estuvo en Constantinopla durante el tiempo que los papas lo consintieron. La creación del estado papal en 754-756 fue, sin embargo, sólo un primer paso del papado hacia su completa separación de Bizancio, que condujo al segundo paso, la transferencia de la corona de Constantinopla a Roma para culminar en la coronación de Carlomagno: éste, el acto final en la trama, fue dirigido primordialmente, si no exclusivamente, contra Bizancio.

Es importante recordar este punto, porque este proyecto original proporciona uno de los factores constantes en la historia del Imperio occidental. El segundo factor constante se relaciona con el papel creativo del papa: sin una activa participación papal nunca hubiera existido un emperador romano en Occidente a quien, además, su creador le encomendó tareas específicas. Nunca hubo un imperio autónomo en Occidente: la intervención del papa fue vital e indispensable. La dignidad imperial en Occidente suponía la aceptación de la función y del papel papales. El tercer factor constante –y aquí las concepciones papal y bizantina eran idénticas– se refiere al carácter universal del dominio del emperador romano. Teniendo en cuenta este tercer factor el Imperio occidental asumió su propia naturaleza ante Bizancio y el papado.

Sería bueno que tuviéramos presente que la idea de un Imperio romano en Occidente fue exclusivamente el fruto intelectual del papado: fue un ingenioso mecanismo para liberar al papado de los grilletes del verdadero Imperio romano y para preparar el camino para establecer el primado romano en Oriente, creando su propio emperador que no podría ser otro que un emperador romano. La creación artificial de este único emperador romano que no tenía raíces en la historia, pero sí las más fuertes en las ideas papales, fue uno de esos actos que no es fácil encontrar, propio de un estadista. Aunque Carlomagno permaneció ajeno a todas estas especulaciones, la dinámica iniciativa del papado aseguró la consiguiente victoria de la idea papal de un Imperio romano. No es necesario describir aquí en detalle las etapas por las que esta idea, a través de los sucesos de los años 816, 823, 850 y 875, llegó a tener éxito. La coronación de Otón I en 962 continuó lo que ya se podía denominar una tradición fáctica y conceptual. El hecho indiscutido fue –en Occidente– que sólo el papa era el administrador legítimo de la corona imperial, un punto de vista elocuentemente expresado en el mensaje de Luis II a Bizancio;¹¹ la idea consistía en que esta función imperial conferida por el papa era la misma que estuvo encarnada en el antiguo emperador romano, es decir, universalidad de dominio, y a

11. Para más detalles, *cfr.* W. Ullmann, *Growth of Papal Government in the Middle Ages*, 2ª edición, Londres, 1962, pp. 216 ss. Para Otón I como "Imperator Romanorum et Francorum", *cfr.* *M[onumenta] G[ermaniae] H[istorica], Diplomata*, I, pp. 318, 322, 324, 326, 329; *Romanorum imperator*, *ibíd.*, p. 346 (*Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser*, ed. Th. Sickel, I, Hanover, 1884, pp. 432, 436, 439, 441, 443, 473).

esta universalidad romana se agregó la idea cristiano-papal de universalidad. Desde el año 962 el Imperio fue tanto romano como cristiano, es decir, romano en un doble sentido. Para Occidente, el Imperio en Bizancio había descendido a un mero reino de los griegos que, al no aceptar el principio del primado papal, no era romano y por consiguiente realmente herético.¹²

La disección anatómica del Imperio medieval nos debería permitir ver al emperador de la forma en que él era visto por su creador, el papa. Como resultado de la rivalidad con Oriente hubo continuos intentos por afirmar la universalidad de una manera práctica, y la manera más convincente de hacerlo fue ensanchando las fronteras de un reino puramente germánico: después de todo, los Capetos, los reyes nórdicos y luego también los reyes anglo-normandos fueron, desde un punto de vista real, los iguales de los reyes germánicos. Pero la universalidad requería la expansión del reino, para dominar otras naciones:¹³ de allí la denominada colonización oriental y el sometimiento de los eslavos. En un intento

12. Cfr. los textos citados en Ullmann, *op. cit.*, p. 199 (n. 2), 202 (n. 5), 215, 217, 218 (n. 3); cfr. también Juan VIII en M.G.H. *Ep[istolae]*, VII, p. 291. Este tema está también más tarde claramente expresado por canonistas, por ej., por Huguccio: "Quid ergo de *graeculo*? Abusive(!) et sola *usurpatione* dicitur imperator..." (S. Mochi Onory, *La crisi del sacro Romano imperio*, Milán 1951, p. 170) [¿Y qué pues del *grieguito*? En forma abusiva y sólo por usurpación es llamado emperador]. El mismo argumento en [Ansbert], *Hist. de Expeditione Frederici Imperatoris*, ed. A. Chroust, M.G.H., *S[criptores] R[erum] G[ermanicarum]*, 1928, pp. 49-50: "Denique solito fastu idem *Graeculus* se *mendose* imperatorem Romanorum, ipsum vero nostrum serenissimum Augustum non imperatorem Romanorum, sed regem tantum Alemanniae nuncupavit" [Finalmente, con el sólito fausto el mismo *grieguito* se denominó *mentirosamente* emperador de los romanos, pero a nuestro serenísimo Augusto en persona no (lo denominó) emperador de los romanos, sino sólo rey de Alemania]; el título de Bizancio era un *usurpatum vocabulum*.

13. Éste fue el punto de vista corriente en el siglo IX sobre la esencia de un emperador; cfr. Notker en Ullmann, *op. cit.*, p. 102, n. 3; *Annales Fuldenses*, ed. F. Kurze (M.G.H., S. R. G., 1891), pp. 70, 86: Carlos el Calvo "omnem consuetudinem regum Francorum contemnens Graecas glorias optimas arbitrabatur... ablato regis nomine se imperatorem et augustum omnium regum cis mare consistentium appellare praecepit" [despreciando todo el uso de los reyes francos, juzgaba óptimas las glorias griegas... dejado de lado el nombre de rey, ordenó que se lo denominase emperador y augusto de todos los reyes existentes de este lado del mar]; Regino de Prüm, *Chronicon*, ed. F. Kurze (M.G.H., S. R. G., 1890), p. 116.

de trasladar la idea universal de gobierno a la realidad, el gobierno imperial actuó como un catalizador del papado.

Además, como un presupuesto de su dignidad de emperador, un emperador de los romanos debía tener control sobre los romanos. ¿Qué clase de emperador romano es éste que no ejerce ningún poder sobre aquellos de los cuales él mismo se denomina emperador? De allí las continuas campañas en Italia para imponerse como gobernantes, y también la de alguna manera extraña designación del futuro emperador como *Rex Romanorum* [rey de los romanos], de lo cual no puede citarse ningún precedente histórico, pero que estaba para señalar un control físico efectivo.¹⁴ Por otra parte, el ejercicio de algún tipo de control real sobre los romanos en Italia fue también un título contra Bizancio, porque los emperadores orientales no tenían precisamente ese control y sin embargo tenían, según los occidentales, la temeridad de llamarse a sí mismos βασιλεῖς τῶν Ῥωμαίων.

¿La corona imperial agregó algún poder a los que él en todo caso ya tenía como rey? Con frecuencia se responde negativamente a esta pregunta, y no sin razón. Pero parecería que es aconsejable repensarla. Por cierto, es verdad que la dignidad de emperador no añadía nada a los poderes reales efectivos, y sin embargo, inmediatamente surge la pregunta ¿por qué entonces los germanos desde Otón I a lo largo del período medieval estuvieron tan ansiosos por recibir la corona? ¿Solamente por una cuestión de cierta dignidad? ¿Realmente deberíamos suponer que esto constituía un atractivo tal que cada uno de ellos se embarcó en costosas campañas en Italia, que suponían años de ausencia de Alemania, que hacían del establecimiento de un gobierno en forma ordenada en Alemania una tarea intrincadamente difícil, que ocasionaba tantas pérdidas materiales y de vidas humanas, y todo esto por una cuestión de dignidad imperial? Creo que los reyes germanos medievales de ningún modo eran tan románticos ni tan poco realistas como para aceptar motivos tan quiméricos.

La respuesta a esta pregunta será más fácil si recordamos las raíces gemelas de la universalidad del emperador, romana en el sentido antiguo y eclesiástico. La función del emperador como *dominus mundi* [señor del mundo] derivaba del hecho de que él era coronado por el papa:

14. Para esto, *cfr.* Ullmann, *op. cit.*, pp. 163-164. Para la significación de este concepto *cfr.* Ullmann, *Dies ortus imperii*, en los próximos ensayos en conmemoración de Accursius.

la universalidad de dominio del papa se reflejaba en la del emperador. (Dicho sea de paso, ésta es la fuente de la alegoría sol-luna.) Esta afirmación de universalidad es el rasgo que distingue al emperador de cualquier otro rey medieval. Pero la universalidad de dominio no era absolutamente tan carente de significación como quizás uno podría pensar. Como rey de los germanos, ningún sajón, ni un salio ni un Hohenstaufen, podía reclamar universalidad, pero en su función de emperador esta pretensión de universalidad se convirtió de hecho en un deber: ¿Qué papel tan lamentable habría representado ante Bizancio, si el emperador de Occidente no hubiera afirmado o al menos intentado llevar a la realidad esa pretensión? No habría sido sino una ridícula marioneta en el escenario de la historia.

Este deber de afirmar su dominio universal recibió un considerable respaldo de las antiguas ideas sobre la razón de ser del Imperio romano dentro de la estructura cristiana. Está la famosa oración del Viernes Santo que data del siglo V que decía:¹⁵

“Oremus pro christianissimo imperatore nostro, ut Deus et Dominus noster *subditas illi faciat omnes barbaras nationes, ad nostram perpetuam pacem*”.

[Oremos por nuestro cristianísimo emperador, para que Dios Nuestro Señor haga que *todas las naciones bárbaras sean súbditas* de él, para nuestra paz perpetua.]

Está también el texto de la oración durante la misa de coronación del emperador, que data de justo antes de la coronación de Otón I:¹⁶

“Deus, qui ad praedicandum aeterni regis evangelium Romanum imperium praeparasti”,

[Oh Dios, que para predicar el evangelio del Rey eterno preparaste el Imperio romano],

15. H. A. Wilson, *The Gelasian Sacramentary*, Oxford, 1894, p. 76.

16. *Ordines Coronationis Imperialis*, ed. R. Elze (*Fontes Juris Germanici Antiqui*, 1960) Ordo II. 9, p. 6.

la cual fue empleada a lo largo de todo el período medieval hasta la época de Carlos V en 1530. Ambos textos le imponían al emperador el deber de difundir el cristianismo en forma de actividad misionera. Notamos que estos (y otros relevantes) textos manifiestan el cristianismo romano y están manifiestamente ausentes en el ceremonial oriental. Es necesario subrayar que las misiones de los emperadores alemanes en el este, aprobadas como es comprensible por el papado, tenían también como consecuencia el establecimiento del dominio imperial en regiones que no tenían nada que ver con Alemania. La extensión de poder a favor de un reino puramente germano no hubiera tenido justificación alguna.¹⁷

Las amplias extensiones habitadas por los eslavos en el espacio de la Europa Oriental continuaban atrayendo la atención de los emperadores. Desde la época de los sajones en adelante se advierte la extensión del dominio imperial, ya sea incorporando territorios eslavos o transformándolos en colonias vasallas bajo la apariencia de una misión. Hacia fines del siglo X los territorios anexados eran mucho más extensos que el territorio de cada una de las partes que formaban el territorio alemán.¹⁸ Estas adquisiciones territoriales no pueden ser disimuladas fácilmente bajo la apariencia de una misión, ya que, como todos lo admiten, se hizo extremadamente poco para expandir el Cristianismo entre los eslavos.¹⁹ El tratamiento a que fueron sometidos pondría de manifiesto la poca consideración por los principios cristianos, aun teniendo en cuenta los parámetros de la época.²⁰ Lo que había comenzado, al menos de nombre,

17. Para esto, *cfr.* J. Kirchberg, *Kaiseridee und Mission*, Berlín, 1934, pp. 132-133. Para el desarrollo de la idea de las cruzadas y las guerras subsiguientes contra los paganos de Oriente, *cfr.* los instructivos ensayos en *Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters*, ed. H. Beumann, Darmstadt, 1963.

18. *Cfr.* A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, III, Leipzig, 1924, pp. 77 ss.

19. *Ibid.*, III, pp. 628 ss. Según H. Aubin, *Hist. Zeitsch.*, CLXII, pp. 489 s., la política oriental fue determinada por las amenazas eslavas, mientras que según K. Kasiske, "Das Wesen der ostdeutschen Kolonisation", *Hist. Zeitsch.*, CLXIV, 1941, pp. 286 ss., la colonización oriental alemana fue el resultado de invitaciones de los eslavos enviadas a los alemanes como a los líderes de Europa, quienes aceptaron con entusiasmo el llamado por un sentido de deber y de misión.

20. *Cfr.*, por ejemplo, Thietmar, *Chronicon*, ed. R. Holtzmann, (M.G.H., S. R. G., 1935), III, 17, p. 118 y p. 119, línea 26; VI, 25 ss., pp. 304-305; Ruotger, *Vita Brunonis*, ed. Irene Ott (M.G.H., S.G.H., 1951), p. 4: "centifida Sclavorum rabies barbarorum frendens" [el furor dividido en cien ramas de los eslavos que

como una iniciativa misionera se transformó hacia el siglo XII, sólo en explotación y germanización (*Eindeutschung*) bajo el inocuo nombre de colonización. Uno debería preguntarse aquí si había alguna necesidad de colonización: el reino alemán era en todo caso el más extenso del continente; estaba todavía poco poblado y había amplias franjas que, aunque eran perfectamente aptas para el cultivo, permanecían deshabitadas.²¹ ¿Por qué entonces colonizar distritos eslavos en el este y asimilar a los eslavos?²² Los colonos alemanes llevaron sus propios hombres, sus propias leyes, sus propias costumbres, y la aceleración de esa política derivó en una virtual absorción de la población eslava en regiones que antes eran puramente eslavas. Se puede apreciar fácilmente la importancia que Otón I le asignara al establecimiento del arzobispado de Magdeburgo.

Los esfuerzos "misioneros" deben, sin embargo, ser vistos también teniendo en cuenta como antecedente las misiones orientales bizantinas. La rivalidad entre Oriente y Occidente estimulaba en gran medida los esfuerzos misioneros en ambos lados.²³ Los ojos de los germanos comenzaron a dirigirse hacia Rusia cuando embajadores del gobierno de Kiev llegaron en forma absolutamente inesperada a la corte de Otón para pedir

rechinan de bárbaros]; Helmold, *Chron. Slavorum*, ed. B. Schneidler (M.G.H., S. R. G., 1909), p. 34, líneas 34 ss.: "iam canes, non homines iudicemur" [entonces seamos considerados perros, no hombres]. Algunos ejemplos de atrocidades en Widukind, *Rerum Gestarum Saxoniarum Libri Tres*, ed. P. Hirsch (M.G.H., S. R. G., 1935), II, 20, p. 84; III, 55, pp. 134-135.

21. H. Dannenbauer, citado en Schneider, *op. cit.* pp. 74 ss., calcula que (dentro de los límites de Magdeburgo, Bolzano, Cambrai y Hamburgo) Alemania tenía en el siglo XI una extensión de alrededor de 300.000 millas cuadradas con alrededor de 5 millones de habitantes. El problema de la colonización oriental ha ahora adquirido de nuevo un sabor político actual; *cfr.* W. Schlesinger, *Mitteldeutsche Beiträge zur deutschen Verfassungsgesch. des Mittelalters*, Göttingen, 1961, especialmente pp. 447 ss.

22. F. Dvornik, *The Slavs, their Early History and Civilization*, Boston, 1956, p. 107, sin tomar en consideración el tema imperial, considera la expansión oriental de Alemania como el *Drang nach Osten* [el impulso hacia el este], que según él se detuvo 1000 años más tarde en el Volga en 1942.

23. Esto es correctamente señalado por Kirchberg, *op. cit.*, p. 65. Para la animada actividad misionera entre los eslavos llevada a cabo desde Bizancio, aunque raramente por el gobierno, *cfr.* F. Dölger, *op. cit.*, pp. 341 ss. Los misioneros bizantinos no intentaron incorporar las regiones misionadas ni colonizarlas enviando colonos; *cfr.* Dölger, *op. cit.*, pp. 263, 339-340.

misioneros. Que la razón de esto respondía meramente a una cuestión de política interna de Rusia puede no haberlo sabido Otón, quien evidentemente observó el problema desde un ángulo diferente. Seguramente, él no podía ignorar que Kiev había sido por algún tiempo el objetivo de las misiones bizantinas. Por así decirlo, él tomó con ambas manos la oportunidad que, de todas maneras, no alcanzó ningún resultado. El continuado interés que la Alemania imperial mostraba por Rusia y Kiev es explicable asimismo por la geografía. Antes de la segunda mitad del siglo XII, el Imperio occidental no había hecho pie en el Mediterráneo y el único camino abierto hacia Oriente era el que podía proporcionar una ruta terrestre.

La unión del reino de Sicilia con el Imperio puede entenderse sólo si se evalúa adecuadamente la siempre activa motivación imperial de los emperadores de Occidente. Bajo el reinado de Enrique VI, hijo de Federico I Barbarroja, el dominio imperial se extendió hasta la más lejana provincia del sur europeo ubicada muy convenientemente en el litoral mediterráneo. La rivalidad entre Oriente y Occidente se había transformado en un conflicto abierto y en operaciones militares. Manuel I Comneno hizo esfuerzos precisos a fin de reconquistar Italia para realizar el plan bizantino de dominación mundial. El plan no era de ninguna manera tan poco realista como se lo presenta frecuentemente. Aunque fue finalmente desbaratado, tocó el centro nervioso de la política universal romana propia de Barbarroja, y apenas hubo llegado a un acuerdo con el papado en la paz de Venecia se dispuso a atacar a Bizancio. Nada ilustra mejor la intención de este emperador que el perentorio reclamo que le hizo a Manuel, en rimbombantes, ampulosos y sonoros términos romanos. La divinidad, decía, le ha transmitido a él la *monarchia*, de modo que no sólo le pertenecía el Imperio romano, sino que también el reino griego debía ser gobernado por él:

“Ut non solum Romanum imperium nostro moderamine disponatur, verum etiam regnum Graeciae ad nutum nostrum regi et sub nostro imperio gubernari debeat”.²⁴

24. Editado primero por H. von Kap-Herr, *Die abendländische Politik Kaiser Manuels*, Estrasburgo, 1881, Appendix V, pp. 155-156. El sonoro comienzo de la carta se halla también en los *Annales Stadenses* (M.G.H., S., XVI, p. 349, líneas 24 ss.): “Fredericus... Romanorum imperator a Deo coronatus... Graecorum moderator(!)...” [Federico... emperador de los romanos coronado por Dios... gobernador (!) de los griegos]. Él usaba aquí su propia teoría de las dos espadas

[Para que no sólo se encuentre bajo nuestro gobierno el Imperio romano, sino que también el reino de Grecia deba ser regido según nuestro consentimiento y gobernado bajo nuestro Imperio.]

Éste fue el inicio de las hostilidades de la operación militar planeada por Barbarroja para tomar por asalto Constantinopla con su ejército alemán; el tratado de Adrianópolis (1190) hizo que abandonara su plan.²⁵

Pero Barbarroja también adoptó medios más pacíficos para asegurarse el éxito del plan: la unión en matrimonio de su hijo Enrique con la heredera siciliana Constanza no sólo fue para evitar la recurrente amenaza bizantina al Imperio occidental, sino también para otorgar al poder alemán un pie firme en el mar, lo único que tuvo entonces cierta consecuencia. En pos de este universalismo, no sólo eran reclamadas entonces islas, particularmente Cerdeña, como parte del territorio imperial, sino que el vasallaje de Ricardo I incluyó también a Inglaterra dentro de la órbita imperial, con el resultado de que Ricardo debió ser uno de los que debieron proveer efectiva asistencia en el sojuzgamiento imperial de Francia.²⁶

que, examinada atentamente, parece depender de las opiniones expresadas por Juan II, el emperador bizantino, en su carta a Honorio II; *cfr.* A. Theiner y F. Miklosich, *Monumenta spectantia ad unionem ecclesiae Graecae et Romanae*, Viena, 1872, pp. 5-6. *Cfr.* también la respuesta de Federico a la legación bizantina en 1189: "Omnibus qui sanae mentis essent, constat quia unus est monarchos, imperator Romanorum, sicut et unus est pater universalis, pontifex Romanus" (*Hist. de expeditione...*, p. 50). [A todos los que estén en su sano juicio les consta que hay un solo monarca, emperador de los romanos, así como también hay un solo padre universal, el pontífice romano].

25. Para más detalles, *cfr.* W. Norden, *Das Papsttum und Byzanz*, Berlín, 1930, pp. 117 ss.; G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, Munich, 1940, pp. 289-290; A. Waas, *Geschichte der Kreuzzüge*, I, Freiburg, 1956, pp. 192 ss.

26. *Cfr.* el informe de Roger de Hoveden, citado en Ullmann, *op. cit.*, p. 235, última nota; *cfr.* también la afirmación de Roger, *op. cit.*, p. 300: Enrique VI "mandans ei [*i.e.* Ricardo I] in fide, quam illi debebat, quod ipse terram regis Franciae hostiliter invaderet..." [Ordenándole a él (es decir, a Ricardo I) por la fidelidad que le debía, que invadiese con hostilidades la tierra del rey de Francia...]. Un testimonio independiente proviene de Inocencio III en su carta a Felipe II (*R[egestum Innocentii iii papae super] N[egotio Romani] I[mperii]*, ed. F. Kempf (*Misc. Hist. Pontif.*, XII, Roma, 1947, no. 64): "...Henricus affirmans quod te de cetero ad fidelitatem sibi compelleret exhibendam". [...Enrique afirma que te obligó a que le des en adelante muestras de fidelidad].

La conquista de Sicilia por Enrique VI hizo del plan de una verdadera dominación mundial por parte del imperio romano una cuestión de política práctica. Después de la conquista descubrió las potencialidades de casar a Irene, la hija de Isaac, con su hermano Felipe de Suabia, ya que Irene era legítima heredera del trono bizantino. El matrimonio le proveería el medio por el cual se podría demostrar la unidad del único Imperio romano: recordamos un plan similar a fines del siglo VIII. Pero éste fue sólo el comienzo de los ajustes de Enrique en Oriente. Corto tiempo después apareció en Constantinopla una embajada de Enrique reclamando la cesión de todas las provincias bizantinas ubicadas entre Dirraquio y Tesalónica, lo que representaba una gran parte de la península griega. También reclamó que parte de la flota bizantina quedara bajo su mando para luchar contra los infieles.²⁷ Cuando en 1195 tuvo lugar un cambio de gobierno, una vez más como resultado de una revolución palaciega, las tropas alemanas estaban listas para desembarcar en territorio bizantino: el nuevo régimen le dio a Enrique la excusa para insistir con el título de propiedad de su cuñada. Ahora pedía nada menos que la cesión del Imperio bizantino. Una hábil política bizantina, sin embargo, logró demorar el golpe mortal ofreciendo enormes sumas. Enrique, por su parte, sólo pensaba en posponer, pero no en abandonar su plan.²⁸ Entonces estaba también ocupado precisamente en preparativos militares para la conquista de la costa norte de África.²⁹ Sus planes estaban bien hechos: cuando tanto el rey de Chipre, Amalarico, como León, el rey de Armenia, se habían convertido en sus vasallos, el temido cerco al Imperio bizantino, debilitado internamente como se encontraba y muy disminuido en sus riquezas, estaba muy cerca de ser un hecho. La muerte en setiembre de 1197 de Enrique VI, gobernante de casi todo el mundo y émulo de Justiniano, evitó la ejecución del plan.³⁰

27. Para la reacción bizantina, *cfr.* Norden, *op. cit.*, p. 126.

28. Ostrogorsky, *op. cit.*, p. 293.

29. Para más detalles, *cfr.* H. Töche, *Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich VI*, Leipzig, 1867, pp. 366 ss.

30. E. y L. Schönbauer, "Die Imperiumspolitik Kaiser Friedrichs II", *Festschrift K. G. Hugelmann*, Aalen, 1959, p. 554, n. 5: "Zum Unglück für das deutsche Reich starb er viel zu früh". [Para desgracia del reino alemán murió demasiado temprano.] Según Kirfel, *op. cit.*, la tesis de que los Hohenstaufen aspiraban a dominar el mundo es sostenida por *Ausland* [los extranjeros], particularmente por Roger de Hoveden y Niketas (p. 144). Para una correcta evaluación de la política

El reinado de Enrique VI muestra la completa madurez de la ideología imperial que culmina en el intento de conquistar Bizancio. No se puede poner en duda que esta pre-ocupación por establecer el *dominium mundi* eclipsó, por no decir que hizo imposible, toda actividad gubernamental en Alemania. Tanto la política imperial hacia el este como la del sur estaban, de hecho, dictadas por el concepto de predominio del Imperio romano. Sin embargo, uno no puede resistir a la tentación de pensar que todo este complejo de intenciones y ambiciones imperiales, junto a los problemas que creaban en Europa, respiraba un aire de artificialidad y de irrealidad sólo superado por los continuados esfuerzos y los igualmente artificiales dispositivos para enfatizar el carácter romano del Imperio.

Dentro de esta categoría se encuentran los numerosos dispositivos y medidas de imitación, por no decir de copia, de un número de instituciones, nomenclaturas, funciones, emblemas, ritos, etc., que se podían observar "allá al otro lado", en Bizancio. Este proceso de imitación y de apropiación —el espacio no nos permite entrar en detalles—³¹ al principio fue un proceso consciente para enjaezar al desprovisto emperador romano con los arreos externos de los que visiblemente carecía. Esta rivalidad imitativa fue de hecho el tácito reconocimiento de que el verdadero Imperio romano podía encontrarse solamente en Oriente: ¿por qué si no el proceso de apropiación? Pero, como suele suceder con frecuencia, con el paso del tiempo y por el uso, el modo original de adquisición desaparece de la vista y el artículo apropiado adquiere su propio rango por derecho propio: se convierte en propiedad. Esto es exactamente lo que ocurrió con los "artículos apropiados". Llegaron todos a ser vistos en el siglo XII como las pertenencias genuinas del emperador occidental, quien actuaba como si él hubiese sido siempre el propietario

de Enrique VI, *cfr.* J. Rousset de Pina, *Histoire de l'église*, ed. A. Fliche y V. Martín, IX, París, 1953, p. 221: "Reprendre la lutte contre l'empire byzantin... reconstituer à ses dépens la monarchie universelle, telles étaient alors les ambitions de Henri VI. Déjà l'encercllement de Byzance se dessinait". [Retomar la lucha contra el imperio bizantino, reconstituir a sus expensas la monarquía universal, tales eran entonces las ambiciones de Enrique VI. El cerco de Bizancio ya se vislumbraba.] *Cfr.* también S. Runciman, *Hist. of the Crusades*, III, Cambridge, 1954, pp. 108-109.

31. Para más detalles *cfr.* W. Ohnsorge, *Abendland und Byzanz*, Darmstadt, 1958, pp. 1-49, 261-287. *Cfr.* también J. Déer, "Byzanz und die Herrschaftszeichen des Abendlandes", *Byzantinische Zeitsch*, I, 1957, pp. 405 ss.

original.³² La erudición de los *littérateurs* apuntaló una acentuación casi sin precedentes de los elementos legales, políticos y constitucionales de origen romano. Incluso las leyes de los emperadores medievales fueron incorporadas al derecho romano, porque los germanos eran los sucesores de los Césares romanos. Y puesto que había solamente un *dominus mundi*, los demás reyes fueron rebajados a la categoría de meros *reguli* [reyezuelos] o *reges provinciarum*³³ [reyes de provincias]. Pero, aunque el carácter romano del emperador era proclamado ruidosamente, nada podía ocultar el molesto hecho de que entre él y aquél de quien se proclamaba sucesor había un abismo infranqueable: el real emperador romano era en verdad autónomo, y de este rasgo de autonomía carecía en forma manifiesta el emperador medieval. No nos dejemos engañar por las apariencias: el emperador medieval fue creado por el papa con propósitos especiales; podía ser también destituido por el papa.

Es ésta —la afirmación de una dignidad imperial autónoma— la cuestión subyacente a los conflictos entre papas y emperadores. Puede notarse un llamativo doble juicio: para ser nombrado emperador, el rey debía suplicar el *favor apostolicus*, tenía que recibir favores papales, porque él no tenía *derecho* a la corona imperial. Su condición de emperador se debía a un *divinum beneficium* transmitido por el papa,³⁴ sabía que de acuerdo al punto de vista papal tradicional, debía convertirse en un funcionario encargado de tareas específicas; sabía también que tenía que someterse a un examen bajo la forma de preguntas y respuestas (*scrutinium*) y prestar un *juramentum subditi* [juramento de súbdito]. No había ni siquiera una entronización cuando recibía la corona imperial, puesto que ¿por qué, en efecto, debería ser entronizado un funcionario? Cualquiera familiarizado con el significado simbólico de un trono se dará cuenta de la significación

32. "Er rezipierte alles, was sich rezipieren liess" (W. Sickel, "Das byzantinische Krönungsrecht", *Byzantinische Zeitsch.*, VII, 1898, p. 529). [Él recibió todo lo que se podía recibir.]

33. Hasta donde puedo ver el término *regulus* fue usado por primera vez por Gregorio VII; *cfr.* su *Register* (II. 70).

34. Para esto, *cfr.* W. Ullmann, "Cardinal Roland and Besançon", *Misc. Hist. Pont.*, XVIII, 1954, pp. 106 ss.; "The Pontificate of Adrian IV", *Cambridge Historical Journal*, XI, 1955, pp. 242 ss.; "Über eine kanonistische Vorlage Friedrichs I", *Zeitsch. der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abteilung*, XLVI, 1960, pp. 430 ss. Para el significado general del *beneficium*, *cfr.* Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London, 1961, pp. 57 ss.

de la ausencia de cualquier tipo de entronización: por supuesto, un funcionario nunca se sentó sobre un trono.³⁵ En el hecho mismo del rey alemán suplicando por la corona imperial se encuentra el reconocimiento implícito y la aceptación del punto de vista papal de que sólo el papa era el órgano legítimo mediante el cual podía obtenerse la corona imperial romana. La coronación por el papa era algo constitutivo. Y sin embargo, tan pronto como el papa le otorgaba la corona y le entregaba la espada, el símbolo del poder terrenal, después de haber prometido ser un obediente *filius* de la Iglesia romana, apenas terminadas las festividades de la coronación, él afirmaba con la mayor insistencia ser el verdadero emperador romano, a quien le pertenecían todos los arreos de su supuesto antecesor. El elemento inoportuno que hacía que en todo esto el papa fuese el punto de apoyo, que sin él no hubiese surgido desde el primer momento un emperador romano en Occidente y que sin él los germanos no hubieran podido retener el Imperio romano³⁶ era suprimido con ruidosas afirmaciones de autonomía, acompañadas por los aderezos del poder hegemónico. Todo esto fue un artificio para crear un *alibi* y escapar a las consecuencias que los papas sacaban de su función como dispensadores del cargo imperial. El punto de vista de los Hohenstaufen de que la coronación era una mera formalidad, de modo que aun antes de la coronación el rey poseía una *imperatura* –una significativa expresión inventada– y de que la elección del rey de los romanos otorgaba un derecho a la corona, no debería engañar a nadie: si la coronación era una formalidad, ¿por qué entonces toda la exhibición de sumisión al papa y el examen

35. Para el trono en el ritual bizantino, *cfr.* el *Liber de Ceremoniis* de Constantino VII, ed. A. Vogt, París, 1939, II, 47, p. 2, líneas 14-15. Además, O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee*, 2ª ed., Darmstadt, 1956, pp. 20 ss, 56 ss.

36. La respuesta de Federico a los legados bizantinos en Philippopolis en octubre de 1189 ilustra la actitud imperial. Dio cuatro razones por las cuales él, y no el bizantino, era el verdadero emperador romano; *cfr. Hist. de expeditione...* pp. 49-50. Adoptando el razonamiento papal no tuvo escrúpulos en decir a los legados que su señor había usado "indebitum vocabulum et gloriatur stulte alieno sibi prorsus honore, cum liquido noverit me et nomine dici et re Fridericum Romanorum imperatorem semper augustum" (*ibíd.*, p. 50, líneas 12 ss., *cfr.* también el informe del Obispo Dietpold en *M.G.H., S., XVII*, p. 510, líneas 37 ss.) [un término indebido y se vanagloria neciamente de un honor que le es absolutamente ajeno, pues le consta ciertamente que yo soy llamado de nombre y de hecho Federico, el siempre augusto emperador de los romanos].

y confirmación por éste antes de la coronación? ¿O eran también meras formalidades las reales y amenazantes destituciones? Con la destitución no sólo perdía su dignidad de emperador sino también su reinado.³⁷ A pesar de los severos conflictos que sostenían con los papas, los emperadores nunca intentaron abolir la institución del papado: la necesitaban.

Hasta aquí, sin embargo, en lo concerniente a la política práctica, el obstáculo para el completo despliegue del Imperio romano universal así como también para el despliegue de la universalidad papal era el mismo: Bizancio. Constantinopla nunca había abandonado la pretensión a la universalidad de su dominio. La ruptura final en 1054 sólo hizo obvio en la esfera eclesiástica lo que de cualquier modo ya era un hecho. Pero la importante implicación de esto fue el surgimiento de la idea de las cruzadas menos de veinte años después. Gregorio VII llamó a la cruzada para liberar a los hermanos oprimidos en los Santos Lugares, pero al mismo tiempo también declaró que su objetivo era Constantinopla: afirmó que las medidas militares buscaban conseguir la unión entre Oriente y Occidente. Cuando finalmente Constantinopla fue vencida por los cruzados en 1204, Inocencio III exclamó que por la gracia de Dios la Iglesia de Constantinopla había retornado a su madre, la Iglesia romana, de modo que existía ahora *unum ovile, unus pastor*³⁸ [un solo rebaño, un solo pastor]. Lo que aparentemente se les había negado a los emperadores cayó en el regazo del papado, aunque el historiador perspicaz se inclinará a ver en el resultado de la cuarta cruzada la culminación de un largo desarrollo.

La historia del Imperio medieval sugiere reflexiones que con sus implicancias van mucho más allá del propósito de este escrito. Sin embargo,

37. Todo esto, incluso la parafernalia antes de la coronación, debería ser comparado con la situación en Bizancio para obtener un claro panorama de las diferencias fundamentales entre los dos emperadores romanos. En Bizancio no había *scrutinium*, ni juramento de coronación, y la coronación por parte del patriarca no tenía efectos constitutivos, etc.

38. R. N. I., n° 113, del 29 de octubre de 1204, y repetido varias veces; *cfr.* el *Register* de Inocencio III, Migne, P.L., CCXIV-CCXV, VII, 203; VIII, 19, 24, 153; en VIII, 26, habla de la Iglesia de Constantinopla como que ha renacido a una nueva juventud: "in novam... infantiam". Sobre sus negociaciones con Felipe de Suabia en 1203 (*cfr.* M.G.H., *Const.*, II, p. 9, no. 8, § 7: "Si omnipotens Dominus regnum Grecorum michi vel leviro meo subdiderit, ecclesiam Constantinopolitanam Romanae ecclesiae... faciam fore subiectam" [Si Dios Omnipotente sometiese a mí

surge una ineludible conclusión: el imperio estaba arraigado en una pura idea, y llegó a ser y permaneció una idea. La idea, simple en sí misma, aunque de largo alcance en su impacto, consistía en que, por virtud de su plenitud de poder, el papa tenía derecho a crear al emperador romano universal en Occidente transfiriendo la corona de Bizancio a Roma, de modo de escapar al sometimiento de aquella. Desde fines del siglo VIII hasta la extinción del Imperio el papa fue el punto de apoyo, por más molesto que el hecho fuera para los germanos, quienes se las arreglaron para convencerse a sí mismos (y a gran parte de la posteridad) de que el Imperio romano les pertenecía por derecho. Nociones puramente ficticias afectaron profundamente la historia de Europa Occidental, sobre la cual sobresalía el espectro de la creación artificial del sagrado emperador romano. Su creación por el papa constituyó la respuesta papal a los objetivos bizantinos: fue el papa quien proveyó la estructura, la substancia y el contenido de la dignidad de emperador de Occidente. Pero este elemento papal universalista actuó —y éste es el punto crucial— como un catalizador estimulante y con el paso del tiempo adquirió con los alemanes un carácter propio.

El Imperio medieval con todo su reluciente ropaje exterior no podía dejar de acuñar su sello en los alemanes del siglo XIX cuando hubo que despertar su sentido histórico. Una romántica historicidad, condicionada por problemas políticos de la época, hizo cómodamente caso omiso de la tenebrosidad del *incredibile monstrum*, el Imperio medieval, "la imitación más memorable de la historia".³⁹ He aquí un clásico ejemplo de la gran responsabilidad social de la historiografía profesional, cuyos efectos se irradian en los sectores de la plebe menos ilustrados históricamente, siempre dispuestos a extraer un programa político de un hecho supuestamente histórico. ¿No afecta pesadamente a los alemanes el pasado medieval? ¿No es un legado del pasado medieval el estancamiento en el desarrollo político de Alemania? ¿No es el concepto típicamente germano de *Obrigkeitsstaat* [estado de autoridad] una demostración persuasiva de al menos algunos de los efectos de la lamentable simbiosis entre historia y política? ¿Puede el más agudo de los ob-

o a mi cuñado el reino de los griegos, haré que la Iglesia de Constantinopla sea súbdita de la Iglesia romana]], *cfr.* A. Frolow, *Recherches sur la déviation de la IVe croisade vers Constantinople*, París, 1955.

39. Sickel, art. cit., p. 529.

servadores evitar pensar que la historiografía alemana tuvo una parte en la configuración de la política alemana? Profundos interrogantes, por cierto, pero que se imponen por sí mismos a aquellos que reflexivamente distinguen entre el Imperio y la romántica aureola con la que lo han cubierto los historiadores.

Algunas observaciones sobre la evaluación medieval del "*homo naturalis*" y del "*christianus*"*

En la evaluación de la situación del hombre en la sociedad medieval, se ha puesto quizás muy poco énfasis en el cambio provocado en el siglo XIII por la adaptación de temas aristotélicos y, por consiguiente, naturalistas. Aunque esta adaptación fue espléndidamente llevada a cabo por la síntesis tomista, se le pueden sin embargo atribuir consecuencias de gran trascendencia que afectaron la concepción tradicional del hombre. Aquí sólo nos limitaremos a considerar algunos rasgos sobresalientes que caracterizaron no una evolución en la filosofía cristiana, sino una revolución realizada por las teorías "naturales" del nuevo Aristóteles. Al mismo tiempo, también podrían señalarse los estrechos vínculos existentes entre la filosofía y la teología, al momento de hacer cualquier consideración del *status* y de la significación del hombre medieval. La posición antitética del Hombre y el Cristiano no es más que la antítesis personalizada de la Naturaleza y la Gracia.

Uno de los mensajes más esenciales de las epístolas paulinas se refiere a la conquista del hombre natural –el *homo carnis*– por medio de la instrumentalidad de la gracia divina, a la cual se accede por la vía del sacramento del bautismo. En consecuencia, san Pablo, y con él todos los escritores posteriores, tanto teólogos como filósofos, atribuyen al bautismo los efectos de un re-nacimiento: el individuo re-nace, se ha

* "Some Observations on the Medieval Evaluation of the 'Homo Naturalis' and the 'Christianus'" en: *L'homme et son destin*, Louvain-Paris, 1960, pp. 145-151. (Traducción: Martín D'Alessandro.)

desprendido de sus características como hombre natural y se presenta como una nueva creatura.¹ Se trata de una metamorfosis que afecta al hombre en su totalidad, de modo tal que –puesto que debe vivir aún en esta tierra–, toda su orientación, perspectiva y existencia ya no están determinadas por los postulados inherentes a su naturaleza, sino exclusivamente por los postulados que se derivan de su participación en los atributos divinos.

Se podría sugerir que la razón por la cual la especulación filosófica medieval más temprana dirigió tan poca atención al hombre como producto de la naturaleza fue porque la escena filosófica estaba totalmente dominada por las doctrinas paulinas y agustinianas que centraban su atención en el hombre renacido y regenerado. El hombre con sus apetitos y atributos naturales importaba poco y sólo indirectamente era tomado en consideración por los filósofos, en la medida en que esos atributos naturales debían ser anulados en el *christianus* por acción de la gracia. De manera que sólo contaba este último y no el hombre de la naturaleza. Evidentemente, *qua* [en cuanto] cristiano, su función, objetivo y posición están en un nivel fundamentalmente diferente del que tiene como mero hombre. *Qua* hombre, el individuo no tiene posición en la sociedad y sólo merece consideración como un estadio preliminar al *christianus*.

En virtud de su re-nacimiento, de su *renovatio*, el sentido específico de la vida terrenal del cristiano está dado por su pertenencia a un cuerpo no natural: sólo en su condición de cristiano adquiere valor en la sociedad, que es ese cuerpo creado por Cristo mismo, es decir, la Iglesia. En consecuencia, él acepta para su vida las normas de esa instancia no natural provenientes, metafóricamente hablando, desde arriba. La exclusiva evaluación del cristiano como opuesto al hombre puede indicar el camino para explicar la escasa atención brindada a las biografías en la Edad Media; y el material biográfico existente era estereotipado y, precisamente por ello, carecía del rasgo distintivo de la individualidad; esto quizás permitiría comprender también la escasez de retratos y de representaciones pictóricas del hombre, así como el vacío existente en la categoría de las *belles-lettres*: aquí nos encontramos nuevamente con la misma ausencia de individualidad que además nos permitiría percibir

1. Cfr. las pertinentes observaciones de H. Schlier: "El rasgo fundamental de la vida en la Iglesia es la permanente negación del propio pasado, del 'hombre viejo' y la permanente dedicación al futuro que Dios me ha creado, a mi propio futuro, al 'hombre nuevo'" (*Die Zeit der Kirche*, Freiburg, 1956, pp. 182-183).

por qué no hubo nunca ninguna doctrina que se acercara, siquiera tímidamente, al problema de los derechos y deberes del hombre. El descuido de las pasiones humanas, de los temperamentos e incluso de los elementos fisiológicos del hombre, condujo a lo que se podría denominar una monotonía formalizada y, en un nivel diferente, también explica las proverbiales deficientes condiciones de higiene en la Edad Media, así como la falta de atención otorgada a la alimentación y a las habituales comodidades de la vida y, por sobre todo, el virtual estancamiento de la ciencia médica. ¿Acaso la misma denominación de un hijo ilegítimo como mero *filius naturalis* no contiene una alusión comparativa inequívocamente perceptible?

En resumen, el *homo* como un todo natural y autosuficiente dentro de la sociedad no era digno de mucha atención: sí lo era el *homo re-natus*. Ello también explica por qué las biografías medievales son de tan poco valor histórico: nos dicen tan poco acerca del hombre mismo que rara vez nos podemos formar una imagen acabada de él; lo que transmiten es una evaluación del hombre como cristiano, es decir, ¿cómo y de qué manera tradujo en la práctica su re-nacimiento? Es evidente que con esta actitud se pierde la individualidad del hombre natural, su sello distintivo: lo que sobresale es una serie de acciones impulsadas por acción de la gracia, no por motivos humanos sino extrahumanos, es decir, motivos que son de un carácter trascendental, que se encuentran fuera de su naturaleza humana y que, de hecho, intentan conquistarla. En sí mismas, estas acciones contenidas en las numerosas *Vitae* medievales, permiten sólo indirectamente una reconstrucción de la verdadera y "natural" personalidad del hombre.

La preeminencia de la orientación cristocéntrica impidió que surgiera toda doctrina filosófica que focalizara su atención en el Hombre como tal. El individuo en su función de cristiano era el punto focal tanto social como filosófico y, en consecuencia, los criterios de subjetividad resultantes de las premisas de la interminable y variada individualidad cedían ante la objetividad, ya que el *status* del individuo podía ser determinado a través de dimensiones puramente objetivas (por ej.: ordenación, sacramentos, instituciones eclesásticas). Se podría ciertamente hablar de un proceso social continuo que se despliega de una manera trascendental.

Esta visión típicamente medieval del Hombre sufrió algunas modificaciones considerables con la intrusión de teoremas "naturales" en el siglo XIII. Por cierto, no es casual que Siger de Brabante introdujera, sobre una premisa genuinamente aristotélica, las formas extremas del naturalismo, dentro de cuyo recinto la naturaleza del hombre llegó a ser

el principio determinante, dejando poco espacio para el cristiano. El *homo*, concebido sobre lineamientos exclusivamente naturalistas, se convierte en la medida de la especulación tanto social y filosófica como teológica; la armazón del cristiano se evapora en la escurridiza región de las imágenes. Desde la exclusiva orientación centrada en el cristiano en la temprana Edad Media, el péndulo había oscilado hasta el otro extremo de una exclusiva atención dirigida al hombre como una unidad, autónomo, autosuficiente y, por sobre todo, supremo en su propio derecho, en virtud de su misma naturalidad.

Es redundante decir que santo Tomás logró la síntesis y la reconciliación entre los dos extremos. Quizás no se aprecia adecuadamente que esta síntesis sólo se pudo alcanzar por la introducción de lo que se puede llamar una ley natural ontológica divinizada, es decir, con la ayuda de una estratagema que fue provechosa sólo mientras se mantuvo una estricta adhesión a los presupuestos del maestro mismo. La clave criteriológica es la dualidad de esta especulación. El individuo puede ser considerado tanto bajo el aspecto de Hombre (por naturaleza) como bajo el de Cristiano (por la gracia): hay un *et-et* y ya no un *aut-aut*. Filosófica y socialmente, esta síntesis conduce a la emancipación del Hombre como Persona, resumida en la significativa noción tomista de *humanitas*, con su carácter completamente autónomo, autosuficiente e independiente conferido por la Naturaleza, mientras que al mismo tiempo, pero en un nivel diferente y con diferentes categorías, el *christianus*, el *homo renatus*, también mantiene su completa importancia.

La evaluación realizada por santo Tomás del hasta ese momento descuidado Hombre de la Naturaleza, como un ser por derecho propio, con sus propias facultades críticas naturales y con su propia *virtus*, pues creado por Dios, fuente de toda la Naturaleza, y que por consiguiente, en función de esta misma premisa, exige la mayor consideración posible, es un paso totalmente revolucionario desde el punto de vista del desarrollo filosófico-social: rompe por completo con el pasado y abre un nuevo capítulo en la evaluación que se hace del Hombre, a causa de (y no a pesar de) ser un producto de la Naturaleza. El hombre se ha emancipado del olvido al que había sido relegado por los filósofos de la temprana Edad Media: la *impressio divini luminis in nobis* [la luz divina impresa en nosotros] por medio del instrumento de la *lex naturalis inserta (in nobis)* [la ley natural inserta (en nosotros)] permite al Hombre estar en posesión de los *principia naturalia* de la acción humana.

Introducido así el dualismo de la manera más eficaz, éste contenía, sin embargo, gérmenes potencialmente nocivos. Pues la orientación dualista

–natural y sobrenatural– si bien presenta una síntesis aparentemente armoniosa, puede, no obstante, ser trastornada sin alterar sustancialmente las premisas sobre las que descansa esta armonía. Ello significa que la síntesis podía –como de hecho realmente ocurrió– retornar a un monismo, en cualquiera de las dos direcciones.² Más significativamente, al nivel del hombre, es decir, al nivel natural, el desarrollo originó una penetración cada vez mayor en la esencia de la emancipada y liberada Naturaleza del Hombre, con la consecuencia virtualmente inevitable de que la orientación extranatural retrocediera cada vez más a un segundo plano, si es que en realidad no desaparece por completo.

☉ No hace falta explicitar que esta re-orientación elaborada por santo Tomás –una verdadera *Umwertung aller Werte* [inversión de todos los valores]– podía producir cambios radicales dentro de la “sociedad natural”, es decir, dentro del Estado. Si el Hombre está dotado de su propio juicio autosuficiente basado sobre los *principia naturalia*, entonces al conjunto de los Hombres, al Estado, también se le debe otorgar la misma distinción; de modo que el Hombre, y con él y por medio de él, el Estado, aparezcan como entidades autónomas. Es evidente que esto es sólo parcialmente tomista. Lo importante es que a través de la síntesis tomista, las tendencias naturalistas que ya estaban latentes recibieron un estímulo propulsor. Mientras que antiguamente la función del “Estado” estaba incluida en el plan de la salvación, de modo que la misma existencia, la tarea y la *raison d’être* del “Estado” eran una cuestión de la *Heilslehre* [doctrina de salvación], ahora el Estado asume su propia vida como por derecho propio, precisamente como una cuestión de la Naturaleza, de modo que la existencia, la tarea y la *raison d’être* del Estado deben ser razonadas y formuladas dentro de los límites de la *Natur(rechts)lehre* [doctrina (del derecho) natural]. Además, hay un estrecho paralelo con la dicotomía entre el *christianus* y el *homo naturalis*: al primero le corresponde la Iglesia y al último el Estado, cada uno autónomo y autosuficiente en su propio campo. No hacen falta, nuevamente, mayores detalles para ver en esto un radical alejamiento de la tradicional orientación teocéntrica: junto a esta última y, por así decirlo, firme en su propio terreno, hay una

2. La condena de las tesis tomistas (en especial la de la individuación) señaló “la crisis de la inteligencia cristiana, sacudida por la invasión en masa del saber pagano... la reacción de los hombres de Iglesia contra la nueva amenaza del paganismo”. F. van Steenberghen: *The philosophic movement in the 13th century*, Londres, 1955, p. 103.

orientación "natura-céntrica" que reclama un reconocimiento en su propia esfera de sus valores "naturales" y que, a su debido tiempo, exigirá no sólo igualdad, sino también, en virtud de su misma naturalidad, una superioridad de sus propios valores frente a los de la sociedad extranatural, la Iglesia. La apoteosis dantesca de la *civilitas humana* o de la *universitas humana* —los verdaderos antípodas de la *civitas sancta* de san Bernardo y de la tradicional *universitas christianorum*— es un hito hacia el futuro.

En consecuencia, se puede considerar que el camino hacia el Humanismo en sus dimensiones filosófica y científica fue abierto por santo Tomás gracias a su emancipación del Hombre de la Naturaleza. Si bien sería demasiado sostener que el desarrollo humanístico posterior fue debido exclusivamente a santo Tomás, es verdad sin embargo afirmar que el papel que él jugó en ese proceso no fue nada desdeñable. La saturación del siglo XIV y especialmente del XV con la orientación "naturalista" tampoco fue casual: concentrándose, como es legítimo porque natural, en el *homo*, el Humanismo resultante mostró el considerable progreso realizado en la penetración de los misterios de la esencia de la Naturaleza del Hombre (y del universo): la intensa concentración sobre el hasta entonces no reconocido *homo naturalis*, dio como resultado una cristalización de la personalidad humana, que en sí misma sólo estimuló la indagación en la composición interna del hombre natural. ¿Por qué, se podría preguntar, en la literatura, el arte, la poesía o la pintura, etc. el Quattrocento muestra una diferencia tan marcada respecto de los siglos inmediatamente anteriores? ¿Por qué sólo entonces se hace realmente perceptible el perfil físico del Hombre? ¿Por qué la ciencia de la Naturaleza da el gran salto hacia adelante? ¿Por qué, a partir del siglo XIV y siguientes, la elaboración filosófica sobre la sociedad natural, el Estado, avanza rápidamente y, al amparo de la ley natural, le atribuye un poder y una función que de ninguna manera pueden conciliarse con nada de lo que había sido dicho anteriormente? Gracias al recurso a la ley natural los poderes del papa llegaron a ser cercenados dentro del Estado, ya que lo que es del Estado pertenece a la ley natural, que ni siquiera el papa puede alterar.³

3. La declaración de Segismundo de Austria al oponerse a Pío II puede ser útil como ilustración de este punto: "Jus naturae, quod nemo nobis prohibere potest nec a nobis auferre, quia natura nobis instinxit et nobiscum natum est" [El derecho natural que nadie nos puede prohibir ni quitar, pues la naturaleza lo puso en nosotros y nació con nosotros] (Goldast: *Monarchia Romani Imperii*, Hannover, 1612, II, 1581).

No fue mucho más tarde que, en virtud del mismo recurso a la ley natural, cayeron bajo la óptica de la especulación los derechos y deberes propios del individuo *qua* Hombre. Es innegable que santo Tomás hizo fermentar e impulsar esos desarrollos al incorporar los teoremas naturales aristotélicos a la cosmología cristiana. La síntesis era genial, pero era en cierto modo frágil, y podía ser rota sin demasiadas dificultades. Pues el desarrollo posterior prueba que el vínculo entre la Naturaleza (y la ley natural) y su fuente podía hacerse añicos, con la consecuencia de que el *homo* solo y en forma exclusiva debía ocupar el papel protagónico.⁴ Esto no es sino el retorno al escenario prepaulino, en el cual el *homo carnis*, es decir el Hombre de la Naturaleza, dominaba la escena. Precisamente a causa de la preponderancia de esta doctrina se creyó haber reducido a Dios de dueño de los hombres a un mero siervo del Hombre. No es paradójico afirmar que la moderna transfiguración del Hombre constituye una *renovatio*, un re-nacimiento del Hombre de la Naturaleza, con toda la atención correspondiente puesta en su bienestar material. La victoria de la materia, de la pura *materia*, sobre el espíritu, es la victoria del Hombre de la Naturaleza sobre el cristiano.

4. Y en la esfera política esta función es realizada por el *civis*. La dicotomía medieval entre *laicus* y *clericus* cedió el paso al concepto unitario de *civis*.

León I y la cuestión del primado papal*

Sólo en los últimos años se le ha concedido a León I el merecido reconocimiento entre los papas de la antigüedad tardía. Erich Caspar ha dicho, no en forma inapropiada, que León se presenta ante nosotros "nicht wie ein einsam und plötzlich emporragender Berg, sondern wie eine krönende Spitze eines Gebirgsmassivs"¹ [no como una montaña solitaria y que emerge de golpe, sino como una cima que corona un macizo montañoso]. Puede, por cierto, sostenerse desde el punto de vista histórico y doctrinal que el establecimiento del primado papal fue obra de León I, una tarea por lo demás notable ya que en la literatura papal se encuentran muy pocos elementos que faciliten tal afirmación, con excepción de algunas aseveraciones aisladas o sugerencias de algunos de sus predecesores. De igual modo, puede decirse sin temor a caer en contradicción alguna, que su lenguaje autoritativo, sus órdenes perentorias, su actitud inflexible e incommovible lo destacan de sus predecesores: ninguno de ellos emplea un lenguaje tan fuerte e imperativo de una manera tan firme como lo hace León. El suyo es el *modus loquendi* del *gubernator* [modo de hablar del timonel]: ordena, decide, increpa, destituye, corrige, amenaza, define, sentencia, suspende, prescribe; insiste con los conceptos de

* "Leo I and the Theme of Papal Primacy", *Journal of Theological Studies*, N.S., Vol. XI, Pt. 1, April 1960, pp. 25-51. (Traducción: Marcelo A. Barbuto. Revisión y traducción de textos del latín, griego y alemán: Gustavo D. Corbi).

1. E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, Tübingen, 1930, I, p. 423.

obedientia,² *coercitio*,³ *corrigerere inobedientiam iusta correctione*⁴ [obediencia, represión, corregir la desobediencia con una corrección justa], con la observancia de los *canonum praecepta*⁵ [los preceptos canónicos] o de los *apostolica et canonica decreta* [los decretos apostólicos y canónicos] o de los *statuta apostolicne sedis*⁶ [los estatutos de la sede apostólica] o de las *regulae* [reglas] o con la ejecución de los *decreta synodalia quae apostolicae sedis confirmat auctoritas*⁷ [los decretos sinodales confirmados por la autoridad de la sede apostólica]; en una palabra, el lenguaje empleado por León es el lenguaje de quien posee los *gubernacula ecclesiae universalis* [el timón de la Iglesia universal]: su tono es el tono de quien gobierna.

Decir que esto es el resultado de la plena utilización de las potencialidades inherentes a la misión petrina es establecer una obvia verdad a medias. Todo lector imparcial de la literatura papal anterior a León debe coincidir en que la *crux materiae* [el busilis de la cuestión] había sido el establecer un vínculo entre san Pedro y el papa. Quizás no carece de cierta significación el hecho de que san León fue el primer papa que habló de sí mismo diciendo *vice Petri fungimur*⁸ [hacemos las veces de

2. *Ep.* XIV, 11. Las referencias se encuentran en la edición Ballerini (P.L. LIV).

3. *Ep.* VI, 1.

4. *Ep.* XIII, 2.

5. *Ep.* XIX, 1.

6. *Ep.* XII, 5.

7. *Ep.* I, 2.

8. E. Caspar, *op. cit.*, I, p. 428. Cipriano, debe tenerse en cuenta, hablaba de todos los sacerdotes como que obran en función vicaria de Cristo: "sacerdos vice Christi vere fungitur" [el sacerdote se desempeña verdaderamente en lugar de Cristo] (*Ep.* LXIII, 14, en C. S. E. L. III, 713, líneas 12 ss.). Parece que Aponio, por otra parte un autor poco conocido, tal vez a comienzos del siglo V, fue el primero que consideró a san Pedro un *vicarius Christi* [vicario de Cristo], aunque los obispos (y emperadores) también eran, según él, *vicarii Christi* [vicarios de Cristo]. Para lo primero véase, por ejemplo, este pasaje: "apostolorum principi revelata est Petro (Mt. 16, 26)... quem princeps pastorum Christus mundo vicarium dereliquit: si amas me, pasce oves meas" [le fue revelado a Pedro, príncipe de los apóstoles (Mt. 16, 16)... al cual príncipe de los pastores Cristo lo dejó al mundo como vicario: Si me amas, apacienta mis ovejas], citado por A. Harnack, "Vicarii Christi vel Dei bei Aponius" [Vicarios de Cristo o de Dios en Aponio] in *Delbrück-Festschrift*, Berlín, 1908, pp. 37 ss., en p. 46, quien comenta que Pedro fue por lo tanto el vicario de Cristo κατ' ἐξοχήν por excelencia]. La edición de H. Bottino y J. Martini de la obra de Aponio (Roma, 1843) está reimpressa en Migne, P.L. Supplementum I, 799-1031. Cfr. además F. Heiler, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus* [Autonomía de la Iglesia primitiva

Pedro], aunque ésta no sea, por cierto, la afirmación más notable que él hiciera. La dificultad real consistía en cómo establecer esta función del papa: es bien conocido que ninguno de los papas precedentes había emprendido esta tarea, la más esencial y vital para el papado. Es verdad que el cargo primacial del papa había sido ejercitado (el denominado *Primatsübung* [ejercicio del primado]); es verdad también que en el siglo III un Calixto o un Esteban I habían gobernado con la posición especial y preeminente de la Iglesia romana; es verdad, por sobre todo, que la presencia de Pedro en Roma y su martirio allí jugaron un papel para nada insignificante en mantener la pretensión papal al primado. Pero es necesario destacar que todo esto no nos dice todavía nada sobre el vínculo exacto entre los poderes de Pedro y los poderes del papa, ni tampoco acerca de la naturaleza de este vínculo. Debemos tener presente que tanto León como algunos de sus más cercanos predecesores pusieron su atención en la continuidad de los poderes petrinus en el papa, acentuándola en gran medida: Pedro habla a través de él; Pedro vive en él; Pedro obra en él y a través de él. ¿Qué significa esto realmente, si uno desea apartarse del lenguaje metafórico? ¿Cómo se puede decir que una persona *inter mortuos* habla y obra a través de una persona *inter vivos*, y vive en ella? Sería por cierto difícil de sostener –y creo que no ha sido sostenido por ningún papa– que la función y posición del papa, a saber, la continuidad de los poderes petrinus en él, podrían deducirse conceptualmente de la contingencia meramente histórica de la residencia y muerte de Pedro en Roma. En otras palabras, no se puede argumentar la continuidad jurídica de los poderes inherentes a su cargo, a partir de la presencia de Pedro, de su muerte y de su tumba.⁹ Igualmente, el ocupar la misma “silla” que ocupara san Pedro –la

y centralismo papal], München, 1941, pp. 271-272; M. Maccarone, *Vicarius Christi* [Vicario de Cristo], Roma, 1951, p. 43; J. Ludwig, *Die Primatsworte in der altkirchlichen Exegese* [Las palabras del primado en la exégesis de la Iglesia primitiva], in *Neutestamentliche Abhandlungen*, XIX, 4, 1952, p. 89, n. 26, con más bibliografía. Véase también S. Altaner, *Patrologie*, 5ª ed., Friburgo, 1953, p. 420.

9. Esto puede ser visto desde la reacción a la posición tomada por Víctor I contra las Iglesias de Asia Menor en el problema de la fijación de la Pascua; parece que se refería como a una razón para el ejercicio de su *auctoritas* [autoridad] a la posesión romana de las tumbas apostólicas, como surge claramente de la protesta de Policrates, quien pudo igualmente referirse a que *καὶ γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγάλα στοιχεῖα κεκοίμηται* [en Asia también, por cierto, murieron grandes luminarias]: Eusebio, *Hist. eccl.* V, 24, 2 (ed. E. Schwartz, en *Die griechischen christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig, 1903, II, 1, p. 491, líneas 13 ss.). Con respecto al caso en sí mismo, véase Caspar, I, pp. 20, 576 (aquí también bibliografía adicional, a la que se

*cathedra Petri*¹⁰ no puede ser el principio sobre el cual se podría afirmar la continuación en el papa de los poderes petrinus.¹¹ Aquí estamos manejando nociones abstractas, tales como autoridad, función, cargo, en una palabra: poder; y para establecer el eslabón perdido entre san Pedro y el papa en este punto, no es suficiente recurrir a la ingenua tesis fáctica del papa ocupando la silla de san Pedro. Dejando de lado la dificultad que representa la cátedra de Pedro en Antioquía, el sentarse en la silla episcopal es meramente la expresión simbólica y el signo del cargo episcopal, no el presupuesto de este último.¹² La *cathedra*, en otras palabras, es un símbolo y como tal

debe agregar: H. Dieckmann, "Das Zeugnis des Polykrates für die Apostelgräber in Rom" ["El testimonio de Policrates en favor de las tumbas de los Apóstoles en Roma"], in *Z. f. kath. Theol.*, XIV, 1921, pp. 627 ss.; véase además A. Harnack, "Ecclesia Petri propinqua" ["Iglesia en comunión con Pedro"], in *Sitz.-ber. der Preuss. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl.*, 1927, pp. 139 ss., en p. 141, quien hace notar que no hay pruebas de que Víctor se hubiese referido a Mt. 16,18 s.

10. Cfr. la festividad del 22 de febrero en el calendario romano del 354: Natale Petri de cathedra [Fiesta de la cátedra de Pedro], véase el *Feriale Ecclesiae Romanae*, ed. en *M.G.H., Auctores antiquissimi*, IX, 71, línea 8: "VIII. Kal. Martias" [= 22 de febrero]. Sobre la historia posterior y el significado de esta fiesta, véase Th. Klauser, "Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike" ["La cátedra en el culto a los muertos de la Antigüedad pagana y cristiana"], en *Liturgiegesch. Forschungen*, IX, 1927, pp. 152 ss., aunque sus opiniones sobre el origen de esta festividad son cuestionadas por J. M. C. Toynbee en *American Journal of Archaeology*, LXII, 1958, p. 127 (recensión bibliográfica), una referencia amablemente facilitada por el profesor H. Chadwick. Que el término *cathedra Petri* [cátedra de Pedro] es de origen cipriánico es conocido demasiado bien como para ser mencionado específicamente.

11. Que en la segunda mitad del siglo II existía en Roma un trono episcopal se prueba por el Canon Muratoriano: "sedente *cathedra* urbis Romae" [estando sentado en la cátedra de la ciudad de Roma], citado por E. Stommel en *Jahrbuch f. Antike und Christentum*, I, 1958, p. 71, n. 98; ídem en *Münchener Theol. Z.* III, 1952, pp. 26 s. De allí la conclusión de que la cátedra episcopal y la entronización se desarrollaron independientemente del ceremonial imperial romano, habiéndose originado en fuentes judías. H. U. Instinsky, *Bischofsthuhl und Kaisertum* [Cátedra episcopal e imperio], Munich, 1955, pp. 26-37, se opone a esta conclusión. Pero antes de Constantino no había en Roma ninguna iglesia específicamente relacionada con el obispo ni ningún centro eclesiástico reconocible (Caspar, I, p. 57).

12. Cfr. también E. Stommel, art. cit., p. 71: "Sitzen auf der cathedra ist der Ausdruck der bischöflichen Stellung" [Sentarse en la cátedra es la expresión del rango episcopal].

meramente representa o significa otra cosa, y no puede ser en sí misma la *causa* o *ratio* de otra cosa.¹³ Conceptualmente, sería por consiguiente una tarea algo ardua sostener que la silla de san Pedro “confirió” los poderes petrinus,¹⁴ y que la cuestión papal del primado debe ser fundamentada sobre el mero hecho del papa ocupando la misma silla que se dijo había sido ocupada por san Pedro. Este problema debe ser claramente separado del hecho histórico de la “sucesión apostólica” de los obispos de Roma, es decir, la sucesión de san Pedro en orden cronológico. Esta “sucesión apostólica” (de los obispos en general y del papa en particular) tiene poco que ver con la sucesión jurídica papal de los poderes petrinus. Y fue precisamente en este punto donde León I dio el paso decisivo. La “sucesión apostólica” incluye el elemento carismático y también el elemento de la secuencia temporal ininterrumpida, mientras que para la sucesión jurídica ninguno de estos elementos es esencial.¹⁵

13. Cuando nos referimos a que la cruz es el símbolo del Cristianismo queremos significar con ello que la cruz representa el cristianismo, y no que el cristianismo tome sus orígenes de la cruz, de tal modo que esta última aparezca como la *causa* o *ratio christianitatis* [medida del cristianismo].

14. La liturgia de consagración de un obispo muestra el carácter puramente simbólico de su subir y sentarse en el trono: en todas las épocas el último acto simbólico. Cfr. también Instinsky, *op. cit.*, p. 27, y bibliografía adicional en p. 108, n. 2. Lo que parece tener alguna significación es el hecho de que la entronización de un obispo en Occidente siguió la práctica de Roma. Cfr. L. Eisenhofer, *Liturgik*, 5ª ed., por J. Lechner, Friburgo, 1950, p. 290: “Die Inthronization und die Prozession durch die Kirche haben sich wohl nach dem Vorbild des Herkommens bei der Weihe des Papstes eingebürgert (Ordo Romanus IX) und erst im Laufe des Mittelalters allgemeine Einführung gefunden” [La entronización y la procesión a través de la Iglesia se introdujeron aparentemente imitando la práctica de la consagración papal (Ordo Romanus IX) y se generalizaron recién a lo largo de la Edad Media].

15. Cualquier otra concepción hubiera tenido que explicar por qué nunca fue un requisito para el ejercicio de los poderes papales que el papa fuera consagrado, o por qué se dice que el papa sucede inmediatamente a san Pedro, es decir, sin intermediarios: en otras palabras, la sucesión jurídica excluye cualquier idea de poderes “transmitidos”. Para un ejemplo típico de sucesión en un sentido no jurídico, cfr. Cipriano, *Ep.* 68,5 (C. S. E. L. III, 748) al papa Esteban: “Servandus est enim antecessorum nostrorum b. martyrum Cornelii et Lucii honor gloriosus, quorum memoriam cum nos honoremus, multo magis tu, frater carissime, honorificare et servare gravitate et auctoritate tu debes, qui *vicarius et successor factus es*” [Pues se debe conservar el glorioso honor de nuestros predecesores,

A fin de obrar y hablar como san Pedro hubiera hablado, era por lo tanto necesario contar con algún elemento más firme, algo de carácter más profundo y mejor fundamentado que el mero hecho de la muerte de Pedro en Roma o la existencia de su silla o de su tumba: pero esto suponía la aceptación y el reconocimiento de la cuestión abstracta de la sucesión jurídica, y la pregunta se transforma en: ¿Cómo puede decirse que el papa haya sucedido a san Pedro? Y puesto que nos estamos refiriendo a poderes jurisdiccionales, debemos preguntar: ¿Cómo puede considerarse al papa en posesión de poderes jurisdiccionales petrinus? Es quizás notable que la idea de la sucesión papal de los poderes petrinus fue presentada sólo raramente y en ocasiones aisladas por los predecesores de León. Solamente valiéndose del elemento jurídico de la sucesión —para el cual el hecho histórico de la muerte de Pedro en Roma o la existencia de su tumba pueden ser necesarios o no—¹⁶ se podía establecer

los santos mártires Cornelio y Lucio, cuya memoria puesto que nosotros la honramos, mucho más la debes tú reverenciar y conservar con seriedad y autoridad, tú, hermano carísimo, que fuiste hecho *vicario y sucesor* (es decir, de Cornelio y Lucio, los inmediatos predecesores de Esteban)].

Además, hay que señalar que antes del siglo XI ninguno que ya fuera obispo podía llegar a ser papa; que en todas las épocas el candidato era hecho papa por el simple hecho de una elección, sin ninguna ceremonia sacramental adicional; y que, más significativamente, hasta el siglo XIII, el candidato tomaba posesión, inmediatamente después de ser elegido, de las dos sillas curules (y no de una cátedra episcopal): ningún otro simbolismo podía ser más expresivo.

16. En este contexto se deben tener en cuenta las observaciones de O. Karrer, "Apostolische Nachfolge und Primat" ["Sucesión apostólica y primado"], en *Z. f. kath. Theol.* LXXVII, 1955, pp. 129 ss., en p. 161: "Die theologische Wahrheit vom obersten Hirtenamt der Kirche *hängt nicht* [subrayado en el original] an der geschichtlich maximalem Wahrscheinlichkeit des römischen Aufenthalt Petri, und streng genommen ist die cathedra Petri auch nicht nach ewiger Glaubenswahrheit mit dem römischen Aufenthalt des heiligen Stuhles verbunden" [La verdad teológica del supremo cargo pastoral de la Iglesia *no depende* de la máxima verosimilitud desde el punto de vista histórico de la estadía de Pedro en Roma, y la cátedra de Pedro en sentido estricto no tiene nada que ver según la verdad eterna de fe con la permanencia en Roma de la santa silla]; en la p. 162 él cita con aprobación la afirmación de M. Nicolau-J. Salaverri, *Theologia fundamentalis*, 2ª ed., 1952, de que la prueba del primado del obispo de Roma es enteramente independiente del hecho de la estadía de Pedro en Roma. De igual modo, J. M. C. Toynebee, *loc. cit.*, p. 126: Cristo podría haber ordenado "que el primado de san Pedro pasara a los obispos de Roma sin que el apóstol visitara jamás en persona la ciudad capital".

la cuestión de los poderes petrinus presentes en el papa. Y mientras este eslabón jurídico no estuvo forjado, la pretensión al primado por parte del papado descansaba sobre fundamentos algo frágiles e inseguros.

En la aceptación y reconocimiento de esta necesidad reside la importancia histórica y doctrinaria de León I. Quizás no carece de un significado más profundo el hecho de que en su voluminosa producción se le otorgue tan poca importancia a la presencia física y al lugar donde Pedro fue sepultado en Roma, mientras que se le atribuye toda la mayor significación a la función abstracta y al cargo del papa por un lado, y por otro, a la posición y a la función de san Pedro mismo. No carece además de interés que este argumento haya superado la prueba del paso del tiempo y que sus propias expresiones hayan adornado miles de cartas papales desde la Edad Media hasta nuestros días.

La cuestión de la sucesión papal de Pedro había sido —como ya lo he indicado— planteada antes de León.¹⁷ En su amonestación contra el papa,

17. No estoy en situación de tomar una posición en la controversia entre Caspar, por un lado, y A. Harnack y K. Adam (en *Theol. Quartalschrift*, CIX, 1928, pp. 161 ss.), por el otro, en relación a la disputa entre Tertuliano y Calixto. Según Adam, Tertuliano no asignó específicamente el poder de las llaves sólo a san Pedro, sino a la Iglesia en su totalidad: “in Petrus die *gesamte* kirchliche Schlüsselgewalt gestiftet” (art. cit., pp. 180, 184; destacado en el original) [fundado en Pedro *todo* el poder eclesial de las llaves]. Tertuliano en su protesta contra Calixto escribió sobre el obispo de Roma como habiéndose referido a Mt. 16, 18 s. “aber nicht direkt als successor Petri, sondern indirekt als Bischof der Kirche, auf welche durch Besitz des Apostelgrabes die Vollmacht Petri übergegangen ist” (Harnack, *loc. cit.*, p. 149) [pero no directamente como sucesor de Pedro, sino indirectamente como obispo de la Iglesia, a la cual pasaron los plenos poderes de Pedro al estar en posesión de la tumba del Apóstol]; *cf.* también J. Ludwig, *op. cit.*, pp. 15 ss. Lo que parece claro es que Tertuliano no tenía en mente ningún análisis o consideración exegéticos de Mt. 16, 18 por parte del papa, sino simplemente el *hecho* de que la Iglesia romana estaba en posesión de la tumba del apóstol. Creo que llevaría a toda clase de complicaciones y combinaciones inútiles si se adoptara la opinión de Harnack de que “für die antike und naive Auffassung umschliesst das heilige Grab nicht nur Gebeine, sondern etwas Lebendiges, und an diesem Lebendigen setzten sich sowohl die Wunder des Heiligen fort als auch seine Rechte und Vollmachten” [Para la ingenua concepción antigua la santa tumba contiene no sólo restos mortales sino algo viviente, y junto a esto viviente continuaron tanto los milagros del santo como también sus derechos y plenos poderes]. Esta interpretación algo temeraria y “halsbrecherische” [arriesgada] (Adam, p. 179; también, p. 198) no diferencia entre el culto público y el privado y la veneración de las tumbas y de los santos en ellas sepultados, por un lado, y

Firmiliano de Cesarea escribe: "Esteban que afirma poseer *por sucesión* la cátedra de Pedro".¹⁸ Por consiguiente, vale la pena señalar aquí que si Firmiliano tradujo correctamente la expresión de la carta papal hoy perdida, nos encontramos frente a una de las primerísimas afirmaciones papales que considera que poseer la cátedra de Pedro es la consecuencia de la sucesión: *per successionem*, esto es, como resultado de la sucesión, o por medio de ella, el papa ocupa la cátedra. Se debe por cierto considerar la posibilidad de que el concepto de sucesión fuese usado aquí en un sentido puramente jurídico.¹⁹ Sin embargo, no hay duda alguna sobre la

nociones puramente abstractas, tales como sucesión, autoridad, funciones, etc. y el ejercicio de los poderes, por otro lado. Queda abierta la posibilidad de dudar si una tumba puede conferir "Rechte und Vollmachten" [derechos y plenos poderes] y si por el hecho de su posesión continúan las funciones. Pero cualquiera sea la verdad sobre este problema, en ninguna parte dice Tertuliano que el papa fuese el *successor* [sucesor] de san Pedro. En *De pudicitia* [Sobre el pudor], XXI (C. S. E. L. XX, p. 269) dice lo siguiente: "De tua nunc sententia quaero, unde hoc ius ecclesiae usurpes... (sigue la cita de Mt. 16,18, aunque "dedi" [di] en lugar de "dabo" [daré])... idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est, ad omnem ecclesiam Petri propinquam". [Pido tu opinión sobre *de dónde* adquiriste este derecho de la Iglesia (...) por ello presumes también que a ti se derivó el poder de atar y desatar, es decir, a toda Iglesia en comunión con Pedro]. Pero una derivación de poderes y una sucesión de poderes son dos cosas completamente diferentes. Para tomar un ejemplo de otro ámbito: el rey teocrático deriva sus poderes de Dios, pero no sucede a Dios. Sucesión significa transferencia del poder en su totalidad, derivación se refiere a la fuente del poder.

18. La carta de Firmiliano está incorporada en la colección de cartas de Cipriano: *Ep. LXXV* (C. S. E. L. III, p. 810 ss.; la referencia está en el cap. 17, p. 821). Escribe criticando a Esteban I: "Atque ego in hac parte iuste indignor ad hanc tam apertam et manifestam stultitiam quod qui sic de episcopatus sui loco gloriatur et se *successionem Petri tenere* contendit, super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt... Stephanus, qui *per successionem cathedram Petri* habere se praedicat, nullo adversus haereticos zelo excitatur" [Y yo en esta causa me indigno justamente por una estulticia tan evidente y manifiesta de que alguien así se gloríe del lugar de su episcopado y afirme *que tiene la sucesión de Pedro*, sobre quien fueron puestos los fundamentos de la Iglesia... Esteban, que afirma poseer *por sucesión* la cátedra de Pedro, no está inflamado de ningún celo contra los herejes]. Sobre el caso en sí mismo, *cfr.* Caspar, I, pp. 80-82, y J. Ludwig, pp. 32-34.

19. El "opúsculo" pseudo-cipriánico *De aleatoribus* (C. S. E. L. III, Appendix, pp. 92 ss.) causa alguna dificultad. Aquí en el cap. I (p. 93) leemos en el párrafo inicial: "...quoniam in nobis divina et paterna pietas apostolatus ducatum contulit et vicariam

cuestión de la sucesión jurídica en el primer producto propiamente jurídico emitido por el papado, la decretal de Dámaso I, en realidad, enviada por su sucesor Siricio. Allí leemos:²⁰

Portamus onera omnium, qui gravantur; quinimo haec portat *in nobis* beatus apostolus Petrus, qui *nos* in omnibus, ut confidimus, administrationis suae protegit et tuetur *haeredes*.

[Llevamos los pesos de todos los que están cargados; o más bien los lleva *en Nosotros* el bienaventurado apóstol Pedro, el cual, según confiamos, protege y defiende en todo a Nosotros, *herederos* de su gobierno.]

Domini sedem coelesti dignatione ordinavit, et originem *authentici apostolatus* super quem Christus fundavit ecclesiam, in superiore nostro portamus, *accepta simul* potestate solvendi ac ligandi et curatione [!] peccata dimittendi salutari doctrina admonemur...” [porque la divina y paternal piedad nos confirió a nosotros el *mando del apostolado* y ordenó por celestial consideración la *sede vicaria del Señor*, y llevamos de nuestro antecesor el origen del *auténtico apostolado* sobre el cual Cristo fundó la Iglesia, *habiendo recibido al mismo tiempo* el poder de atar y desatar y de perdonar por curación [!] los pecados, somos amonestados por la doctrina de salvación...]. Creo que lo único seguro es que éste no es un lenguaje papal, en lo que también parece haber consenso de opinión. H. Koch, “Zur Schrift adversus aleatores” [“Sobre el escrito contra los jugadores”], en *Festgabe für Karl Müller*, Tübingen, 1922, pp. 58 ss. (aquí también bibliografía adicional) sostiene que es un sermón de origen africano de mediados del siglo III, predicado antes de los disturbios donatistas. F. X. Funk, “Die Schrift adversus aleatores” [“El escrito contra los jugadores”], en *Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1899, II, pp. 209 ss., aunque también niega su origen papal, se inclinaria a decir que hay una “gran probabilidad” de que el opúsculo haya sido escrito en el siglo IV, una opinión que por razones aquí irrelevantes tiene todo a su favor. Se podría llegar a decir que este sermón no fue escrito antes del siglo V. Según Altaner, *Patrologie*, 5ª ed., p. 158, este texto fue escrito “alrededor del 300”.

20. *Ep. I, 13* (Siricius) (P.L. XIII, 1132); *cf.* también W. Ullmann, *Growth of Papal Government*, Londres, 1955, p. 6 n. 9, P. Batiffol, *Cathedra Petri* [la cátedra de Pedro], París, 1938, p. 56 y E. Caspar, I, p. 261, quien señala que Siricio fue “gleichsam der Vollstrecker seines [Damasus’] Testaments” [como el ejecutor de su (de Dámaso) testamento] y que el texto de esta decretal “wurde deshalb noch von den Päpsten des hohen Mittelalters mit Vorliebe als Fundgrube sentenziöser Wendungen für ihre eigenen Schreiben benutzt” [fue por ello usado con predilección todavía por los papas de la alta Edad Media como mina de locuciones sentenciosas para sus propios escritos]. No he tenido acceso a la obra de E. C. Babut, *La plus ancienne décrétale [La decretal más antigua]*, París, 1904.

Hasta donde yo puedo ver, es ésta la primera vez en que el papado usó el muy significativo término *haeres* para el papa, y ello nada menos que en su primera decretal, en sí misma un formidable documento jurídico que establece una cantidad de importantes temas de derecho. Este término *haeres*²¹ y la idea subyacente en él revelan como con un relámpago los pensamientos que animaban al papado y la dirección que estaban tomando.

Bien podría uno decir que esta decretal es en sí misma meramente un síntoma de la naturaleza jurídica del papado, y la facilidad con que los subsiguientes pontificados funcionaron con esta forma de acción y magisterio gubernativos probaría por cierto cuán fértil estaba el terreno para una argumentación jurídica. Esto se relaciona con fuerza particular con el tema presente: las cartas decretales de los papas, debido a que presentaban el derecho, profundizaron la idea de una sucesión jurídica de san Pedro, y una vez que esto fue reconocido no fue demasiado difícil sacar algunas consecuencias de largo alcance, con el resultado de que la primitiva y localizada concepción de la *cathedra* petrina pasa a un segundo plano y un argumento racionalista ocupa su lugar, si bien la invocación papal del *Tu es Petrus* sigue siendo todavía la excepción más bien que la regla.²² Por ejemplo, el criterio descendente, "derivacional", que ciertamente desde León I jugó un papel predominante,²³ es unido por Inocencio I a la idea de la sucesión petrina del papa:

Praesertim cum sit manifestum, in omnem Italiam, Gallias, Hispanias, Africam atque Siciliam et insulas interiacentes, nullum instituisse ecclesias, nisi eos quos venerabilis apostolus Petrus aut eius successores constituerint sacerdotes.²⁴

21. Es, en verdad, notable que la aparición de este término en la decretal no haya sido notada antes. Sobre el término *sedes apostolica* acuñado en el pontificado de Dámaso, véase más adelante, n. 74. Las cartas decretales de los papas inmediatamente posteriores abundan en la expresión *auctoritas apostolicae sedis* [la autoridad de la sede apostólica].

22. Todo estudioso de los comienzos del papado conoce muy bien la escasez de referencias a Mt. 16, 18 s. La explicación de J. Ludwig, *op. cit.*, p. 86, para este fenómeno es que se lo daba por supuesto —"die grosse Selbstverständlichkeit der römischen Primatialtheologie" [el importante presupuesto de la teología del primado romano]— pero esto parecería necesitar una prueba.

23. Véase más adelante, p. 21 y n. 78.

24. *Ep.* XXV, en P.L. XX, 552. *Cfr.* también *ibíd.*, col. 561: "Respondere curavimus ut ecclesia tua Romanam consuetudinem, a qua originem ducit, servare

[Siendo particularmente manifiesto que en toda Italia, Galia, España, África y Sicilia con sus islas adyacentes, nadie instituyó Iglesias sino los sacerdotes instituidos por el venerable apóstol *Pedro o sus sucesores.*]

No es sorprendente, entonces, que el término *gubernacula* hiciera su no anunciado ingreso en la primera decretal de Inocencio.²⁵ El pontificado siguiente de Zósimo marca un muy definido avance en la profundización de la contextura de los poderes petrino-papales: él mezcla hábilmente la *patrum traditio* [tradición de los Padres] o la *canonica antiquitas* [antigüedad de los cánones] que atribuía a la *apostolica sedes* [sede apostólica] un poder jurisdiccional supremo a causa de la *potentia* [poder] de Pedro, con el argumento jurídico de la *haereditas sedis* [herencia de la sede] papal, según la cual se puede decir que entre Pedro y el papa hay una *par potestatis data conditio* [otorgada condición de poder de igual categoría]; en apoyo de ello Zósimo menciona en forma apenas velada las palabras cruciales:

valeat et custodire" [Nos hemos ocupado de contestar ordenando que tu Iglesia tenga poder de conservar y custodiar la costumbre romana, *de la cual* toma su origen]. Que Inocencio I estaba profundamente familiarizado con el derecho romano de herencia se desprende de otra de sus decretales: se le pide una normativa para el caso de hijos con derecho a heredar nacidos antes del bautismo de sus padres; en su respuesta (*Ep. XVII. 5, col. 529*) emplea una exacta terminología jurídica: "Quid de talium filiis percensetur? Numquid non erunt admittendi in *haereditatis consortio* [cfr. los dichos de los juristas romanos clásicos, reunidos en *Dig. XVII. 2. 52 (8)*, y también más adelante, pp. 15-16, nn. 55 a 58] qui ex ea suscepti sunt, quae ante baptismum fuit uxor? Eruntque appellandi vel naturales vel spurii, quia non est *legitimum matrimonium*... quaero, et sollicitus quaero, si una eademque sit uxor eius qui ante catechumenus, postea sit fidelis... utrum sint fratres appellandi, an non habeant postea, defuncto patre, *haereditatis consortium*..." [¿Qué se debe considerar de los hijos de esta clase? ¿Acaso no deberán ser admitidos en la *participación de la herencia* los hijos engendrados por aquella que fue esposa antes de ser bautizada? Y deberán ser llamados o naturales o espurios, porque no hay un *matrimonio legítimo*... pregunto y pregunto con solicitud, si es una y la misma la mujer de aquel que antes fue catecúmeno, luego fiel... ¿deben ser llamados hermanos o no tienen después, una vez muerto el padre, la *participación en la partición de la herencia*?]. Para esto último véase la *actio familiae haeriscundae* [acto de partición de la herencia] como un medio procesal en *Dig. X. 2, p.t.*

25. *Ep. I (P.L. XX, 464)*: "Ne eius ecclesia [scil. Dei] aliquantulum sine *reitoris gubernaculo* remaneret..." [Para que su Iglesia (a saber, la de Dios) ni un poco permaneciere sin el timón del piloto...]. Cfr. más adelante, n. 80.

ligare y solvere [atar y desatar].²⁶ En consecuente prosecución de este criterio, Zósimo acuña por primera vez la afirmación (con gran futuro):

Tamen cum tantum nobis esset auctoritatis, ut nullus de nostra possit retractare sententia.²⁷

[Sin embargo, aunque tengamos tanta autoridad que *nadie puede* apelar nuestra sentencia.]

Y en el Concilio de Éfeso el legado romano hace la enérgica declaración de que Pedro

26. Ep. XII. 1 (P.L. XX, 676 = Avellana n° 50, C. S. E. L. XXXV, 115): "Quamvis patrum traditio apostolicae sedi auctoritatem tribuit, ut de eius iudicio nullus disceptare auderet, idque per canones semper regulasque [eadem sedes] servaverit, et currens adhuc suis legibus ecclesiastica disciplina *Petri nomini, a quo ipsa quoque descendit*, reverentiam quam debet exsolvat, *tantam* enim huic apostolo canonica antiquitas per sententias omnium voluit esse *potentiam, ex ipsa* quoque *Christi Dei nostri promissione*, ut et ligata solveret et soluta vinciret, [et] *par potestatis data conditio in eos, qui sedis haereditatem*, ipso annuente, *meruissent...* cum ergo tantae auctoritatis Petrus caput sit, et sequentia omnium maiorum studia firmaverit, ut tam humanis quam divinis legibus et disciplinis omnibus firmetur Romana ecclesia, *cuius locum nos regere, ipsius quoque potestatem nominis* obtinere non latet vos, sed nostis..." [Aunque la tradición de los Padres atribuyó autoridad a la sede apostólica, de modo que nadie osare discutir su juicio, y ello (la misma sede) lo haya conservado siempre por medio de cánones y reglas, y la corriente disciplina eclesiástica manifieste todavía por sus leyes la reverencia debida *al nombre de Pedro, de quien ella misma también descende*, pues la antigüedad canónica según las opiniones de todos quiso que este apóstol en virtud también de *la promesa misma de Cristo*, Dios nuestro, tuviese *un poder tan grande* que desatase lo atado y atase lo desatado, (y) *otorgada condición de poder de igual categoría para con aquellos que hubiesen merecido*, con el consentimiento de él mismo, *la herencia de la sede...* por consiguiente, siendo Pedro cabeza de una autoridad tan grande, y habiendo confirmado los anhelos posteriores de todos los antecesores, de modo que con todas las leyes y disciplinas tanto humanas como divinas sea confirmada la Iglesia romana, *cuya función* no se os oculta, sino lo sabéis, es *governarnos*, conservando también *el poder de su nombre...*]. Es notable que el en otras ocasiones tan sutil y juicioso Caspar no haya notado las connotaciones de este proemio, desestimándolo como sólo una "Lobpreisung des römischen Petrus" [glorificación del Pedro romano] (I, p. 354), mientras que Ludwig consideró que el pasaje contenía meramente una "wortreiche Exegese von Matt. XVI, 18" [ampulosa exégesis de Mt. 16, 18] (*op. cit.*, p. 86).

27. *Ibid.*, col. 677 (Avellana, p. 116).

ad hoc usque tempus et semper *in suis successoribus vivit et iudicium exercet*, huius itaque secundum ordinem *successor et locum tenens* sanctus beatissimusque papa noster Caelestinus.²⁸

[hasta el presente y para siempre *vive y juzga en sus sucesores*, siendo por consiguiente según la sucesión nuestro santo y beatísimo papa Celestino su *sucesor y quien ocupa su lugar*].

La sucesión del papa está aquí, y por razones entendibles, engarzada con el ejercicio del poder judicial.

En lo referente a una razonada afirmación de la continuidad de los poderes petrinus en el papa, el material anterior a León I no iba más allá de algunas aseveraciones y no era numeroso, aunque contenía algunas notables alusiones: *haeres – successor – par potestatis data conditio – iudicium*, conceptos todos que pertenecen a la esfera jurídica. Por consiguiente, aunque León no inventó la idea de los poderes petrinus con continuidad jurídica en el papa, hasta ese momento no había una estructura plausible: lo que León hizo fue construir una completa y satisfactoria doctrina que culminaba en la sucesión jurídica de san Pedro en el papa. En este punto dio un decisivo paso adelante: el período comprendido entre Dámaso I y León I es para el desarrollo de la cuestión jurídico-papal el período de gestación. La conclusión de León hizo una contribución permanente al pensamiento eclesiológico del papado, estableciendo –como él lo hiciera en forma satisfactoria, a saber, sobre una base puramente jurídica– la continuidad en el papa del cargo petrino no porque el papa ocupara la misma cátedra o porque la tumba de Pedro estuviese en Roma, sino porque él era el heredero de san Pedro. Además, la exégesis de León está totalmente personalizada: centra su atención en el ocupante (personal) del cargo, y por esta razón la Iglesia romana como institución cobra importancia como una consecuencia –y no como una base– de la posición de san Pedro mismo. Entenderemos quizás ahora por qué León estaba tan ansioso por afianzar la cuestión de Pedro mismo y la del papa = Pedro, porque, jurídicamente hablando, la cuestión de la Iglesia romana vista

28. J. D. Mansi, *Conc. coll.*, Florencia, 1760, IV, 1285 B. Para el texto original griego (no hay un texto auténtico latino), *cf.* E. Schwartz, *Acta Concil. Oecumenicorum: Conc. univ. Ephesinum*, Berlín, 1927, I, III, p. 60, líneas 27 ss.: τούτου τοιγαροῦν κατὰ τόξιν ὁ διάδοχος καὶ τοποτηρητὴς ὁ ἅγιος... Κελεστίνος... [por consiguiente, según la sucesión su sucesor y quien ocupa su lugar, el santo... Celestino...].

en forma objetiva y despersonalizada era virtualmente imposible de ser introducida dentro del armazón legal del derecho romano, y esto prescindiendo completamente de los demás fundamentos apostólicos y petrinus. Dentro de los límites de la cuestión del primado papal, la teología de León aparecía con los ropajes de la jurisprudencia romana: es nada más y nada menos que teología jurídica, pudiendo ser él considerado acertadamente como su creador.²⁹

La concepción que León tenía del papa como el *indignus haeres* [heredero indigno] de san Pedro³⁰ establecía de manera concisa, sucinta y me atrevería a decir insuperable, la sucesión conceptual del papa en términos exclusivamente jurídicos, ambos tomados del derecho romano. De acuerdo a éste, el heredero continúa al fallecido; éste fue uno de los principios más fundamentales del derecho romano respecto a la ley de herencia: se basaba sobre el principio de continuidad jurídica entre el fallecido y el heredero. El heredero reemplazaba al fallecido y se introducía en los zapatos de la persona fallecida.³¹ El heredero se hace cargo de todos los bienes y obligaciones del fallecido, de modo que en el derecho romano clásico (es decir, el derecho pre-justiniano) era perfectamente válido el axioma: "Haereditas est *successio in universum ius*" [La herencia es la sucesión de todos los derechos].³² Legalmente, por consiguiente, no existe diferencia alguna entre el heredero y el fallecido: este último se continúa literalmente en el primero. El jurista Gayo, del siglo II, hablaba en consecuencia de un *ius successionis* [derecho de sucesión], y el posterior Autun

29. Sobre este concepto de teología jurídica, *cfr.* mis observaciones en *Growth of Papal Government*, pp. 359 ss.

30. *Sermo* III, 4, col. 147 A; *cfr.* además, *Sermo* II.2, y *Sermo* V.4. Es lamentable que el extinto J. Ludwig, *op. cit.*, pp. 87-90, no haya visto en absoluto los ingredientes jurídicos de las afirmaciones de León; y por ello su introducción no nos hace avanzar mucho. Pero, sin embargo, comprendió que León "will anscheinend jede symbolische Deutung für immer von der Schwelle der Matt.-Verse weisen" [quiere al parecer rechazar para siempre toda interpretación simbólica del umbral de los versículos de Mateo] (p. 88).

31. *Cfr.* P. Windscheid, *Pandektenrecht [Derecho de las Pandectas]*, 3ª ed., Frankfurt, 1922, III, pp. 178 ss.; Sohm-Mitteis-Wenger, *Institutionen des römischen Privatrechts [Instituciones del derecho privado romano]*, 17ª ed., Munich, 1930, pp. 552 s.: el heredero ocupa la misma posición "como si fuese el fallecido mismo". *Cfr.* además, W. W. Buckland, *A Textbook of Roman Law [Un manual de derecho romano]*, 2ª ed., Cambridge, 1932, p. 317.

32. Buckland, *op. cit.*, p. 308.

Gayo (del siglo IV) denomina a la herencia misma como *universitas iuris* [totalidad del derecho].³³ La herencia se refiere al todo, a la *universitas* de los bienes de la persona fallecida, y el derecho romano trata esto como una totalidad indivisible. En resumen, existe, en lo que concierne al derecho, una identidad jurídica entre heredero y fallecido; desde el punto de vista legal, la muerte del último causaba meramente un cambio de la persona física, pero no un cambio de los derechos y deberes, los cuales son simplemente transferidos a un individuo diferente: mientras que el portador de derechos y deberes es diferente, estos últimos no se ven por eso de ninguna manera afectados. El heredero, según Gayo,³⁴ obtiene el *locum defuncti* [lugar del difunto], y según Pomponio,³⁵ *domini loco habetur* [es considerado en lugar del dueño]. De allí el uso frecuente del *fungi vice personae* [hacer las veces de la persona], por parte de los juristas.³⁶

Pero el derecho romano también conocía el "*indignus haeres*" [heredero indigno], es decir, aquel heredero que, por razones principalmente morales, era incapaz de cumplir las funciones de un heredero: una noción que incluía ofensas contra el difunto, o desatender sus deseos, o impedir que cambiara su testamento, y cuestiones similares.³⁷ Este individuo era entonces *indignus haeres pronuntiatus* [heredero indigno declarado], como Modestino lo catalogara exquisitamente.³⁸

Es obvio que León I tenía en mente estas pautas del derecho romano cuando expuso el tema del encargo petrino que se continúa en el papa. Mientras que el concepto de *haeres* se refiere a datos objetivos, como la función, posición y cargo de san Pedro, el *indignus* apunta a

33. *Ibid.*, p. 307.

34. En *Dig.* XXVIII. 5. 31 (1).

35. En *Dig.* XI. 1. 15.

36. *Cfr.* Paulus en *Dig.* XLI. 3. 15 pr.; o Florentinus en *Dig.* XLVI. 1. 22. *Cfr.* además Ulpiano en *Dig.* XLI. 1. 34: "Haereditas enim non haereditis personam, sed defuncti sustinet" [Pues la herencia no conserva la persona del heredero, sino la del difunto]; Iavolenus, en *Dig.* XLI. 3. 22: "Haeres et haereditas, tametsi duas appellationes recipiunt, unius personae tamen vice funguntur" [El heredero y la herencia, aunque reciben dos denominaciones, hacen sin embargo las veces de una sola persona]; Florentinus en *Dig.* XXIX. 2. 54: "Haeres... a morte successisse defuncto intelligitur" [Se considera que el heredero... sucedió al difunto desde su muerte], etc. Para algunas observaciones sobre este punto, con más bibliografía, *cfr.* *Growth of Papal Government*, p. 8, n. 4.

37. *Cfr.* los dichos de los juristas romanos clásicos, compilados en *Dig.* XXXIV. 9.

38. En *Dig.* XXXIV. 9. 8.

las cualidades morales-personales del heredero en persona. Fue el mérito personal de san Pedro en Cesarea de Filipo haber reconocido a Cristo y, *debido a esto*, Cristo distinguió a Pedro confiriéndole plenos poderes.³⁹ Pero este mérito personal de san Pedro está ausente en sus herederos; de allí el *indignus haeres*, concepto que claramente distingue entre la persona y el cargo que ejerce: hereda este último, pero no a la primera. El cargo, la función y el poder de san Pedro le han sido transmitidos al papa *via successionis* [por vía de sucesión],⁴⁰ pero no sus méritos personales. ¿Cómo podría transmitírseles?

León I aclara este punto de la forma más concisa:

his itaque modis rationabili obsequio celebretur hodierna festivitas, ut *in persona humilitatis meae ille intelligatur*, ille honoretur, in quo et omnium pastorum sollicitudo... perseverat et cuius dignitas etiam *in indigno haerede* non deficit... quem non solum huius sedis praesulem, sed etiam omnium episcoporum noverunt primatem... ipsum vobis, *cuius vice fungimur*, loqui credite.⁴¹

[Celébrese, por consiguiente, la festividad de la fecha con racional complacencia, de tal modo que *en mi humilde persona se entienda* y se honre aquél en quien también la solitud de todos los pastores... persevera, y cuya dignidad tampoco cesa *en un heredero indigno...* a quien no sólo reconocen como obispo de esta sede, sino también como primado de todos los obispos... creed que os habla, aquél *de quien* hacemos las veces.]

39. *Cfr. Ep. V. 2*, col. 615 B: "(Dominus) qui apostolicae dignitatis beatissimo apostolo Petro primatum *fidei remuneratione*, commisit..." [(El Señor), quien entregó el primado de dignidad apostólica al santísimo apóstol Pedro, *en recompensa de su fe*]; *Ep. XXVIII. 5*, col. 775: "*nec immerito beatus est pronuntiatus a Domino*, et a principali petra soliditatem et virtutis traxit et nominis..." [*y no sin razón* fue llamado bienaventurado por el Señor, sacando de la piedra basilar la solidez tanto de la virtud como del nombre]. Véase especialmente la exégesis de Mt. 16, 18 s. en su *Sermo IV. 2*, col. 150 = *Sermo LXXXIII*, cols. 429-430.

40. De allí las figuras literarias: Pedro vive en el papa u obra a través del papa, o el "fortlebende Petrus" [Pedro que sigue viviente] y similares, expresan muy sucintamente la sucesión jurídica del cargo petrino: sobre el concepto de "Fortdauer der Persönlichkeit" [permanencia de la personalidad] en el derecho romano, *cfr. G. F. Puchta, Pandekten [Pandectas]*, 9^o. ed., Leipzig, 1863, pp. 644 y 646; también Windscheid, *op. cit.*, III, pp. 179-180.

41. *Sermo III. 4*, col. 147 A.

El término *locus beati Petri* [el lugar del bienaventurado Pedro] fue alejado del pensamiento espacial y transferido al del pensamiento abstracto. El papa es *locum tenens* [el que ocupa el lugar] de Pedro, su *τοποτηρητής*.⁴² Y en el mismo sermón se lee:

si quid itaque a nobis recte agitur recteque discernitur... *illius est operum et meritorum cuius in sede sua vivit potestas et excellit auctoritas*.⁴³

[Por lo tanto, si obramos correctamente algo y lo decidimos convenientemente... es propio de *las obras y méritos de aquél* en cuya sede vive su poder y descuella su autoridad.]

En otro sermón expresa:

Gratias agentes sempiterno regi redemptori nostro Domino Iesu Christo, quod *tantam potentiam* dedit ei, quem totius ecclesiae principem fecit, et si quid etiam nostris temporibus recte per nos agitur recteque disponitur, *illius operibus, illius gubernaculis* deputandum, cui dictum est...⁴⁴

[Dando gracias al Señor Jesucristo, sempiterno rey y redentor nuestro, porque le dio *tanto poder* a aquél a quien hizo el primero de toda la Iglesia, y si algo incluso en nuestros tiempos obramos correctamente y lo ordenamos convenientemente, se debe atribuir a las obras *de aquél* y al *gobierno de aquél* a quien le fue dicho...]

La utilización, por lo tanto, del derecho romano le permitió a León no sólo establecer el nexo conceptual entre él como papa y san Pedro, sino también con la ayuda del mismo instrumento, trazar con toda la claridad deseable una línea demarcatoria entre el papa como mera persona (*indignus*) y el papa como sucesor de san Pedro, como *locum tenens* [el que ocupa el lugar], como ocupante del cargo de las funciones petrinas (*haeres*), una distinción sumamente útil y con gran futuro. Las acciones, los juicios o las ordenaciones ("agitur... disponitur... discernitur") emanados del ejercicio de las funciones petrinas llevan el sello (oficial) petrino, y no las acciones, juicios u ordenaciones provenientes del papa como

42. Cfr. la afirmación del legado de Celestino en Éfeso, en la nota 28.

43. *Sermo* III. 3, col. 146 B.

44. *Sermo* IV. 4, col. 152 A.

una mera persona. A san Pedro le habían sido otorgados plenos poderes al recibir las *claves regni caelorum* [llaves del reino de los cielos], así como también la omnicompreensiva *potestas ligandi et solvendi* [poder de atar y desatar], y por herencia el papa obtiene el *ius istius potestatis*⁴⁵ [derecho de este poder], que lógicamente constituye una *plenitudo potestatis*⁴⁶ [poder total]. Y este poder total –¿cómo podría ser de otro modo?– es concedido de una manera profundamente jurídica: el poder que en su totalidad reside en el papa exclusivamente, como un resultado de haber heredado sólo él los poderes petrinus, es judicial, y se manifiesta en el condenar o en su contrario: “...manente *apud nos iure* ligandi atque solvendi per moderamen beati Petri et *condemnatus ad poenitentiam et reconciliatus perducat ad veniam*”⁴⁷ [...al permanecer en Nos el derecho de atar y

45. *Sermo* LXXXIII. 2, col. 430. Cfr. Ulpiano en *Dig.* II.3.1 pr.: “Omnibus magistratibus, non tamen duumviris, secundum *ius potestatis suae* concessum est...” [A todos los magistrados, aunque no a los duumvros, les fue concedido conforme al *derecho de su poder...*]. Habría que comparar el incisivo estilo de León con el de Bonifacio I, que revela la carencia de un perfil jurídico preciso, aunque las implicaciones jurídicas son claramente audibles: “*beatus apostolus Petrus, cuius arx sacerdotii dominica voce concessa est, in immensum gratulationis extollitur, quoties pervidet concessi sibi honoris a Domino intemeratae se pacis filios habere custodes. Quid enim gaudio debeat maiore pensare quam quod agnoscit acceptae potestatis illaesa iura servari?*” [El bienaventurado apóstol Pedro, a quien le fue concedido por la voz del Señor la cima del sacerdocio, se eleva en agradecimientos sin límites cada vez que considera que tiene como custodios del honor que le fuera concedido por el Señor a los hijos de una paz inviolada. ¿Qué, en efecto, debería apreciar con mayor alegría sino el reconocer que *los derechos del poder recibido* son conservados *intactos?*] (*Ep.* IV. 1; P.L. XX. 760 B).

46. *Ep.* XIV. 1, col. 671 B.

47. *Sermo* V.5, col. 156 A. Adam, art. cit., pp. 193-194, al discutir los puntos de vista de Tertuliano (católico, no montanista) sobre el principio de herencia = sucesión, dice: “Das Prinzip selbst ist von altersher in der Kirche wirksam. Es führt sich in seiner letzten Wurzel wohl auf das im rabbinischen Spätjudentum geltende Prinzip einer Fortvererbung der Lehrautorität vom Meister auf den Schüler zurück... demgemäß auch die primäre Aufgabe des Episkopats, die getreue Fortüberlieferung der Apostelpredigt war, und daß gerade in diesem ihrem *magisterium* nicht im Kultischen ihr Besonderes... lag, so wird es unschwer verständlich, daß das jüdische Prinzip von der *successio magistralis* sich im Christentum ohne weiteres in das von der *successio apostolica* umsetzte” [El principio mismo está vigente desde antiguo en la Iglesia. En su raíz última se reduce aproximadamente al principio válido en el judaísmo rabínico tardío de una continuada transmisión hereditaria

desatar por medio del timón del bienaventurado Pedro, sea tanto el *condenado* llevado a la penitencia como el *reconciliado* al perdón].

Ligare-solvere [atar-desatar]: ¿no le es esto familiar a cualquiera que haya adquirido los rudimentos del derecho romano? ¿No sugerían estos términos en sí mismos una interpretación puramente jurídica? ¿No se deriva la *lex* [ley], al menos empírica, si no etimológicamente,⁴⁸ de *ligare*?⁴⁹

de la autoridad doctrinal del maestro al discípulo... conforme a ello, la tarea primaria del episcopado también era la fiel transmisión continuada de la predicación apostólica, y porque precisamente en este su *magisterio* su particularidad... no consistiese en lo cultural, no es difícil de comprender que el principio de la *successio magistralis* [sucesión magisterial] se transformase sin más en el de la *successio apostolica* [sucesión apostólica] en el cristianismo]. La raíz de origen judío puede ser correcta o no, pero aquí no estamos interesados en una vaga *successio magistralis* que se transforma de algún modo en una *successio apostolica*, sino en una sucesión de poderes jurisdiccionales. Y para construir una sucesión de este tipo no había otro modelo que el derecho romano, como lo prueban los sorprendentes paralelos entre las concepciones y expresiones de León y las de los juristas clásicos. Creo que fue sólo un desliz momentáneo por parte de Adam decir que (p. 254): "So vermochte Cyprian den petrinischen Primat nur via ordinis zu deuten" [Así pudo Cipriano interpretar el primado petrino sólo por el camino del "ordo"]. Éste es precisamente el punto crucial, que en lo que se refiere al *ordo* no hay distinción entre el papa como obispo de Roma y cualquier otro obispo, y que ningún primado puede basarse en el *ordo*. La cuestión del primado presupone una diferenciación, y ésta podía encontrarse sólo en el ámbito de la jurisdicción y nunca en el del *ordo*.

48. Así F. Lübker, *Reallexikon des klassischen Altertums*, 8ª ed., Berlín, 1914, p. 591; Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, XII, 1915, s.v. *lex*, col. 2315; *Oxford Classical Dictionary*, Oxford, 1949, s.v. *lex*, p. 499.

49. Véase Th. Mommsen, *Juristische Schriften* [Escritos jurídicos], Berlín, 1907, III, p. 372: "Lex gehört zu ligare (Bindung)" [Lex está en relación con ligare (ligazón)]. Toda *lex* designa una ligazón, una (ob)ligatio, de alguien con otro. Cfr. también su *Römisches Staatsrecht* [derecho público romano], Leipzig, 1887, III, p. 308: "Lex bezeichnet die Bindung eines Rechtssubjektes gegenüber einem anderen, und zwar immer in dem Sinne, daß der eine Theil die Bedingungen der Bindung formuliert und die Initiative hat, der andere Theil in diese Bedingungen eintritt" [Lex designa la ligazón de un sujeto jurídico respecto de otro, a saber siempre en el sentido de que una parte formula las condiciones de la ligazón y lleva la iniciativa, aceptando la otra parte esas condiciones]. Cfr. también *ibid.*, p. 310: la *lex* está en relación con la "Entstehung der Bindung... jubere, Recht setzen, ist diejenige Tätigkeit, aus welcher die *lex* hervorgeht" [el origen de la ligazón... ordenar, fijar el derecho, es aquella actividad de la cual

Más aun, la *obligatio* romana y el término moderno de obligación conllevan exactamente los mismos matices de atadura de carácter legal, y así la "*solutio obligationis*" romana significa la exención de una obligación. Por consiguiente, tanto *ligare* como *solvere* son términos con los cuales todo escritor romano del siglo V con conocimiento del derecho estaba tan familiarizado como lo está en la actualidad cualquier estudiante de leyes. Este poder petrino tal como es descrito en la *potestas ligandi et solvendi* [poder de atar y desatar], en las manos de un escritor conocedor del derecho no puede sino conducir a una perspectiva jurídica, es decir, esta *potestas* es judicial y puede ser ejercida únicamente sobre la base del *ius* [derecho], en sí mismo evidentemente el resultado de esta mismísima *potestas*. Entre paréntesis, se puede señalar que en tiempos de la Roma imperial el poder judicial incluía bajo el término genérico *iurisdictio* [jurisdicción] tanto el poder judicial (en sentido estricto) como el legislativo. Nuevamente, sólo es entendible desde el punto de vista jurídico por qué León fue tan insistente con los *statuta, regulae, sanctiones, decreta* [estatutos, reglas, sanciones, decretos] (y nótese que la *epistola decretalis* [carta decretal] es primariamente una decisión judicial: *decret(um) est* ← *decernere* [fue decidido ← decidir]), porque el ejercicio del poder legal (heredado) para obligar y eximir descansaba en ellos, encarnando como lo hacían el *ius* [derecho] anteriormente creado como una consecuencia de los poderes petrinos de atar y desatar. Por consiguiente, lo que la petrinidad del papa significaba era *imperium* [poder supremo] (en el sentido del derecho romano) o *auctoritas* la cual "descuella"⁵⁰ en la sede romana. Además, sólo sobre esta base jurídica se explica por qué León está tan interesado por el *status (universalis) ecclesiae* [el estado de la Iglesia universal],⁵¹ en razón de que las decisiones jurídicas del papa, basadas como están en la heredada

surge la ley] En p. 308, n. 4: "Daß lex mit legare = beauftragen und conlega = Mitbeauftragter zusammengehört, kann verständiger Weise nicht bezweifelt werden; und danach steht der Grundbegriff empirisch fest" [Que "lex" pertenece a la misma familia que "legare" = encargar, y "conlega" = coencargado, no puede razonablemente ser puesto en duda, y de acuerdo a ello, el concepto fundamental queda asegurado empíricamente].

50. "Auctoritate excellit" [descuella por la autoridad]: *Sermo* III. 3, col. 146 B. Cfr. Ulpiano en *Dig.* IV. 3. 11 (1): en un caso de herencia no existe acción legal (para algunos *humiles* [plebeyos]) "adversus eum qui dignitate excellit" [contra aquél que sobresale en dignidad].

51. Cfr. por ej. *Ep.* XLIV. 3, col. 826; *Ep.* LXXXIII. 1, col. 919; *Ep.* CVII, col. 1010; *Ep.* CXL, col. 1109, etc. *Ep.* CXIII. 2, col. 1025: "utilitas universalis ecclesiae" [la utilidad de la Iglesia universal].

potestas ligandi et solvendi [poder de atar y desatar], constituyen la regla vinculante para toda la Iglesia: el papa posee los *gubernacula* [el timón]⁵² como heredero del cargo jurisdiccional de san Pedro: la noción –tomada nuevamente del derecho romano– que expresa este status legal-monárquico del papa es la de *principatus* [primado].⁵³

Estos principios jurídicos interpretativos de León I le permitieron además percibir en todas sus potencialidades el automatismo de los poderes petrinus: el atar y desatar en la tierra produce consecuencias automáticas en el cielo, porque sólo a Pedro le fueron dadas las llaves del reino de los cielos. Este efecto automático de la *potestas* [poder] petrina demuestra la identidad jurídica de los juicios de Pedro y los juicios de Cristo, y ello debido a la íntima fusión existente entre Pedro y Cristo:

52. *Sermo* III. 3, col. 146 B: “suscepta ecclesiae gubernacula non reliquit (b. Petrus)” [no abandonó (san Pedro) el timón de la Iglesia que había aceptado]; *cfr.* también *Ep.* XII. 10, col. 654. Véase Cicerón, *Pro Sexto Roscio Amerino*, XVIII. 50 (ed. Leipzig, 1835, p. 41; Clark, O. C. T. XVIII, 51): “Summi viri clarissimique homines, qui omni tempore ad gubernacula rei publicae sedere debebant” [varones egregios y hombres ilustrísimos que en todo tiempo debían tomar en mano el timón del Estado]. Sobre Inocencio I véase n. 25. El jurista Alfenus relacionaba los *gubernacula* [timón] con la *navicula* [navecilla], en *Dig.* XXI. 2. 44. San Agustín también usaba este término (*Ep.* XXI, ed. C. S. E. L. XXXIV. 50). Para una cincelada gema de fines del siglo IV o principios del siglo V, describiendo una *navicula*, *cfr.* K. Goldammer, “Navis ecclesiae”, in *Z. f. neutestam. Wiss.* XL, 1942, pp. 76 ss. La relación entre la *navicula Petri* [la navecilla de Pedro] y los *gubernacula* [el timón] referidos a ella, y las ideas derivadas de la herencia petrina, todavía necesita ser analizada. Sobre la *navicula* y los *gubernacula*, *cfr.* la excelente exégesis de H. Rahner en *Z. f. kath. Theol.*, LXIX, 1947, pp. 5 ss., esp. 20 ss., quien acertadamente señala (p. 22) que el uso de un término como *gubernacula* muestra la aproximación a una *bildferne Rechtssprache* [lenguaje jurídico alejado de las imágenes] (Rahner parece no tener conocimiento del uso ciceroniano). Cuán emparentados estaban el lenguaje y las concepciones papales con las imperiales puede verse en un decreto de Justiniano (del año 530): “Orbis terrarum, qui nostris gubernaculis regitur” [El orbe terrestre que es gobernado por nuestro timón] (*Cod.* III. 1. 14 (1)).

53. *Ep.* LXV. 2, col. 881: “Credentes plenum esse rationis atque iustitiae, ut sicut per beatum Petrum apostolorum principem sacrosancta ecclesia Romana teneret supra omnes totius mundi ecclesias principatum” [Creemos que hay plena razón y justicia en que como por el bienaventurado Pedro, príncipe de los Apóstoles, la sacrosanta Iglesia romana tenga el principado [= primado] sobre todas las Iglesias del mundo entero].

Sic enim prae ceteris est ordinatus [Petrus] ut dum petra dicitur, dum fundamentum pronuntiatur, dum *regni coelorum ianitor* constituitur, dum ligandorum solvendorumque *arbiter*, *mansura etiam in coelis iudiciorum suorum definitione*, praeficitur, qualis *ipsi cum Christo esset societas*...⁵⁴

[Pues tan sobre los demás está (Pedro) situado, de manera que cuando es llamado piedra, cuando es designado fundamento, cuando es establecido *portero del reino de los cielos*, cuando es hecho *árbitro* –la determinación de cuyos juicios estando destinada a permanecer también en los cielos– del ligar y desatar, es como que hubiese una *sociedad* de él con Cristo...]

Hay entre Cristo y Pedro (y en consecuencia el papa) una unión inseparable –“magnum et mirabile huic viro *consortium potentiae suae* tribuit divina dignatio”⁵⁵ [la consideración divina concedió a esta persona una

54. *Sermo* III. 3, col. 146 B. Debería compararse con esto la afirmación de los tres legados romanos en su condenación de Dióscuro: “Unde sanctus ac beatissimus papa caput universalis ecclesiae Leo, sancta synodo consentiente, Petri apostoli praeditus dignitate, qui ecclesiae fundamentum et petra fidei, *coelestis regni ianitor* nuncupatur, episcopali eum dignitate nudavit...” [Por ello, el santo y beatísimo papa León, cabeza de la Iglesia universal, con el consentimiento del santo concilio, provisto de la dignidad del apóstol Pedro, el cual, fundamento de la Iglesia y piedra de la fe, es llamado *portero del reino celestial*, lo despojó de su dignidad episcopal...] (*Ep.* CIII; apéndice, col. 992). Sobre las diferencias entre este *exemplar* [copia] y el texto griego, *cfr.* P. Batiffol, *Le Siège apostolique [La sede apostólica]*, París, 1924, p. 543, n. 1, quien duda si en la sesión pública en Calcedonia se usaron realmente términos como “caput universalis ecclesiae” [cabeza de la Iglesia universal] o “praeditus dignitate [Petri]” [provisto de la dignidad (de Pedro)]. Con esto habría que comparar la afirmación de Bonifacio I, quien invoca el en su época todavía raramente invocado “tibi dabo claves regni coelorum” [a ti te daré las llaves del reino de los cielos] (y que él no lo aplica de ningún modo al papa), sólo para continuar: “in quae [regnum coelorum] nullus sine gratia *ianitoris* intrabit” [en el cual (reino de los cielos) ninguno entrará sin el favor del portero] (*Ep.* XV. 4; P.L. XX.781 B). Dos generaciones antes san Hilario de Poitiers había escrito: “O beatus [sic] *coeli ianitor*, cuius *arbitrio* claves aeterni aditus traduntur, cuius *terrestre iudicium* praeiudicata auctoritas sit in coelo...” [Oh beato (*beatus* en lugar del vocativo *beate*) *portero del cielo*, a cuyo *juicio* se entregan las llaves de la entrada eterna, que su *juicio terreno* sea una declaración prejuzgada en el cielo...] (*Commentarius in Matthaeum*, P.L. IX. 1010 A). Según Altaner, *Patrologie [Patrología]*, 5ª. ed., p. 326, san Hilario “ist der erste Dogmatiker und namhafte Exeget des Abendlandes” [es el primer dogmático y eminente exégeta de Occidente].

55. *Sermo* IV. 2, col. 150.

grande y admirable *participación de su poder*]--o un "*indeficiens consortium cum aeterno sacerdote*"⁵⁶ [*una participación inagotable con el eterno sacerdote*] y ésta es la faceta jurídica que "in suos quoque se transfudit haeredes"⁵⁷ [se transmitió también a sus herederos]. Esta indivisa unión entre Pedro y Cristo es el resultado de los plenos poderes conferidos al primero, de modo tal que él y Cristo son lo mismo:

Hunc [Petrum] enim in *consortium individuae unitatis* assumptum, id, quod ipse erat, voluit nominari, dicendo Tu es Petrus...⁵⁸

[Pues a éste (Pedro), agregado a una *participación de indivisible unidad*, quiso que se lo denominase eso mismo que él era, al decir: Tú eres Pedro...]

En otra ocasión, León hace que Cristo le diga a Pedro como una explicación de su misión:

56. *Sermo* V. 4, col. 154 D. Tanto *societas* [sociedad] como *consortium* [participación] son nuevamente términos tomados del derecho romano de herencia. *Cfr.* Papiniano, como lo refiere Ulpiano (en *Dig.* XVII. 2. 52 (8)): "Idem Papinianus eodem libro ait: si inter fratres voluntarium consortium inritum fuerit, et stipendia ceteraque salaria in commune redigi iudicio societatis, quamvis filius emancipatus haec non cogatur..." [El mismo Papiniano dice en el mismo libro: si se hubiese llevado a cabo una participación voluntaria entre hermanos, tanto los impuestos como los demás salarios se pagan en común por decisión de la sociedad, aunque el hijo emancipado no esté obligado a ello...]. *Cfr.* también Buckland, *op. cit.*, p. 318. Según Modestino en *Dig.* XXIII. 2. 1 el matrimonio es una "coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio" [conjunción del varón y la mujer, y participación de toda la vida, comunicación del derecho humano y divino].

57. *Ibíd.*, col. 155 A. *Cfr.* igualmente Ulpiano, que menciona a Scaevola, en *Dig.* XLVII 4 1 (15): "quia haereditas in eum [haereditem] id tantum transfundit, quod est haereditatis" [porque la herencia le transmite a él (el heredero) eso sólo que es propio de la herencia].

58. *Ep.* X, col. 629. Lo que los intérpretes (incluyendo a Caspar, *cfr.* I, p. 428) han pasado por alto es el automatismo de los poderes petrinus. Tan pronto como fue apreciada esta peculiaridad, la idea leonina del *consortium potentiae* [participación del poder] debía surgir. Evidentemente, la *potentia* [el poder] aquí como en cualquier otra parte se refiere a decisiones judicialmente obligatorias, y no a ninguna otra cosa. Sobre el carácter completamente legal del encargo petrino mismo, *cfr.* más adelante (nn. 67-72). Se debe mencionar, sin embargo, la opinión de J. R. Mantey en *Journal of Biblical Literature*, LVIII, 1939, pp. 243 ss., en p. 246, comentando las dificultades causadas por el futuro simple pasivo (en vez del futuro perfecto pasivo) en el pasaje de Mateo.

Cum ego sim inviolabilis *petra*, ego lapis angularis, qui facio utraque unum, tamen *tu quoque petra es*, quia mea virtute solidaris, ut *quae mihi potestate sunt propria sint tibi mecum participatione communia*.⁵⁹

[Aunque yo sea *la roca* inviolable, yo la piedra angular, que hago de dos cosas una sola, sin embargo, *tú también eres roca*, porque estás afirmado en mi vigor, de modo que *lo que es mío propio por poder, tú lo tengas común conmigo por participación*.]

Sin embargo, vale la pena señalar que el concepto de indivisibilidad es legal, y que fue asimismo usado por los juristas con especial referencia a la ley de la herencia: la "haereditas" [herencia] es *individua* [indivisible].⁶⁰ La habilidad jurídica de León I consistió en utilizar plenamente estas concepciones legales de uso corriente, para probar la sucesión de san Pedro en el papa: pero una vez que se adoptó este *modus arguendi* [modo de argumentar], no había en verdad nada que impidiera su completa aplicación para clarificar las relaciones petrinas con Cristo y también para considerarlas dentro de categorías totalmente jurídicas. Era un terreno agreste y sin cultivar, pero que resultó ser extraordinariamente fértil. Ya que como un resultado de esas consideraciones legales, el *principatus* [primado] papal pudo bien ser interpretado como idéntico al *principatus* petrino, porque

haeredem *eiusdem potestatis iurisque esse, cuius defunctus fuit, constat*.⁶¹

[Consta que el heredero tiene *el mismo poder y derecho* que tenía el difunto.]

Y como Cristo formaba una unión inseparable con Pedro, León pudo, con bastante lógica, corrección y juridicidad, no sólo decir que

omnes tamen proprie *regat Petrus, quos principaliter regit et Christus*.⁶²

59. *Sermo* LXXXIII 1, col. 430 A = *Sermo* IV. 2, col. 150. Cfr. también *Sermo* LXII. 2, col. 350 C. ¿Sería demasiado temerario sugerir muy tentativamente que la violencia del debate cristológico precisamente en la época de León y su susceptibilidad ante una cristología antagónica tuvieron algo que ver con estas opiniones sobre el *consortium potentiae* [participación de poder] y el *id quod ipse erat* [eso mismo que él era], y similares?

60. Modestino en *Dig.* XXVI. 7. 32 (6).

61. Ulpiano en *Dig.* I. 17. 59.

62. *Sermo* IV. 2.

[Sin embargo, *gobierne Pedro* particularmente a todos, a los que fundamentalmente *gobierna* también Cristo],

sino también que

*in omnibus, quae recte agimus, Christus exsequitur, et non in nobis, qui sine illo nihil possumus, sed in ipso, qui possibilitas nostra est, gloriamur.*⁶³

[En todo lo que obramos correctamente, *obra Cristo*, y no *nos gloriamos* en nosotros, que sin Él nada podemos, sino *en Él mismo*, que es nuestro poder.]

En verdad, puesto que Cristo y Pedro tienen poderes comunes –como ya vimos León hace que Cristo le diga a Pedro “*quae mihi potestate sunt propria, sint tibi mecum participatione communia*” [lo que es mío propio por poder, que lo tengas tú común conmigo por participación]–, la noción acuñada por León I, la *plenitudo potestatis* [poder total] en las manos de san Pedro y por lo tanto en las del papa como su heredero, podría casi aparecer algo inadecuada para expresar el contenido del omnipotente cargo petrino. Pero a pesar de su inadecuación, la fórmula sirvió a su propósito admirablemente, como la historia subsecuente del papado lo demostraría. A la concepción paulina de la *plenitudo Dei* (Ef. 3, 19), de la *plenitudo Christi* (Ef. 4, 13), de la *plenitudo divinitatis* (Col. 2, 19), de la *plenitudo fidei* (Hebr. 10, 22), de la *plenitudo intellectus* (Col. 2, 2), se le agrega la leonina *plenitudo potestatis*, que es el perfecto complemento jurídico de la (paulina) *plenitudo legis* (Rom. 13, 10).⁶⁴

63. *Sermo V. 4*, col. 154.

64. Debería tal vez señalarse que el término *plenitudo* [totalidad] aparentemente no formaba parte del vocabulario clásico latino. Parece que se lo encuentra por primera vez en una obra que había sido atribuida a Cicerón y que era conocida antes de san Jerónimo; esta obra, a causa de su supuesto origen ciceroniano, siempre gozó de una grandísima reputación; en ella el término es usado como una jerga técnico-retórica. *Cfr.* (Cicerón), *Ad Herennium*, IV. 20. 28, ed. Loeb Classical Library, Londres, 1954, p. 298. Lleva el subtítulo: *De ratione dicendi*: “Sobre el arte de hablar en público”, como lo tradujo H. Caplan, ed. cit.; *cfr.* también sus observaciones sobre la autoría, pp. VII-VIII. Puede ser que el término *plenitudo* haya sido modelado sobre *πλήρωμα* o *πλήρωσις*. La infiltración de términos jurídicos en la Vulgata –con respecto a esto, también Dámaso adquiere significación histórica, porque fue él quien había urgido a san Jerónimo a presentar una traducción latina viable (véase *Lexikon für Theologie und Kirche*, II,

Los principios jurídicos de León descubrieron un campo enteramente nuevo en la concepción de la posición papal. Fue él quien le dio al *principatus* [primacía] de la Iglesia de Roma, o más bien al del papa, su primera, y como sucedió, también su permanente justificación doctrinal: la primitiva e ingenua conexión, localizada entre el obispo de Roma

Friburgo, 1958, p. 382)— parecería necesitar un análisis más exhaustivo. Además de los términos a los que hemos aludido, hay otra expresión altamente significativa en Iud. 25: "soli Deo, salvatori nostro, per Iesum Christum... *imperium et potestas*" [a solo Dios, nuestro salvador, por Jesucristo... *el imperio y el poder*]. Toda persona familiarizada con la constitución y el derecho romanos reconocerá el fecundo sentido de estos términos. Cfr. además I Tim. 1, 1; I Pe 4, 11 y 5, 11. Sobre Cristo como emperador cfr. Erik Peterson, *Theologische Traktate* [Tratados teológicos], Munich, 1951, pp. 151 ss. ("Christus als Imperator" ["Cristo como emperador"]). Las "influencias ambientales" del derecho romano y de la constitución romana en la naturaleza organizacional de la Iglesia romana han sido también señaladas por S. Kuttner, "Some Considerations on the Role of Secular Law and Institutions in the History of Canon Law" ["Algunas consideraciones sobre el papel de la ley e instituciones laicas en la historia del derecho canónico"], en *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, Bologna, 1953, II, pp. 3-14, en pp. 10-12, a quien le gustaría hablar de "romanización" del organismo eclesiástico. Otro claro ejemplo es la adopción del nombre y significado del *consistorium* (cfr. el *sacrum consistorium* de Constantino) por el papado y el uso de designar al senador romano como formando *pars corporis* [parte del cuerpo] del emperador (véase la ley de Arcadio y Honorio, en *Cod. iust.* IX. VIII. 5) aplicado a los cardenales de la Iglesia romana quienes pasaban a ser *pars corporis papae* [parte del cuerpo del papa]. La idea paulina del *corpus* [cuerpo] merece también ser considerada a la luz del derecho romano: cfr. M. Roberti, "Il corpus mysticum di S. Paolo nella storia della persona giuridica" ["El cuerpo místico de san Pablo en la historia de la persona jurídica"], en *Studi in onore di Enrico Besta*, Milán, 1939, IV, pp. 37-82; también A. Ehrhardt, "Das Corpus Christi und die Korporation im spät-römischen Recht" ["El cuerpo de Cristo y la corporación en el derecho romano tardío"], en *Savigny Z. Röm. Abt.* LXX, 1953, pp. 299 ss.; LXXI, 1954, pp. 29, 33-34. Que tanto Tertuliano como Cipriano estuvieran profundamente familiarizados con el derecho romano no es de sorprender; cfr. P. Vitton, *I concetti giuridici nelle opere di Tertuliano* [Los conceptos jurídicos en las obras de Tertuliano], Roma, 1924, y A. Beck, "Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian" [Derecho romano en Tertuliano y Cipriano] (= *Schriften d. Königsberger Gelehrten Gesellschaft*, VII. 2, Halle, 1930). Para un alegato muy razonable en pro de incluir el derecho romano en los estudios teológicos, cfr. J. Morgan, *The Importance of Tertullian*, London, 1928, p. 20; cfr. también ibíd.: "Numerosos pasajes en el N.T. pierden mucho de su significado para nosotros, y en algunos

y la tumba de san Pedro, fue suplantada por el argumento doctrinal, infinitamente más satisfactorio e intelectualmente plausible y atractivo. Los medios para alcanzar esta proeza fueron de naturaleza jurídica y tomados en su totalidad del arsenal del derecho romano:⁶⁵ algo en verdad nada sorprendente, puesto que la *crux materiae* [el busilis de la cuestión], a saber, el encargo de Cristo a san Pedro, pertenecía a la misma categoría, es decir, al derecho. Se podría incluso llegar a decir que la naturaleza exclusivamente legal de la posición de Pedro sugería de hecho funcionar con medios legales para clarificar su esencia y la continuación de los poderes petrinus en el papa.

Por exégesis bíblica se puede probar que la interpretación jurídica de León se halla en total concordancia con la significación original de Mt. 16, 18 s. En efecto,⁶⁶ las nociones de *ligare* [atar] y *solvere* [desatar] y sus equivalentes arameo y griego significan la decisión autoritativa del juez: la terminología proviene de la usanza judicial judía de entonces. La convocatoria de Pedro por Cristo constituyó su designación como el portador de las llaves y, por consiguiente, como "bevollmächtiger Hausvogt Gottes auf Erden"⁶⁷ [gobernador con plenos poderes de la casa de Dios en la tierra]: por ello, estando colocado en esta posición, san Pedro no

casos parecen no tener significado alguno, si perdemos de vista el aporte que recibieron del derecho romano... porque la terminología del derecho romano influyó parte del lenguaje y de los principios del N.T.". Sobre esta influencia en san Pablo, *cf.* *ibíd.*, pp. 23 ss., y en Tertuliano, pp. 26 ss., 69 ss. (vocabulario).

65. Por supuesto, *haeres* [heredero] y *haereditas* [herencia] y su idea subyacente podían ser hallados en la Biblia, pero parece que allí son usados o en el sentido concreto y no técnico (A.T.) o con una connotación neumático-sacramental (especialmente en las cartas paulinas). En ninguna parte se puede encontrar un uso bíblico del término que trate de la sucesión jurídica de los poderes y del cargo de alguien.

66. Para lo siguiente, *cf.* *inter alia* [entre otras referencias], H. Strack y P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament* [Comentario al Nuevo Testamento], vol. I: *Das Evangelium nach Matthaeus* [El Evangelio según Mateo], Munich, 1922, pp. 738 ss.; A. Schlatter, *Der Evangelist Matthaeus* [El evangelista Mateo], Stuttgart, 1929, pp. 511 ss.; G. Dalman, *Die Worte Jesu* [Las palabras de Jesús], Leipzig, 1930, pp. 174 ss.; además, C. L. W. Grimm, *Lexicon Graeco-Latinum* [Léxico griego-latino], 3ª ed., Leipzig, 1888, s.vv.[en las palabras] δέω y λύω; W. Bauer, traducido por W. F. Arndt y F. Wilbur Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament* [Un léxico griego-inglés del Nuevo Testamento], 4ª ed., Cambridge, 1957, s.vv.

67. Dalman, *op. cit.*, p. 177. Véase también J. Jeremias en el *Theol. Wörterbuch z. N.T.* [Diccionario teológico del N.T.] de Kittel, s.v. [en la palabra] κλεις, en pp. 749 s.

sólo estaba autorizado y obligado a ejercer poderes disciplinarios, sino también a decidir autoritativamente lo que era y lo que no era "nach der göttlichen Hausordnung im Reiche Gottes *Rechtens* und was *nicht Rechtens* sei, was als erlaubt und was als verboten zu gelten habe"⁶⁸ [según las leyes divinas de la casa del reino de Dios, qué *era justo*, y qué *no era justo*, qué *debía* ser permitido y qué prohibido]. Estos términos δέειν (ligare) [atar] y λύειν (solvere) [desatar] eran usados también en la legislación rabínica, es decir, para establecer derechos y obligaciones,⁶⁹ y consecuentemente, dictar y administrar el derecho pertenece a las propias funciones del portador de las llaves,⁷⁰ siendo el punto importante aquí que no es el hombre mismo sino sus acciones las que constituyen los objetos del atar y desatar.⁷¹ Es evidente que esta explicación⁷² está en concordancia con todos los principios jurisdiccionales: el derecho, por su propia naturaleza, se ocupa de las acciones externas de los hombres,

68. Strack-Billerbeck, p. 739.

69. Schlatter, *op. cit.*, 511.

70. *Ibid.*, p. 512.

71. *Ibid.*: "ὁ ἔαν und ὅσα ἔαν nicht οὐς ἔαν wird gesagt, weil das Urteil des Apostels das Verhalten des Menschen trifft. Wie überall bei Matthaëus, bestimmt der Mensch auch nach diesem Spruch den Ausgang seines Lebens durch sein Handeln" (subrayados míos) [Se dice ὁ ἔαν [lo que] y ὅσα ἔαν [cuanto], no οὐς ἔαν [a los que], porque el juicio del apóstol recae en la conducta del hombre. El hombre, como en todo Mateo, también de acuerdo a este fallo determina el final de su vida por su obrar]. Pido disculpas por introducir aquí un ejemplo de la alta Edad Media para indicar que esta concepción era entonces todavía válida. Cfr. Bernardo de Clairvaux, *De consideratione*, I. VI; P.L. CLXXXII, 736, cuando le dice al papa: "Ergo in criminibus, non in possessionibus potestas vestra: propter illa, et non propter has, accepistis claves regni coelorum" [Por consiguiente, vuestro poder es sobre los *delitos*, no sobre los bienes; a causa de aquéllos y no por éstos recibisteis las llaves del reino de los cielos].

72. Cfr. también J. Lowe, *Saint Peter [San Pedro]*, Oxford, 1958, p. 59, quien señala explicando los dos términos: "De acuerdo al uso rabínico son igualmente posibles dos líneas de explicación. Atar y desatar pueden significar (1) ya sea prohibir y permitir, es decir, el establecer reglas, el ejercicio de la autoridad magisterial y legislativa, (2) ya sea condenar y absolver, es decir, el ejercicio de la autoridad disciplinaria y judicial". Es quizás importante destacar que el encargo petrino no fue acompañado por una imposición de manos; sobre la significación de esto, cfr. D. Daube: *The New Testament and Rabbinic Judaism [El Nuevo Testamento y el judaísmo rabínico]*, Londres, 1956, pp. 236-237.

y no del Hombre, y el gobierno de los hombres –o para usar el término leonino de *principatus*– centra, por lo tanto, su atención en las acciones concretas y externas de los miembros de la *ecclesia universalis*. Una vez más, el gobierno y el derecho se manifiestan como dos nociones interdependientes.

La institución por Cristo del gobierno monárquico en la persona de san Pedro como el portador de las llaves necesitaba, por lo tanto, la construcción de la tesis según la cual esta *potestas* [poder] original petrina continuaba más allá de su primer poseedor.⁷³ Si esta *potestas* [poder], como es por todos admitido, era de naturaleza completamente judicial (en el sentido del derecho romano), no existe entonces desde el punto de vista jurídico ningún obstáculo que impida que esta *potestas* se continúe en herederos, ya que esta herencia atañe al mero poder judicial, esto es, al gobierno, y recíprocamente, no concierne a ninguna de las cualidades neumático-sacramentales, específicas del *princeps apostolorum* [príncipe de los apóstoles]. Dicho de otro modo: esta herencia no se refiere (en el sentido más estricto) a un encargo apostólico imposible de ser heredado, sino al cargo heredable, a las funciones o poderes de san Pedro. Uno es el *apostolus* (Pedro), otro el *apostolicus* (el papa) y su cargo es el *apostolatus* [apostolado].⁷⁴

73. Esto se hace más claro todavía en el cumplimiento de la promesa que Cristo hiciera en Cesarea de Filipo, principalmente en Juan 21, 15 ss. Aunque León I no se refiera a ella en el contexto de Mt. 16, 18 s., la orden es de nuevo profundamente legal: esto se deduce de la triple repetición de la orden, que correspondía a la costumbre oriental "daß eine *Recht* verleihende Formel vor Zeugen dreimal ausgesprochen wurde und dadurch absolute Gültigkeit erlangte" [de que una fórmula que confería *derecho* era pronunciada tres veces ante testigos y de ese modo adquiría absoluta validez]: P. Gaechter, "Das dreifache 'Weide meine Lämmer'" ["El triple 'apacienta mis corderos'"] en *Z. f. kath. Theol.* LXIX, 1947, p. 338; *cfr.* también *ibíd.*, p. 344: Cristo siguió esta costumbre legal "der in besonderer Weise für feierliche *Rechtshandlungen* Verwendung fand und noch findet" (subrayado mío) [que especialmente se utilizaba y aún se utiliza para *actos judiciales solemnes*]. *Cfr.* además Ez. 34, 16 y 17.

74. La semántica de *apostolicus* [apostólico] necesitaría ser más investigada, pero lo que sí se puede aseverar es que el concepto expresa en una forma muy sucinta la ausencia de todo tipo de cualidades carismáticas, y enfatiza el carácter judicial. Es, además, interesante señalar nuevamente que el término "sedes *apostolica*" fue acuñado en el pontificado de Dámaso, *cfr.* P. Batiffol en *Rivista di archeologia cristiana*, II, 1925, pp. 99 ss., en p. 104, aunque tengo algunas reservas

La naturaleza judicial del cargo llevó a León I a concebir el encargo petrino en categorías propiamente legales y, en segundo lugar, a utilizar el derecho romano para clarificar la relación existente entre él *qua* [en cuanto] papa y Pedro *qua* poseedor-del-cargo; y su ulterior profundización –con lúcida simplicidad verdaderamente romana– resultó en la ecuación Cristo = Pedro = papa, todo lo cual no tiene nada que ver con el carisma, sino solamente con el *officium* [cargo].

Iusta, dilectissimi, et rationabilis causa est laetandi (dice en el aniversario de su consagración), si *officii origo suscepti ad laudem sui referatur auctoris*.⁷⁵

en aceptar la afirmación de este erudito (p. 112) de que el término *apostolatus* [apostolado] cuando es usado por el papado o para él, tiene el mismo significado que en el N.T., es decir, “la qualité d’apôtre, sa mission, sa dignité” [la cualidad de apóstol, su misión, su dignidad] (cfr. por ej. Act. 1, 25; Gal. 2, 8; Rom. 1, 5; I Cor. 9, 2; etc.). Ni es estrictamente correcto que *apostolatus* no fuera usado antes del 417 (cfr. ibíd. p. 112), ya que Inocencio I mismo lo había usado: “Per quem [Petrum] apostolatus et episcopatus in Christo coepit exordium” [Por medio del cual (Pedro) tuvo su inicio el apostolado y el episcopado en Cristo] (P.L. XX. 470), y el sermón seudo-cipriánico lo usaba también, cfr. la cita en n. 19. Pero el término *apostolicus* no ha recibido ni siquiera una investigación preliminar. Hasta donde puedo ver, fue usado primero por Tertuliano, aunque con un sentido más bien sarcástico, en su *De pudicitia* [Sobre el pudor], XXI (C. S. E. L. XX. 269), para apostrofar al papa: “Exhibe et nunc mihi, apostolice, prophetica exempla...” [Muéstrame también ahora, oh apostólico, ejemplos proféticos].

75. *Sermo* III. 1, y continúa: “...mihi necessariam [observantiam] maxime esse cognosco, qui respiciens ad exiguitatis meae tenuitatem, et ad suscepti muneris magnitudinem...” [Sé que (la religión) me es sumamente necesaria, mirando a la insignificancia de mi pequeñez, y a la grandeza del cargo recibido]; en el cap. 2, col. 145 B: “Quamvis ergo, dilectissimi, nos ad explendam nostri officii servitutem...” [Queridísimos, pues aunque Nos, para cumplir la servidumbre de nuestro cargo...]. Cfr. también *Sermo* II. 1, col. 143 A: “qui mihi est oneris auctor, ipse est administrationis adiutor” [Aquel que es el autor de mi carga, él mismo es el colaborador de la administración]. Con esto habría que comparar nuevamente la decretal de Dámaso: “Qui nos in omnibus, ut confidimus, administrationis suae protegit et tuetur haeredes” (el cual, según confiamos, protege y defiende en todo a nosotros, herederos de su gobierno). En el *Sermo* II. 1, León dice también esto: “Recurrente igitur per suum ordinem die quo Dominus episcopalis officii voluit habere principium” [Volviendo, por consiguiente, el día según su orden en que el Señor quiso que iniciara mi cargo episcopal]. En el *Sermo* IX. 2: “Consortium istius muneris” [participación de este cargo]; en el cap. 4, col. 154 D el cargo aparece como un *ministerium* [servicio].

[Carísimos, hay una causa justa y razonable de alegrarse, si *el origen del cargo asumido* tiene por finalidad la alabanza de su *autor*.]

Esta concepción del cargo papal podía vincularse sin mayor dificultad con el tema paulino de la solicitud por todas las iglesias (II Cor., 11, 28), y no es coincidencia seguramente que la primera instrucción jurídica de la Iglesia romana, a saber, la decretal de Dámaso I, que había tocado por primera vez el tema del *haeres* [heredero], asocie esta tesis paulina con el encargo petrino;⁷⁶ y es mucho menos una coincidencia que en las declaraciones de León este mismo tema sea expresado de este modo: todas las Iglesias están encomendadas a la solicitud del papa.⁷⁷ A partir de aquí, había solamente un muy corto paso para llegar a la concepción de la Cristiandad que, a falta de un nombre mejor, puede ser llamada derivacional, a saber, que todo el poder eclesiástico difundido a través de todo el *corpus* [cuerpo] procede en última instancia del heredero de san Pedro.⁷⁸ La construcción jurídica de la función monárquica de san

76. Cfr. el pasaje citado en *Papal Government*, p. 5 n. 4.

77. Cfr. por ej. *Sermo V*, 2, col. 153 D: "Quamvis enim singuli quique pastores speciali sollicitudine gregibus suis praesint, sciantque se pro commissis sibi ovibus reddituros esse rationem, nobis tamen cum omnibus cura communis est" [Pues aunque todos y cada uno de los pastores gobiernen a su grey con especial solicitud, y sepan que darán cuenta de las ovejas que les fueron encomendadas, sin embargo Nos tenemos una preocupación común con todos]. Cfr. también *Ep. VII*, 1, col. 620 B: "In consortium vos nostrae sollicitudinis advocamus, ut vigilantia pastorali... commissis vobis gregibus diligentius consulatis" [Os convocamos a la participación de nuestra solicitud, para que con vigilancia pastoral... atendáis más diligentemente a los rebaños que os han sido encomendados], e *ibíd.*, cap. 2, col. 622 A: "...ad salutem commissae sibi plebis proficiat..." [...que sea de provecho para la salvación del pueblo que le fue encomendado...]. Cfr. también *Ep. XIX*, col. 109 A: "Iudicium, quod de te sperabamus, dolemus esse frustratum, quando ea te commisisse perspicimus, quae omnem ecclesiae sanctionis regulam culpabili novitate foedarent" [Lamentamos que la sentencia que de ti esperábamos se haya visto frustrada, cuando vemos que has permitido lo que profana con una culpable novedad toda regla penal de la Iglesia].

78. Eso fue corto tiempo antes postulado por Inocencio I (*Ep. XXIX*, en P.L. XX, 583): "velut de natali suo fonte" [como de su fuente natal] todas las demás Iglesias recibieron su "vida" de la Iglesia romana como "mater et caput omnium

Pedro y su continuación en su heredero pudo por cierto conducir a la tesis "vertical" del organismo eclesiástico: de acuerdo a esta teoría descendente de gobierno los obispos recibieron su *cargo* (jurisdiccional) (no su *ordo* sacramental) [sacramento del "orden"] del papa. Por ello, León escribe a Anastasio, obispo de Tesalónica:

Negligentia nulla proveniat circa *ecclesiarum regimen per Illyricum positarum*, quas dilectioni tuae *vice nostra committimus*⁷⁹ ... ut enim *auctoritatem tuam vice nostra te exercere volumus*.⁸⁰

ecclesiarum" [madre y cabeza de todas las Iglesias]. Cfr. sobre esto mis observaciones en *Studia Patristica*, II (= "Texte und Untersuchungen zur Gesch. d. altchristlichen Literatur", LXIV, 1957), pp. 161 s. Alrededor de 900 años después de que Inocencio I hiciera su declaración, Clemente V expresaba el mismo punto de vista con palabras casi idénticas: "Romana ecclesia... a qua *veluti a primitivo fonte* ad singulas ecclesias eiusdem fidei rivuli derivantur" [La Iglesia romana... de la cual *como de fuente primitiva* se derivan riachuelos de la misma fe hacia cada una de las Iglesias] (Raynaldus, *Ann. eccl.*, ed. Col. Agripp., 1618, XIV, 145). Sobre esta tesis derivacional se asentaba el tema de la Iglesia romana como el *fundamentum totius christianitatis* [fundamento de toda la cristiandad].

79. *Ep.* VI. 2, col. 617 C.

80. *Ibíd.*, cap. 5, col. 619 B. Cfr. también en ese contexto *Ep.* XIV. 1, col. 671 B: "Vices nostras ita tuae credidimus charitati, ut in partem sis vocatus sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis" [Hemos confiado a tu caridad nuestra representación, de modo que seas llamado a ser parte de nuestra solicitud, no a la plenitud del poder]. Es por cierto interesante que los tres legados de León en Calcedonia —el obispo Pascasio de Lilibeo, el obispo Lucencio de Ascoli y el presbítero romano Bonifacio— se denominaban "vicarii sanctissimi et beatissimi papae Leonis apostolicae sedis antistitis" [vicarios del santísimo y beatísimo papa León, obispo de la sede apostólica] en su sentencia de condenación de Dióscuro; cfr. el *exemplar sententiae* [copia de la sentencia] incluido en la carta de León a los obispos de Galia: *Ep.* CIII, col. 989. El término esencial en la afirmación de León es, por supuesto, la *plenitudo potestatis* [plenitud del poder] que le posibilita separar claramente el poder del obispo del suyo propio: de allí la dicotomía entre la *pars sollicitudinis* [parte de la solicitud] y la *plenitudo potestatis* [plenitud del poder]. Unos veinte años antes Bonifacio I le había escrito a Rufo de Tesalónica sobre el mismo tema, y su afirmación carece nuevamente de la precisión de perfil jurídico: *Ep.* XIII. 1, P.L. XX. 775: "Ita quippe *vice sua* beatus apostolus Petrus ecclesiae

[Que no ocurra ninguna negligencia respecto del *gobierno de las Iglesias fundadas en Iliria, que encomendamos en nombre nuestro* a tu cuidado... cuando, a saber, queremos que ejerzas *tu autoridad en nombre nuestro.*]

El trasfondo de este tema leonino del gobierno descendente es de nuevo su concepción de que sólo a Pedro *–principaliter* [principalmente]⁸¹ le habían sido otorgados plenos poderes, de tal modo, sin embargo, “*ut ab ipso quasi capita dona sua velut in corpus omne diffunderet*”⁸² [que *de él* como *cabeza difundiese* sus dones como por todo el cuerpo]. Y en otra ocasión León declara que, habiéndosele encomendado a Pedro este poder, lo transmitió a los demás apóstoles.⁸³ La tesis descendente de gobierno fue simplemente la aplicación que León hizo de su concepción de que los demás apóstoles recibieron su poder (jurisdiccional) de Pedro, quien poseía la totalidad de la *potentia* [poder] ahora heredada por el papa. Es él quien tiene el *consortium individuae unitatis* [la participación de indivisible unidad] con Cristo al heredar el cargo de Pedro: el papa es el *Schnittpunkt*

Thessalonicensi *cuncta* commisit, ut intelligat se *sollicitudinem* manere multorum” [Así ciertamente el bienaventurado apóstol Pedro confió *en su nombre todo* a la Iglesia de Tesalónica, para que entienda que en él permanece la *sollicitud* de muchos]. Cfr. también *Ep. V. 2*, col. 762: “Te ergo, frater carissime, omnis cura respectat earum ecclesiarum, quas tibi vice sedis apostolicae a nobis creditas recognoscas... ut *creditis* tibi a sede apostolica *gubernaculis* contra omnes fluctus nascentium procellarum juste et prudenter utaris” [Pues a ti, hermano carísimo, te ataño todo el cuidado de aquellas Iglesias que recordarás te fueron encomendadas por Nos en nombre de la sede apostólica... para que el *timón* a ti *confiado* por la sede apostólica lo uses justa y prudentemente contra todos los oleajes de las nacientes tormentas].

81. *Ep. X. 1*, col. 629 A.

82. *Ibíd.* Prefiero esta lectura a la versión de Ballerini: *cfr.* nota (b), col. 629. Para un precursor de esta tesis derivacional descendente, véase más arriba la afirmación de Inocencio I, en la nota 78.

83. *Sermo IV. 3*, col. 151 A: “Transivit quidem etiam in alios [scil. apóstolos] jus potestatis istius... ut firmitas, quae *per* Christum Petro tribuitur, *per* Petrum apostolis conferatur” [Pasó por cierto también a los demás (a saber: apóstoles) el derecho del poder de éste... para que la firmeza que *por* Cristo se le atribuye a Pedro, *por* Pedro se les confiera a los apóstoles]. Fue mérito de H. M. Klinkenberg (art. cit. más abajo, n. 86), el haber llamado la atención sobre el sentido del doble *per*.

[punto de intersección] entre el cielo y la tierra.⁸⁴ El concepto de monarquía había encontrado su más alta expresión posible.⁸⁵

En suma, entonces, la exposición leonina del primado petrino culminaba en el cargo monárquico, concebido en forma legal, del papa quien manifestaba una *plenitudo potestatis* [poder total] debido a los poderes comunes de Pedro y Cristo. No hay ninguna duda importante de que el bagaje jurídico de León lo capacitaba para establecer en una manera romana insuperablemente concisa el nexo legal entre Pedro y el papa. No es de menor importancia señalar que solamente aplicando consideraciones jurídicas para encarar este crucial y vital problema de la petrinidad del papa fue posible que todas las potencialidades inherentes a la petrinidad papal pudieran ser consideradas y establecidas con una claridad para la cual es difícil encontrar un paralelo adecuado.⁸⁶ La admisión de los elementos jurídicos hizo posible que derechos latentes se transformasen en manifiestos, en la ley. Sin exageración puede decirse que la primera expresión teórica del primado papal debía quedar también como la última: se convirtió en permanente. "Le droit romain" [el

84. De allí la naciente monopolización del título de *sanctus* para el papa desde fines del siglo V en adelante, por ejemplo, por Enodio de Pavía; *cfr. su libellus* en *M.G.H. Auctores antiquissimi*, VII. 52, cap. 24, líneas 12 ss. Este título se refiere nuevamente sólo a decisiones judiciales y expresa de manera insuperable las consecuencias automáticas en el cielo del atar y desatar en la tierra. El desarrollo de esta idea encuentra su conclusión en Gregorio VII, quien dio a esta monopolizada apelación un lugar prominente en su *Dictatus Papae*, cap. 23; sólo sobre esta base encuentra su pronta explicación el exclusivo derecho del papa a canonizar, es decir, a aumentar el número de aquellos que son corregentes con Cristo en el cielo, que podían interceder legítimamente por los cristianos aún vivos y que recibían un lugar especial en la liturgia. Para algunas observaciones, *cfr. mi contribución* para el volumen VI de *Studi Gregoriani*, pp. 229 ss., en pp. 260 ss.

85. Una vez más el jurista Tertuliano atrae nuestra atención: su concepto de *monarchia* [monarquía] y la influencia de ésta merecerían un atento examen; *cfr. E. Peterson, op. cit.*, pp. 68 ss.

86. Tanto la extraordinaria originalidad como la receptividad de León I surgen también cabalmente si se tiene debidamente en cuenta su utilización de los modelos de pensamiento agustinianos, aparentemente uno de los primeros papas en hacerlo. *Cfr. por ej. H. M. Klinkenberg, "Papsttum und Reichskirche" ["Papado e Iglesia imperial"] en Savigny Z., Kan. Abt. XXXVIII, 1952, p. 104 n. 149; J. Ludwig, op. cit., p. 87; Y. M. Duval, "Quelques emprunts de s. Léon à s. Augustin" ["Algunos (conceptos) tomados prestados de san Agustín por san León"], en *Mélanges de science religieuse*, XV, 1958, pp. 85 ss.*

derecho romano] estuvo por cierto "au service de l'église romaine" [al servicio de la Iglesia romana], tal vez el servicio más perdurable que el derecho romano haya brindado jamás a la Iglesia romana. La forma era romana, la cosa misma no era romana.

Evaluar la influencia que esta interpretación jurídica de León I ejerció sobre el papado sería como llevar carbón a Newcastle. Desde un punto de vista puramente intelectual puede decirse, sin temor a caer en contradicción, que el papado medieval fue construido sobre los fundamentos jurídicos establecidos por León. Su exégesis jurídica permitió que el papado entrase en la escena histórica perfectamente pertrechado: el papado estaba ahora en condición de desafiar al gobierno imperial de Constantinopla en su propio terreno: el derecho. No es coincidencia el hecho de que un papado tan poderosamente armado y equipado como el post-leonino lo estaba, se sintiera lo suficientemente fuerte como para entrar en su primer conflicto serio con Oriente, de lo cual los pontificados de la segunda mitad del siglo V brindan elocuente testimonio. Y la incorporación de tantas cartas de León en colecciones canónicas a lo largo del período subsiguiente hasta Graciano a mediados del siglo XII aseguró la transmisión de su petrinología a toda la Europa occidental.

De la posterior influencia en la Edad Media hay que dar sólo uno o dos ejemplos obvios.⁸⁷ El tema leonino del papa como un funcionario,

87. Este ensayo no provee una oportunidad adecuada para ejemplos menos obvios, pero debería al menos mencionarse, por ejemplo, que en algunos sacramentarios se introdujeron pensamientos leoninos. Cfr. por ej. el Sacramentario franco-gelasiano, prefacio (ed. K. Mohlberg, "Das fränkische Sacramentarium Gelasianum alamannischer Überlieferung" [El sacramentario franco-gelasiano de tradición alemana]) en *Liturgiegesch. Forschungen*, I-II, 1918, p. 33: "...b. Petrum per os ipsius Domini Dei que nostri verbi tui vocatum in apostolatum et ob confessionem Christi unigeniti filii tui apostolorum principe constitutum... divinitus ei *inve* concesso, ut *quae statuisset in terris, servarentur in coelis*" [...Al bienaventurado Pedro, llamado al apostolado por boca del propio Señor y Dios nuestro, tu Verbo, y constituido príncipe de los apóstoles por la confesión de Cristo, tu Hijo unigénito... le fue concedido por voluntad divina el derecho de que lo que determinase en la tierra sería mantenido en los cielos]. Cfr. el *Missale Gothicum* [Misal gótico] (P.L. LXXII. 257): "Testis est hodierna dies, beati Petri cathedra episcopatus exposita, in qua *fidei merito*, revelationis mysterium filium Dei confitendo, praelatus apostolus ordinatur" [El día de hoy es testigo, estando a la vista la cátedra episcopal del bienaventurado Pedro, en la cual, por el mérito de la fe, al confesar al Hijo de Dios, misterio de la revelación, es ordenado apóstol superior]. Sobre esto, cfr. también

como el mero poseedor del cargo de los poderes petrinus, indigno como es para esta suprema posición, quedó grabado en virtualmente todas las declaraciones papales, y muy particularmente a partir de León IX—quien deliberadamente había tomado este nombre⁸⁸ descubrimos en las arengas de miles de cartas papales el resurgir del *Gedankengut* [ideario] leonino. “Nos qui licet indigni beati Petri residemus in loco” [Nos, que aunque indignos nos sentamos en el lugar de Pedro] o “Constituti a Domino, licet insufficientibus meritis, super gentes et regna” [Puestos por el Señor, aunque con insuficientes méritos, sobre las naciones y reinos] o “Universali providentia quam per beatum Petrum apostolorum principem, licet indigni, suscepimus” [Por la providencia universal que, aunque indignos, hemos recibido a través del bienaventurado Pedro, príncipe de los apóstoles] o “Tenentes, licet immeriti, locum beati Petri” [Ocupando, aunque sin méritos, el lugar del bienaventurado Pedro] o “Nos qui licet indigni, speculatoris officium super universam ecclesiam exercemus” [Nos, que aunque indignos ejercemos el cargo de inspector sobre la Iglesia universal] o “Dei, cuius locum, licet indigni, tenemus in terris” [De Dios, cuyo lugar, aunque indignos, ocupamos en la tierra] y muchas otras variantes del mismo tema, todas ellas, sin embargo, contraponiendo, en lenguaje leonino, el cargo y la indignidad personal del papa como individuo, señalan con inequívoca claridad el éxito de su formulación e interpretación. No hay virtualmente ninguna arenga papal en la que este tema no se halle subrayado. De igual modo, la concepción leonina de que el papado es un cargo, o, como él lo denominaba también, una *servitus* [servidumbre] o un *ministerium* [servicio] tuvo la misma resonancia; esta idea aparece una y otra vez en las arengas como un lugar común: ¿cuántas arengas comienzan con: “Ex iniuncto nobis apostolatus officio” [Por el cargo que se nos ha impuesto del apostolado] u “Officii nostri debitum attendentes quo cuncti sumus debitores” [Atendiendo al deber de nuestro

Th. Klauser, *op. cit.*, p. 171. De los testimonios posteriores de la influencia leonina se puede invocar a san Bernardo: “Eis tu successisti in haereditatem. Ita tu haeres, et orbis haereditas” [A ellos los sucediste en la herencia. Así, tú (eres) heredero, y el orbe, la herencia] (*De consid.* III. 1. 1).

88. Humberto de Silva Candida en su *Vita Leonis IX* [*Vida de León IX*], II. 3 (P.L. CXLIII, 489): “Hic Deo devotissimus mores et vitam Magni Leonis imitatus, cuius et vocabulo fuerat insignitus...” [Éste, sumamente consagrado a Dios, habiendo imitado la vida y las costumbres de León Magno, con cuyo nombre también había sido distinguido...].

cargo al que *todos* somos *deudores*] o “*Commissae nobis nos apostolicae sedis auctoritas adhortatur*” [La *autoridad* de la sede apostólica a Nos encomendada nos exhorta] u “*Officii nostri admonet et invitat auctoritas pro ecclesiarum statu satagens*” [La *autoridad* de nuestro *cargo* que cuida del estado de las Iglesias advierte e invita] y muchas más, todas ellas centuplicando y perpetuando el argumento leonino y haciendo de él una propiedad tan común que los “historiadores” papales profesionales ni siquiera lo han reconocido, mucho menos captado su profundidad en significado e intención? ¿No explicaría, además, esta concepción leonina del cargo papal la peculiaridad –igualmente hasta ahora inadvertida– de que ningún papa, en fuerte contraste con los reyes y emperadores, jamás se llamara a sí mismo papa *Dei gratia* [por la gracia de Dios]? Además, la tesis leonina de Pedro (= papa) dotado del poder judicial supremo no sólo hizo posible que León construyese el tema derivacional, sino también permitió que futuras generaciones percibiesen la diferencia fundamental existente entre la *potestas ordinis* [poder de orden] del obispo (que no le incumbía al papa) y la *potestas iurisdictionis* [poder de jurisdicción], es decir, el cargo del obispo (el cual era de suma incumbencia del papa): la concepción de que todo el poder, todos los cargos dentro de la Iglesia, la *congregatio fidelium* [la sociedad de los que tienen fe], ya fuesen clérigos o seglares (reales), se derivaban *mediante Petro* [por la mediación de Pedro] o “*per papae mediationem*”⁸⁹ [por la mediación del papa], tiene su raíz en la tesis leonina y no es otra cosa sino su desarrollo lógico. Y finalmente, la concepción del vicariato de Cristo en el papa fue al menos descrita por adelantado en el tema leonino del *indeficiens consortium potentiae* [inagotable participación del poder] o del *consortium individuae unitatis* [participación de la indivisible unidad] existente entre Cristo y Pedro:⁹⁰ en esencia, el vicariato de Cristo está basado, necesaria y

89. Cfr. los pasajes citados en *Papal Government*, p. 443 n. 4.

90. Puesto que este pasaje leonino fue incorporado, entre muchos otros, en las colecciones canónicas hasta Ivo, *Decretum*, V. 6 (P.L. CLXI, 323-324) y Graciano (*Dist. XIX. 7*), abrió el camino para la exposición especulativa por los canonistas del vicariato de Cristo en el papa. De hecho, en una época tan tardía como el siglo XIV, Álvaro Pelagio construyó su teoría del vicariato de Cristo en el papa sobre la base del pasaje leonino-graciano que cita por entero, para concluir: “Unde secundum hoc papa non est homo simpliciter, sed Deus, id est, vicarius Dei” [De donde, según esto el papa no un hombre sin más, sino Dios, es decir, vicario de Dios] (*De Planctu Ecclesiae* [Sobre el llanto de la Iglesia], ed. Venecia,

compulsivamente, en el papa como sucesor de Pedro y no implica sino los *vices Petri* [en lugar de Pedro] que son idénticos con los *vices Christi* [en lugar de Cristo] y uno u otro se refieren en este contexto exclusivamente al cargo jurisdiccional.⁹¹ En efecto, el papado es un *nomen jurisdictionis* [nombre de la jurisdicción], nada más ni nada menos, y ésta es la herencia que León legaría a las generaciones papales posteriores.

1660, I. 13, fol. 4r). Inocencio III había llevado el otro tema leonino de la *plenitudo potestatis* [plenitud de poder] a su máxima productividad posible, cuando sobre su base se aplicó a sí mismo el dictum [sentencia] joanino (Jo. 1, 16): "Cuius [scil. Romanae ecclesiae] pastor ita *suas* aliis *vices* distribuit, ut ceteris vocatis in partem sollicitudinis [cfr. n. 80], *solus* retineat *plenitudinem potestatis*, ut *de ipso post Deum* alii dicere possint, 'Et nos de plenitudine ipsius accepimus'" [Cuyo (a saber: de la Iglesia romana) pastor de tal modo distribuye *su lugar* a otros que, llamados los demás a ser parte en la sollicitud (cfr. n. 80), *él solo* retiene la *plenitud de poder*, para que *de él mismo después de Dios* puedan decir otros: "Y nosotros hemos recibido de la plenitud de él"] (Reg. I, 320, P.L. CCXIV, 286 C). Y fue precisamente sobre este mismo tema leonino que el mismo Inocencio III compuso su segundo sermón de consagración (P.L. CCXVII, col. 657 A-B), también aquí utilizando a Juan 1, 42: "'Tu vocaberis cephass' quod exponitur caput [!]" ["Tú serás llamado Cefas", que significa cabeza (!)], continuando: "Quia sicut in capite consistit omnium sensuum plenitudo, in ceteris autem membris pars est aliqua plenitudinis, ita ceteri vocati sunt... [como León I]... iam ergo videtis, quis iste servus, qui super familiam constituitur, profecto vicarius Christi, successor Petri, Christus Domini, Deus Pharaonis..." [Porque así como en la cabeza se halla toda la plenitud de los sentidos, mientras en los demás miembros hay alguna parte de la plenitud, así los demás son llamados... ya veis pues quién [es] este siervo que es establecido sobre la familia, ciertamente vicario de Cristo, sucesor de Pedro, Cristo del Señor, Dios del Faraón...]. Algunas de estas últimas denominaciones provienen de san Bernardo, *De cons.* IV. 7.

91. Entre paréntesis se puede señalar que la mordaz réplica francesa de comienzos del siglo XIV –si el papa es el vicario de Cristo, ¿por qué no hace milagros?– encuentra su fácil respuesta en el carácter puramente jurisdiccional del cargo papal. Además, expresiones tales como *consistorium Dei et papae unum et idem censendum est* [el consistorio de Dios y del papa debe considerarse una sola y misma cosa] (Hostiense en el siglo XIII) o *sententia papae et sententia Dei una sententia est* [la sentencia del papa y la sentencia de Dios una sola sentencia es] (Augustinus Triumphus en el siglo XIV) y similares, pueden tener significado sólo dentro del contexto del poder jurisdiccional omnicompreensivo que produce efectos automáticos en el cielo. Estas afirmaciones y otras similares llevan el tema leonino a su máxima consumación. También en virtud de la clara distinción entre persona y

*Nihil erit ligatum, nihil solutum, nisi quod beatus Petrus aut solverit aut ligaverit.*⁹²

[*Nada* estará atado, *nada* desatado, sino lo que el bienaventurado Pedro haya desatado o atado].

La totalidad de los poderes petrinus, equivalentes a la totalidad de los poderes de Cristo, se continúan jurídicamente en el heredero de san Pedro. Una vez más se presenta una bienvenida prueba adicional para el hecho en

cargo, el papa era considerado, respecto a lo primero, un miembro de la Iglesia, y lo era en sumo grado, de ningún modo diferente a cualquier otro cristiano y tenía, por lo tanto, su confesor, mientras que respecto a lo segundo no era miembro de la Iglesia, sino que estaba fuera y por encima de ella (*cfr.* el propio León, *Sermo* IV. 3, col. 151 A: "Petro enim hoc singulariter creditur, quia cunctis ecclesiae rectoribus forma praeponitur") [Pues esto se le confía separadamente a Pedro porque (su) imagen es antepuesta a la de todos los gobernantes de la Iglesia], puesto que la Iglesia misma le había sido confiada (o encomendada). El papa forma, como lo he denominado en otro lugar, un estamento en sí mismo y esto precisamente en razón de ser el heredero exclusivo de los poderes petrinus: el *consortium individuae unitatis* [participación de indivisible unidad] de Cristo-Pedro-papa crea una *societas* [sociedad], la cual en derecho es una "persona jurídica" (sobre este concepto característico del derecho romano, *cfr.* por ej. T. E. Holland, *Jurisprudence* [Jurisprudencia], 13ª ed., Oxford, 1928, pp. 97-98) con existencia propia e independiente de cualquier otra persona o grupo.

92. *Sermo* IV. 4. Lo que León había expresado aquí en términos negativos, fue poco después expresado en lenguaje positivo, por ejemplo, por Félix III y Gelasio I. Para el primero, véase su *Ep.* II. 7 (ed. en A. Thiel, *Epistolae Romanorum pontificum genuinae* [Epístolas genuinas de los pontífices romanos], Braunschweig, 1862, p. 237) y para el segundo véase su *Ep.* XXX. 12 (ed. Thiel, p. 445): "Sicut et his verbis [scil. Quodcumque ligaveris...] nihil constat exceptum, sic per apostolicae dispensationis officium et totum possit generaliter alligari et totum consequenter absolvi" [Así como por estas palabras (a saber: "Todo lo que atares...") no queda exceptuado nada, de igual modo por el deber de administración apostólica tanto podría ser atado universalmente todo como consecuentemente desatado todo]. Esto fue repetido en numerosas ocasiones por el papado posterior. Quizás habría que señalar que la famosa distinción gelasiana entre *auctoritas* [autoridad] y *potestas* [poder] ya estaba contenida en la producción literaria de León; *cfr.* *Ep.* CXVIII, col. 1040; también *Ep.* CXVII, col. 1037 y *Ep.* CXX, col. 1048; *Ep.* CLVI, col. 1130. Y ha sido demostrado que en última instancia estas dos nociones también se derivan de ideas constitucionales romanas.

todo caso incontrovertible de que la teoría hierocrática papal totalmente desarrollada en la Edad Media tenía firmes raíces en la era patristica bien antigua: no había diferencia en la sustancia ideológica; la única diferencia era que la teoría posterior –teoría tan ampliamente leonina– fue puesta en práctica. Por lo tanto, ¿es de extrañar que el papado posterior se sintiera atraído por tantas de las expresiones sucintas de León, incorporándolas en sus numerosas comunicaciones? La prolija cita que a fines del siglo XIII hace Nicolás III del pasaje de León I (aunque sin indicarlo), describiendo el *consortium individuae unitatis* [participación de indivisible unidad] de Pedro con Cristo, prueba que este texto no había perdido su atractivo: un testimonio del valor perdurable de la exégesis de León, incluso para asuntos tan mundanos como los tratados por Nicolás III.⁹³

Como suele suceder con todos los grandes “descubrimientos” o “explicaciones”, así ocurre también en este caso: un tema como éste, una vez expresado, impone atención y aceptación inmediatas. Dentro del ambiente romano no se podía dar una explicación mejor o más convincente que la dada en los términos del derecho romano aplicado a la Iglesia romana. La sucesión jurídica de las funciones petrinas hizo posible establecer dos principios vitales para el papado. En primer lugar, que ningún papa sucede a otro papa, sino que es sucesor de san Pedro inmediatamente –otro principio jurídico en sí mismo– con la consecuencia de que ningún intermediario puede alterar, modificar, restringir o de algún modo tocar el cargo bíblicamente establecido de san Pedro mismo.⁹⁴ el papa como heredero

93. Véase Sextus, I. VI. 17 (*Fundamenta*) [fundamentos], donde este capítulo leonino está conectado con la donación de Constantino y el vicariato de Cristo del papa.

94. Aunque expresado en el contexto de la naturaleza de las decretales papales, la afirmación de Caspar, I, p. 266, referente al carácter impersonal del papado como una institución (gubernamental), merece ser citada aquí por entero porque es particularmente aplicable a nuestro tema: “Über den einzelnen Päpsten steht die Institution, das Papsttum, als der historische Organismus, welcher der eigentliche Inhalt und Gegenstand der Papstgeschichte ist. Das unterscheidet sie von der Geschichte irgendwelcher anderer Reiche und ihrer Herrscherdynastien. Die überpersönliche Tradition der Idee hat dem Walten des einzelnen Papstes fast stets die Richtung gewiesen, es oft völlig überschattet und ihn bisweilen aus dem Täter eigener Taten zum ausführenden Organ eines Gesamtwillens entpersönlicht”. [Por encima de los papas individuales está la institución, el papado, como el organismo histórico que es el verdadero contenido y objeto de la historia de los papas. Esto la diferencia de la historia de cualquier otro imperio y de sus dinastías reales. La

estaba obligado a respetar los términos de lo que se le había encomendado, de allí las frases tan frecuentemente repetidas del "*onus officii nostri*" [el peso de nuestro cargo] y similares en las cartas papales; en la terminología moderna, la "soberanía" monárquica de san Pedro, manifestándose en su cargo único en su género, es inalienable. En una estructura cristocéntrica esto bien puede ser visto como una herencia que impone a quien la recibe una carga y una responsabilidad sin comparación en ninguna otra esfera. Ahora que ha quedado al descubierto –gracias a la argumentación leonina– la trama jurídica, ya no es posible divulgar concepciones tan chapucearas y hueras como la de una "unión mística entre san Pedro y el papa" o la de una "*persönliche Erbheiligkeit*" [santidad personal hereditaria]. Lo que ciertamente existió fue una eficaz sucesión jurídica a una posición o a un cargo, y no hay nada místico en todo esto: lo que Cristo había dicho de sí mismo –"*Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra*" (Mt. 28, 18) [Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra]– podía ser aplicado, y lo fue, al papa medieval,⁹⁵ una aplicación perfectamente lógica, que es ciertamente defendible, si no desde otro punto de vista, desde el ángulo jurídico. El papa como el poseedor del cargo o, según lo hemos denominado, como el *Schnittpunkt* [punto de intersección] entre el cielo y la tierra, era, en el lenguaje inimitable de Inocencio III –expresando aquí una vez más la tesis leonina con palabras diferentes– "*constitutus inter Deum et hominem medius... qui de omnibus iudicat et a nemine iudicatur*"⁹⁶ [establecido mediador entre Dios y el hombre... que juzga de todo y no es juzgado por nadie]. El original entrecruzamiento leonino entre derecho (romano) y

tradición suprapersonal de la idea le ha casi siempre señalado al papa individual el rumbo de su gobierno, dejando a éste casi completamente en las sombras, y a él despersonalizándolo a veces como autor de acciones propias en el órgano ejecutor de una voluntad colectiva]. Cfr. también p. 423: "*Das päpstliche Amt selbst aber löst, je mehr der Träger dem Ideal nahekommmt, die Individualität und das menschliche Wachsen und Werden in einer höheren Einheit des unpersönlichen Darstellens einer ewigen, unwandelbaren Idee von der göttlichen Institution des Papsttums auf*" [El cargo papal, cuanto más se acerca el portador al ideal, disuelve la individualidad y el crecer y devenir humanos en una unidad superior que expone de modo impersonal una idea eterna, inmutable, de la institución divina del papado].

95. Cfr. por ej. Inocencio III mismo en su *Sermo XVIII* (P.L. CXXVII. 395 C).

96. *Sermo*, cit. en n. 90 (P.L. CXXVII. 658 B), inmediatamente después de la cita de León I y continúa con el *officium servitutis* [deber de servidumbre] que el *fastigium sublimitatis* [la cumbre excelsa] ha impuesto sobre él.

teología (romana) encontró el ápice de su conclusión en la afirmación –desde el ángulo jurídico una vez más irrecusable– de Inocencio IV:

Omnis creatura vicario creatoris *subdita* est.⁹⁷

[Toda creatura está *sujeta* al vicario del Creador].

En segundo lugar, esta orientación exclusivamente jurídica explica por qué era posible –y todavía lo es– que un laico llegase a ser papa: no son necesarios ni carisma ni cualidades sacramentales para ejercer funciones de gobierno puramente jurídicas. De esto se sigue el principio adicional de que se pueden delegar partes de estos poderes jurídicos a otros miembros (ordenados y) no ordenados de la Iglesia, como a un rey, quien podía ser revestido con poderes de legado papal, de lo cual la historia una vez más provee ejemplos. En síntesis, la teología jurídica de León I contenía lo que a falta de un nombre mejor puede denominarse petrinología, cuya esencia es la idea determinada por Cristo del derecho y de la ley, aplicable al gobierno del *corpus* [cuerpo] cristiano en su totalidad: dentro de los límites y del ámbito de la estructura cristiana esta idea se presenta como la *Rechtsidee* [idea jurídica] permanente. La contradistinción entre el *anima* [alma] y el *corpus* [cuerpo] me parece que expresa meramente el mismo pensamiento en lenguaje metafórico. Considero que la profundización en la contextura y los problemas inherentes a la petrinología conducirá a resultados fructíferos, resultados que no pueden sino ayudar a contribuir en forma material y decisiva a la comprensión de los principios, fines y funcionamientos del papado y del gobierno papal, abarcando, como éste lo hacía, todos los aspectos relevantes para el bienestar de toda la *societas christiana* [sociedad cristiana]. Sólo desde el punto de vista de la cosmología cristiano-petrina será entonces posible captar las infinitas potencialidades jurídicas y gubernativas inherentes a la palabra divina: “*Quodcumque ligaveris... quodcumque solveris*” [Todo lo que atares... todo lo que desatares]. El cargo papal es la sucesión jurídica de esta *plenitudo potestatis* [poder total] petrina sin exceptuar a ninguna persona o cosa.

97. *Comm. ad Extra*, I. II. 1 (ed. Frankfurt, 1570, fol. 2; *cfr.* también fol. 430). Ésta fue una de las raíces de la cual surgió la *Unam sanctam*; su *omnis humana creatura* [toda creatura humana] fue, sin embargo, discretamente cambiada en 1516, en vísperas de la Reforma, por León X en *omnes Christi fideles* [todos los fieles de Cristo]; véase Mansi, XXXII. 969 E.

La Biblia y los principios de gobierno en la Edad Media*

No fui muy consciente del gran peso y responsabilidad que imprudente y precipitadamente asumí al aceptar la invitación para hablar sobre la influencia de la Biblia en los principios de gobierno medievales. Por supuesto, todo medievalista sabe que prácticamente todos los cronistas, narradores, analistas, etc. conocían la Biblia al dedillo; por supuesto, todo medievalista también es consciente de la infiltración de expresiones y términos bíblicos en el vocabulario del personal de las cancillerías: ya sea en la correspondencia papal, o en constituciones imperiales o reales, o bien en algún producto de la literatura publicística, o en una obra de arte, escultura o pintura, de una manera u otra hay algún tema bíblico, una cita bíblica, una referencia bíblica, una aplicación bíblica, una alegoría bíblica. No es exagerado seguramente decir que la Biblia no sólo fue el libro más estudiado y el libro más traducido, sino también, y quizá en mayor medida, el libro más ampliamente utilizado. El trabajo sobre este tema me ha demostrado, más allá de toda duda, que, dentro de los límites de los principios de gobierno generalmente aceptados en la Edad Media, no exige tanto atención la mera influencia de la Biblia, sino la aplicación directa o indirecta de temas bíblicos al gobierno medieval. Ocuparme de

* "The Bible and principles of government in the Middle Ages". *La Bibbia nell'alto medioevo*. Settimane di Studio del Centro di Studi Italiano sull'alto Medioevo, Spoleto, 26 aprile-2 maggio 1963. (Traducción: María Eugenia Tesio y Martín D'Alessandro. Revisión y traducción del latín y alemán: Gustavo D. Corbi.)

este tema también me ha mostrado cuán virgen es el suelo que debe cultivar el historiador, y la queja realizada hace algunos años sobre la escasez de trabajos modernos sobre el estudio de la Biblia en la Edad Media¹ es en sumo grado aun más justificada en la materia en discusión: aparte de algunos temas aislados, no hay ningún trabajo que analice *ex professo* y en detalle la influencia de la Biblia sobre la liturgia en la Edad Media; como tampoco hay ninguna investigación que valga la pena sobre la influencia de la Biblia en la idea medieval de ley, en el concepto medieval de justicia, y ninguna sobre su influencia visible en los principios de gobierno en la Edad Media.

Es realmente extraño que hoy día haya semejantes lagunas en una materia que uno supondría, justificadamente, que ha sido tratada una y otra vez. Esto es tanto más extraño, puesto que la crítica y la exégesis bíblicas han hecho enormes progresos en las últimas dos o tres décadas, y por lo tanto se justificaría la suposición de que los historiadores han escudriñado la Biblia como libro de consulta. Considerando que en la Edad Media la Biblia era el único libro con el cual estaban familiarizados, en diverso grado, tanto los que sabían leer y escribir como los analfabetos, es mucho más asombrosa esta negligencia en evaluar su influencia sobre prácticamente todos los aspectos de la vida y del pensamiento medievales. Este estado de cosas sólo se acentúa por la gran cantidad de trabajos de historia medieval que exhiben todas las características de lo que Maitland alguna vez llamó "aimless medievalism" [medievalismo sin objeto], esto es, la concentración en minucias de carácter más o menos irrelevante, con la consecuencia de que el investigador medieval mismo se encuentra sofocado con una gran cantidad de detalles: árboles que le impiden ver el bosque. Por consiguiente, por un lado está esta inexplicable laguna, y por el otro, el estudio profesional de un montón de nimiedades, que alardea de erudición de avanzada. Este suelo virgen sin cultivar del tema "la Biblia y los principios de gobierno", evoca en el investigador una irreprimible sensación de insuficiencia e incapacidad para abordar una materia tan amplia dentro de un programa reducido.

Al estudiar la influencia, o más bien la aplicación, de la Biblia en la Edad Media, hay que establecer varios puntos ya desde el principio. En

1. Cfr. B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2ª ed., Oxford, 1952, pp. XII ss. No hay nada sobre la influencia de la Biblia en *La théologie chrétienne et le droit* en "Archives de philosophie du droit", París, 1960, donde uno podría haber esperado algunas observaciones (cfr. pp. 1-26; 37-61).

primer lugar, que la Biblia utilizada en la Edad Media era la Vulgata, aproximadamente en la forma provista por la traducción latina de san Jerónimo.² Se debe prestar mucha atención tanto a la época en que san Jerónimo tradujo la Biblia al latín, como al hecho mismo del lenguaje latino de la Biblia. Su traducción, aparecida en los últimos años del siglo IV, coincidió con la primeras manifestaciones del papado como una institución de gobierno, y no carece de interés señalar que el papa cuyo pontificado marca un estadio decisivo en el desarrollo del papado como órgano de gobierno, es decir, Dámaso I, fue quien alentó al erudito a emprender la hercúlea tarea.³ En ese período el papado comenzó a actuar reflexivamente en temas de gobierno: es el período de gestación que abarca los pontificados de Dámaso I y León I-Gelasio I. Mientras que se debe atribuir a un papa del siglo IV la iniciación de la tarea que culminaría exitosamente, fue un papa del siglo VI quien hizo de la Biblia de san Jerónimo el vademécum de Occidente: a través de san Gregorio I la traducción de san Jerónimo se convirtió en todos los aspectos en la Vulgata respecto de Occidente.⁴ Es bueno –especialmente para nuestro presente propósito– tener en mente esos dos hitos, separados por dos siglos.

En segundo lugar, el lenguaje. San Jerónimo mismo expresó muy claramente sus principios de traducción y no hace falta repetirlos ante este foro. Es necesario, sin embargo, subrayar que él eligió el tipo de latín que era familiar a sus contemporáneos. No era, por cierto, un arcaico latín ciceroniano, sino el latín de las clases cultas de la Roma del siglo IV, de las cuales él mismo era un notable ejemplo. Debía hacer comprensible un texto, pero ese texto, ya sea en su forma hebrea o griega, había

2. Soy bien consciente de que no todos los textos latinos usados en la Edad Media eran realmente de san Jerónimo, pero en pro de la simplicidad y de una referencia más fácil, me he permitido igualar la Vulgata con el texto de san Jerónimo.

3. Cfr. E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, Tübinga, 1930, I, pp. 254-256; también K. Bihlmeyer - H. Tüchle, *Kirchengeschichte*, 12ª ed., Paderborn, 1951, I, pp. 414 ss. Cfr. también O. Stegmüller en *Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur*, Zurich 1961, I, pp. 190 ss.

4. Cfr. F. Kaulen, *Geschichte der Vulgata*, Mainz, 1868, pp. 203 ss. Cfr. también *Dict. de la Bible*, V, 2456 ss. Cfr. el testimonio de Isidoro en su *De off. eccl.*, I, 12 (8): "Cuius (scil. Hieronymi) editione generaliter omnes ecclesiae usquequaque utuntur" (J. P. Migne, P.L., LXXXIII, 748) [Cuya (es decir, de san Jerónimo) edición usan generalmente todas las Iglesias por todas partes].

surgido en un medio y dentro de una estructura que eran en realidad extraños a los romanos. El ambiente hebreo, la manera de pensar, actuar y escribir de los judíos, las bases completamente diferentes de la sociedad bíblica, presentan una contraposición con la romana que es importante tener en cuenta en nuestro contexto. No es ésta la ocasión de entrar en detalles sobre la fidelidad lingüística de san Jerónimo, es decir, hasta dónde tuvo éxito en dar vida y verdad en latín a los textos hebreos y griegos: baste destacar que su traducción introdujo términos y nociones que en su forma latina contenían sobretonos e implicancias ausentes en el original.⁵ Por supuesto, él traducía para un público que tenía poco en común con el conjunto de ideas judías, y el carácter restrictivo del idioma como un medio de transmitir un conjunto de ideas e instituciones completamente ajenas al público al que estaban destinadas, se convierte aquí una vez más en un punto de la mayor importancia.⁶

Con esta observación el complejo problema no está aún resuelto en su totalidad. En lo que respecta a Occidente, la Vulgata servía no sólo como un modelo, sino también como un libro de consulta. Todo tema, pensamiento, imagen o acontecimiento bíblico, era descrito en latín, con el resultado de que la Biblia era vista a través de ojos romanos y latinos. El hecho de que la Vulgata fuera meramente una traducción (con todas las desventajas y peligros que origina una traducción) no requería excesiva

5. Cfr. las excelentes observaciones de W. Schneemelcher en *Das Problem der Sprache in Theologie und Kirche*, Berlín, 1959, pp. 62 ss. Cfr. también J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford, 1961.

6. Hasta donde yo conozco, no se ha hecho ninguna investigación para mostrar el cambio de sentido introducido por la transición del griego al latín. La contraposición entre el hebreo y el griego ha sido ampliamente estudiada: E. Dobschütz, "Zeit und Raum", en *Journal of Biblical Literature*, XLI, 1922, pp. 212 ss., consideraba que el pensamiento hebreo era temporal, mientras que el de los griegos era espacial. Cfr. más recientemente, TH. Boman, *Hebrew Thought compared with Greek*, trad. ingl., Londres 1960, p. 17: "Not only are these two languages essentially different, but so too are the kinds of images and thinking involved in them... once this point is properly understood, it must be granted completely" [Estas dos lenguas no sólo son esencialmente diferentes, sino que también lo son sus tipos de imágenes y de pensamiento... una vez entendido correctamente este punto, se lo debe admitir completamente] y en p. 206: "As space was the given thought-pattern for the Greeks, so for the Hebrews it was time" [Así como el espacio era el modelo dado de pensamiento para los griegos, el tiempo lo era para los hebreos].

atención entre la gente del medioevo, no ciertamente en el período que a nosotros nos interesa. En otras palabras, se entendía que la palabra divina había sido expresada originalmente en latín. Cuando ahora tomamos en cuenta que, muy correcta y comprensiblemente, san Jerónimo usó términos y conceptos extraídos del lenguaje de los administradores romanos, de los funcionarios romanos, de los abogados romanos, y similares, parece razonable que este producto, en cierto modo teñido de romano, presentara un cuadro que estaba también admirablemente a tono con la receptividad del descuidado suelo germánico occidental. En este contexto es bueno tener en mente el poder asociativo de las palabras, sus énfasis e implicancias, que evocaban asociaciones mentales en consonancia con el uso latino de un término, pero que no estaban necesariamente en el significado original hebreo o griego.⁷ Cuando ahora tratamos además de evaluar la importancia del proceso de romanización-latinización, al que Occidente había sido ya sometido, y esto independientemente por entero de la Vulgata, no sólo se hace comprensible el terreno empapado de romanismo, sino también lo que se podría denominar la confluencia del romanismo secular con el romanismo bíblico. Es decir, la mezcla de la Roma secular con el latín bíblico es una confluencia que hace muy difícil desenredar y determinar con precisión la influencia ejercida por el derecho romano y la Biblia latinizada.

Con bastante frecuencia se ha afirmado que, dentro de los límites de los principios de gobierno en la Edad Media, se deben distinguir con claridad las raíces romanas de las germánicas, aunque en la mayoría de los casos se observa una fusión entre ambas. Este punto de vista no es desacertado si se extiende la raíz romana de tal manera que abarque también a la Biblia latinizada. Porque, como ahora veremos, la Vulgata, para ser entendida por los romanos de los siglos IV y V, encerraba una gran cantidad de conceptos y términos que tenían (y debían tener) un significado completamente legal romano. Ésta es la ocasión de llamar la

7. W. Schneemelcher, art. cit., p. 66, afirma con razón que todo concepto usado en una traducción tiene en su pasado una historia propia, y ahora al ser traducido se convierte en la base de una nueva historia y un nuevo desarrollo, que transmite el concepto original en una forma y ropaje diferentes. En este contexto, llama también la atención sobre las diferentes opiniones sobre la esencia del cristianismo en Orígenes y Tertuliano: para el primero *gnosis* es idéntica con el cristianismo, mientras que para el segundo *disciplina* es el elemento esencial del cristianismo.

atención solamente sobre uno o dos de ellos. El derecho romano distinguía muy tajantemente entre los *cives* y los *peregrini*—cada uno tenía una categoría diferente en la ley—, y cuando ahora encontramos el uso de esos términos en el Antiguo Testamento,⁸ se puede llegar sin gran dificultad a la conclusión de que los términos tenían en la Biblia el mismo significado que en el derecho romano. O tomemos el caso del *repudium*:⁹ aquí también la utilización del término podría ciertamente sugerir que no tenía otro significado del que tenía en el derecho romano. Otro ejemplo puede ser el *paterfamilias*:¹⁰ nuevamente, la traducción en el sentido más estricto puede ser perfectamente correcta, pero las asociaciones que el término evocaba en el lector entrenado en el derecho romano pueden no haber correspondido al significado atribuido en la Biblia. Observaciones similares pueden hacerse respecto del Nuevo Testamento. *Justitia* puede ser una buena traducción de *dikaïosune*, pero ¿tiene el término *justitia* el mismo significado?¹¹ Se podrían citar otros numerosos ejemplos para mostrar cuán apta fue la Vulgata para sazonar y colorear el criterio sobre la Biblia en un sentido romano latino. Se podría llegar a decir que dentro de los límites de esta investigación, el lenguaje de la Vulgata era, en una extensión considerable, terminología legal-romana. De allí que me permitiría sugerir que el examen y el análisis del alcance y objetivo de la raíz romana de los principios medievales de gobierno deben incluir, y quizás en primer lugar, también a la Vulgata como un producto del pensamiento latino-romano.

Se puede observar también un proceso inverso. El jurista medieval, entrenado en el derecho romano, encontraba tantos conceptos en la Biblia con los cuales se había familiarizado en el derecho romano, que no sin alguna razón le atribuía a un término en particular el significado que él conocía del derecho romano. A la inversa, el estudioso únicamente de la Biblia encontraba corroboración de una gran cantidad de términos bíblicos y de sus significados en el derecho romano, principalmente sobre todo en asuntos legales y constitucionales. Después de todo, la semántica es un ciencia joven, y sería un requerimiento completamente irrazonable exigir al estudioso medieval de la Biblia —o para el caso, al romanista—, que aceptara el término en su significado exclusivamente

8. Cfr. Dt. 1,16; Núm. 15,30; Lev. 24,16.

9. Cfr. Dt. 24, 1,3; Is. 50,1; Mt. 19,7.

10. Rut 2,2.

11. Cfr. especialmente W. Schneemelcher, art. cit., pp. 63 s.

bíblico. Además, la explicación literal sólo tendía a producir el mismo resultado, porque toda explicación terminológica sólo puede recurrir al término usado, y ese término era latino, acuñado originalmente en un ambiente totalmente diferente.

Estas observaciones preliminares deberían facilitar nuestra comprensión de cómo y por qué el texto bíblico asumió la función de fuente de origen de precisamente aquellos temas que *prima facie* no hubieran parecido susceptibles de ser influenciados por la Biblia. Se debe dar importancia en este contexto también al hecho de que la difusión de la Vulgata, desde principios del siglo V en adelante, se llevó a cabo en una atmósfera muy receptible para la fertilización con los términos y temas de la Biblia latinizada. Porque sólo entonces el conjunto imperial-romano de ideas que culminaba con la función del emperador como el representante en la tierra del *Pantokrator* del cielo, como el *autokrator* y el *panbasileus*, comenzaba a ser fijado en una forma tan arraigada: no parecería cierto afirmar que los temas bíblicos y la ideología imperial se tomaron de la mano, sino más bien que se hallaban en una relación de modelo y réplica. No se necesita un esfuerzo especial para visualizar cuánto esta práctica y realidad de la ideología imperial estimuló y promovió la penetración dentro de la estructura de la Biblia. Y además, mediante la difusión de la Vulgata desde Gregorio I en adelante en el descuidado territorio occidental, se puede observar el mismo proceso: la cristianización de Occidente necesariamente produjo la familiaridad con la Biblia, y consecuentemente la infiltración de las ideas bíblicas latinizadas en el vocabulario de los gobiernos en función, y de ese modo moldearon la mente precisamente de aquellos que gobernaban. Considerando los temas expuestos en la Biblia e interpretados como principios de gobierno, uno bien puede decir que aquí en Occidente fue la Biblia más que el derecho romano la que sirvió como modelo, y la que presentó una reserva verdaderamente inagotable para deducir temas relativos al gobierno. Después de todo, en el período medieval más temprano, no fue tanto con el *Corpus* de Justiniano con el que el personal de las diversas cancillerías estaba familiarizado, sino con la Biblia: ésta hacía las veces de un manual, no, empero, en el sentido de proporcionar un recetario ya listo para funcionarios de la cancillería, sino en el sentido de un libro con el cual todos estaban familiarizados, en parte como resultado de su educación, en parte como resultado de la lectura cuidadosa de manuales relativos al servicio divino, en parte como resultado de prácticas litúrgicas, etc. No existía otra fuente de información que fuera tan universal y de propiedad tan común como la Biblia: en distintos grados de penetración la alfabetización y la perspectiva de

cada uno estaban moldeadas por el vocabulario, la terminología y el significado de los términos empleados en la Biblia. Y una vez más, por un camino de rodeo, se hace presente la influencia indirecta de la mente latina.

El cambio de la original teoría ascendente del gobierno y del derecho a su contraparte teocrático-descendente¹² tuvo lugar entre principios del siglo V y fines del VI. Este cambio fue en gran parte, sin ninguna duda, el resultado de la aplicación de temas bíblicos: el terreno abonado por la infiltración de ideas de gobierno romanas estaba en todo caso listo para la recepción de los latinizados conceptos bíblicos. El mensaje del cristianismo mismo no pudo sino ayudar a promover la aplicación de la tesis descendente de gobierno. Probablemente en todo tiempo las afirmaciones más impresionantes en la Biblia se refieren al juicio de Cristo ante el procurador romano –escenas que se marcaron indeleblemente en las mentes, en una época muy impresionable–, y para la tesis descendente de gobierno no se podía encontrar mejor sostén y prueba que en la declaración de Cristo a Pilatos:¹³

No tendrías ningún poder sobre mí, si no te hubiera sido dado desde arriba,

una declaración que brevemente pone de relieve la concepción de gobierno tanto teocrática como descendente y que al mismo tiempo inmortalizó y legitimó el uso metafórico de “arriba” y “abajo”. Hay tres términos precisos en esta afirmación cardinal: el *poder* que es *dado* desde *arriba*.

El tema de la *potestas* como dada, entregada, transmitida o concedida por la divinidad fue en todo tiempo un ingrediente vital de la tesis de gobierno teocrático-descendente: significaba que el receptor del poder político era elegido por la divinidad como digno de ejercer ese poder. Uno casi no puede sorprenderse de que las frases significativas *potestatem dare* o *tribuere* o *tradere* y similares, al ser habituales en la Biblia, prestaran un peso particular a la construcción de la teoría

12. Para este tema *cfr.* W. Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Londres, 1961, pp. 23 ss. (abrev. P.G.P.) [N. de los T.: Hay versión castellana, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Revista de Occidente, y Alianza. Las indicaciones de páginas corresponden a la edición de Revista de Occidente, Madrid, 1971].

13. Jn. 19, 11: “Non haberes *potestatem* adversum me ullam, nisi tibi *datum* esset *desuper*”.

medieval descendente del gobierno y de la ley. Muy especialmente, el Antiguo Testamento está lleno de esta idea: "A Domino *data est vobis potestas*",¹⁴ o "Deus *tribuit potestatem*"¹⁵ son solamente algunos ejemplos que colocaban claramente el poder en Dios. El principio esculpido en S. 61, 12 –*Potestas est Dei*– es la expresión fundamental del punto de vista teocrático:

*Domini est regnum et cui vult, dabit illum.*¹⁶

Lo que la tesis descendente de gobierno mantenía como una de sus principales características era que el poder así otorgado por Dios no era algo a lo que el receptor tuviese algún derecho o que pudiera reclamar como un derecho. La emergencia de este principio también aparece estrechamente ligada a la idea bíblica de que el receptor de este poder divino había recibido un buen legado, es decir, disfrutaba de favores particulares conferidos por la divinidad. Aquí la Biblia sirvió como un modelo en varios aspectos. No sólo el término mismo y el concepto de *beneficium* en manos de aquéllos que gobiernan están contenidos en ella, donde la *potestas* –otorgada por Dios– va apareada con la idea de los receptores como los propietarios de un *beneficium*,¹⁷ sino también el síntoma más característico de todo gobierno teocrático, es decir, que el rey era *rex Dei gratia*, encontraba su modelo en la Biblia. "Gratia Dei sum id quod sum" se leía en la epístola paulina.¹⁸ Esta afirmación expresaba de manera insuperable la idea de que cualquier cosa que sea el hombre, lo es por la gracia de Dios, y transferida a la esfera del gobierno público, la idea sintonizaba perfectamente con una doctrina cristiana básica. No puede haber ninguna duda legítima de que la denominación medieval del rey como *rex Dei gratia* manifiesta la paternidad de la idea paulina. En realidad, el aserto paulino sirvió como la concisa reafirmación de la visión del Antiguo Testamento de que Dios mismo instituía al rey,¹⁹ exactamente como Dios había creado al hombre, y lo había constituido

14. Sab. 6, 4.

15. Eclo. 6, 2; *cfr.* también Eclo. 17, 3.

16. Dan. 4, 14.

17. *Cfr.* 2 Par. 32, 25; Est. 16, 4 y 16; Tob. 11, 19; 2 Mac. 6, 13; 8, 20; 9, 26; 1 Tim. 6, 2; *cfr.* también Prov. 3, 27; S. 77, 11; Ez. 20, 44, etc.

18. 1 Cor. 15, 10.

19. *Cfr.* 1 Re. 8, 5; 2 Re. 23, 1; 2 Par. 1, 11; S. 2, 6; 17, 44; etc.

gobernante sobre los hombres:²⁰ "*Constituit autem sibi Dominus regem*"²¹ y, en consecuencia, el reino de un soberano no era suyo sino del Señor: "*Regnum... a Domino constitutum est ei*".²² El reino, al no ser del rey sino de Dios, es la raíz de la cual creció sin mayor dificultad la tesis medieval de la soberanía como un encargo divino.²³ Precisamente la penetración en la estructura de la Biblia ayudó tan poderosamente a emancipar al rey del pueblo: los presupuestos teocéntricos y teocráticos de la Biblia demostraron ser instrumentos con los cuales el rey podía desprenderse de las cadenas que en un período más primitivo lo ataban al pueblo. El establecimiento del estrecho vínculo entre el soberano y la divinidad se logró utilizando la idea de *gratia*. No hace falta señalar que esto fue exclusivamente de origen bíblico.

Mientras que la idea de *gratia* servía como la herramienta que habilitaba al soberano a anclar el origen de su poder en la divinidad, sirvió también como una herramienta para realzar convenientemente la teoría descendente de la forma lo más clara posible. Así como el poder divino había descendido al rey, del mismo modo el poder del rey descendía hacia abajo a los funcionarios subalternos. Para comenzar, la *gratia regis*, es decir, la buena voluntad o el favor del rey, era un elemento con el cual el Antiguo Testamento estaba especialmente familiarizado:

Oro, ut inveniam *gratiam coram te*, Domine mi rex²⁴

o:

Si inveni in conspectu regis *gratiam*²⁵

o:

Abiit ad *regem* et invenit *gratiam* in conspectu eius²⁶

20. 2 Re. 15, 23-26; Jdt. 10, 8; Jer. 1, 10; etc.

21. 3 Re. 14, 14.

22. 3 Re. 2, 15.

23. Cfr. *Dict. de la Bible*, III, p. 290, y *Supplément*, III, 701-1309.

24. 2 Re. 16, 4.

25. Est. 5, 8; 7, 3. Cfr. también 15, 17.

26. 1 Mac., 11, 24.

son unos pocos sugestivos ejemplos. Eran usados para expresar la idea de que el súbdito no tenía derecho alguno a ciertas acciones, sino que debía atenerse a la buena voluntad del soberano. No era menos sugestivo que se haya empleado el término mismo *placere* en relación con el ejercicio de la benevolencia del rey.²⁷ Así como el otorgamiento de poderes al rey por parte de la divinidad era el ejercicio de la voluntad y el placer de Dios, de la misma manera era la voluntad y el placer del rey otorgar favores a los demás. Para esta aplicación práctica del punto de vista descendente, el Antiguo Testamento ofrece numerosos ejemplos. Es igualmente interesante que muy frecuentemente la designación "desde arriba" de los ocupantes del cargo (real) está conectada con funciones judiciales,²⁸ lo que no es sorprendente, ya que la dignidad real estuvo aparentemente en todo tiempo estrechamente ligada al ejercicio de poderes judiciales:

Ut *judicare* possis populum meum, super quem *constitui te regem*.²⁹

Pero no sólo en este aspecto judicial la divinidad confirió poderes al rey y por medio de él a los funcionarios subalternos, sino también en términos más generales los poderes reales eran en todo concepto descendentes.

Non est qui te audiat *constitutus a rege*³⁰

o

David... *constituit super eos tribunos*³¹

o

(David) *constituit principes turmae*³²

27. Cfr. por ej. Est, 2, 9: "*Placuit ei, et invenit gratiam*"; ibíd., 8, 5: "*Si placet regi et si inveni gratiam*"; 2 Re. 15, 25-26; etc.

28. Cfr., por ej. 1 Re. 8, 5; 3 Re. 10, 9; etc.

29. 2 Par. 1, 11.

30. 2 Re. 15, 3.

31. 2 Re. 18, 1.

32. 1 Par. 12, 18.

o el nombramiento de jefes militares,³³ de jueces,³⁴ sacerdotes,³⁵ magistrados,³⁶ comandantes regionales,³⁷ jefes del pueblo,³⁸ etc. Tomaremos, por supuesto, debida nota del término mismo empleado invariablemente en todos estos ejemplos, es decir, *constituere*, y no será difícil ver con qué facilidad tanto la terminología, como su idea subyacente, se introdujeron en el vocabulario y el sistema mental de los que tenían poder de gobierno. De hecho, es exactamente la misma terminología e idea que abundan en los documentos oficiales medievales. Sería en verdad difícil señalar cualquier otra fuente prototípica distinta de la Biblia, que haya proporcionado de una manera tan cómoda tanto el lenguaje como el pensar a aquellos que dieron forma a los principios de gobierno.

Lo opuesto a *gratia* como fuente de buena voluntad y buenas acciones era la *indignatio*: gracia-desgracia; *Gnade-Ungnade*. Que el rey retirara la gracia a sus súbditos significaba la virtual privación de los derechos que los súbditos pudieran haber poseído. Así como la *gratia* del rey era un ingrediente necesario de todas las formas descendentes de gobierno, del mismo modo lo era la *indignatio*, porque el súbdito sobre el que recaía la *indignatio regis*, ya no podía esperar ningún favor. Una vez más, la Biblia demostró igualmente en este caso ser el modelo, no sólo de la idea, sino también del término mismo. La *indignatio regis* era el mensajero de la muerte, así afirmaba Prov. 16, 14.³⁹ Con mucha frecuencia en los documentos medievales la *indignatio regis* era completada o reforzada por la *ira regis*. Para esto también el Antiguo Testamento provee excelentes ejemplos:

Sicut fremitus leonis, ita et *regis ira*,⁴⁰

y provocar la ira del rey era equivalente a pecar:

Sicut rugitus leonis, ita et *terror regis*, qui *provocat eum*, peccat in animam suam,⁴¹

33. 2 Par. 17, 2; 33, 14.

34. *Ibid.*, 19, 5.

35. *Ibid.*, 35, 2; Jer., 30, 1.

36. Dan. 3, 3.

37. 1 Mac. 9, 25.

38. *Duces populi*: 1 Mac. 3, 55.

39 *Cfr.* además 2 Re., 12, 5: "*Iratus indignatione (David) adversum illum hominem dixit...*"; 2 Re. 6, 7; Jdt. 3, 2; etc.

40. Prov. 19, 12.

41. Prov. 20, 2.

mientras que la *indignatio* es reforzada por la ira en S. 101, 11.⁴² Seguramente no se puede encontrar otra fuente salvo la Biblia, que haya provisto tanto la forma como el contenido de este rasgo altamente característico de la forma descendente de gobierno.

Hay una suposición, *prima facie* comprensible, de que la constitución y el derecho romanos suministraron los términos con los que virtualmente funcionaron todas las formas descendentes de gobierno teocrático, y muy especialmente el papado; es decir, términos tales como *gubernacula*, *gubernatores*, *gubernare* y similares, o incluso el concepto muy fecundo de *principatus*. No hay duda de que estos términos en última instancia provienen de la constitución romana, pero bien puede surgir la duda sobre si los gobiernos medievales los obtuvieron directamente de esa fuente, o a través de la Biblia como intermediario. Aparentemente, la segunda alternativa es al menos tan sostenible y probable como la primera, si no más. Porque el Antiguo Testamento estaba muy familiarizado con el término y el concepto de *gubernacula*:

Ubi non est *gubernator*, *populus* corruet,⁴³

o

Intelligens [homo] *gubernacula* possidebit,⁴⁴

son declaraciones tan indicativas como lo es

*Sapientes tui facti sunt gubernatores.*⁴⁵

En el concepto de *voluntas gubernantis*⁴⁶ tenemos una estrecha aproximación a la *voluntas principis* –un rasgo característico de todas las formas descendentes de gobierno–, y la *voluntas regis*⁴⁷ no podía sino servir como modelo. Además, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento habían empleado bastante a menudo el concepto de *principatus* en el sentido

42. Cfr. también Jer. 21, 5; 30, 24; 32, 37; Rom. 2, 8; etc.

43. Prov. 11, 14.

44. Prov. 1, 5. Cfr. también *ibid.*, 20, 18.

45. Ez. 27, 8.

46. Job 37, 12.

47. 1 Esd. 5, 17. Cfr. también *Prov.* 16, 12.

de suprema autoridad de gobierno, de hecho sin diferencia alguna del sentido que el término tenía en la constitución romana y en la Edad Media:

Jonathan tempore illo suscepit principatum.⁴⁸

Una frase tal como tener el *principatum inter omnia regna* o *principes super omnem terram*⁴⁹ era de esperar que fuera atractiva al menos a aquellos tipos de gobiernos como el papado que perseguían objetivos monárquico-universalistas.⁵⁰

Este atractivo se veía aún más acentuado por la utilización bíblica de la noción cabalmente romana de *imperium* como el poder supremo de gobierno. La posesión del *imperium* (*Befehlsgewalt*) distinguía al poseedor de los *gubernacula*, tanto en la Biblia como en los principios medievales de gobierno. Es razonable que una noción de *imperium* se matizase fácilmente con la otra noción (*imperium* significa también el imperio); el carácter oscilante del concepto se prestó a esa transferencia.

[Dominus] dabit imperium regi suo⁵¹

es una expresión concisa de la teoría descendente del gobierno y del derecho, mientras que

Ad tui oris imperium cunctus populus obedi⁵²

pone claramente de relieve el principio de totalidad en conexión con *imperium* y obediencia. De ahí que también leemos sobre el *imperium Pharaonis*,⁵³ el *imperium sacerdotis*⁵⁴ y frecuentemente el *imperium regis*.

48. 1 Mac. 9, 30-31; cfr. también Dt. 23, 21; Jos. 11, 10: Hasor mantuvo el *principatum inter omnia regna*; Prov. 29, 2; Is. 9, 6; 1 Mac. 7, 21 ("principatus sacerdotii"); ibíd., 10, 52; Le. 20, 20; Ef. 1, 21; Jds. 6; etc.

49. S. 44, 17.

50. Para la adopción de esta última idea y su terminología cfr. Nicolás I, citado en Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, Londres 1955, pp. 194-195 (abrev. P.G.).

51. 1 Re. 2, 10.

52. Gén. 41, 40.

53. Gén. 45, 21.

54. Dt. 17, 12.

Tal vez la manera más exquisita de adoptar la terminología e ideología romanas aparece en Judas 25:

Soli Deo... imperium et potestas.

Hasta dónde el concepto de *imperium* encarna elementos de *auctoritas*, o si es incluso un equivalente de esta última, queda por verse. No puede haber, sin embargo, duda alguna de que la idea bíblica de una *renovatio imperii* inspiró a Carlomagno y a sus asesores a incorporarla a su sello propio. "Samuel *renovavit imperium*"⁵⁵ es el modelo para la famosa fórmula de origen carolingio. Y su gobierno provee otro ejemplo de la adopción de la idea bíblica de *imperium*, cuando habló de los dos imperios (uno en Oriente y el otro en Occidente), idea que asimismo encontró en *Eclo.* 47, 23: "*Faceres imperium bipartitum*".⁵⁶

La idea del *principatus* aparece en la Biblia también bajo un aspecto diferente, es decir, en sentido metafórico, y desde aquí se abrieron amplias perspectivas. Acabamos de ver que hay *principes super omnem terram* y ahora podemos ir más lejos y decir que la idea de un *principatus* ejercido sobre otros es tan inherente a las concepciones políticas bíblicas como lo era a los principios medievales de gobierno. El soberano, habiendo recibido su poder de Dios, se mantenía literalmente hablando *por encima* del pueblo o de la comunidad a él encomendada: formaba, por así decirlo, su propio estamento. Él no pertenecía al pueblo, ni al reino, ni a la Iglesia, en sus funciones como gobernante,⁵⁷ porque ese cuerpo que era gobernado por el soberano teocrático no tenía nada que ver en cuanto a conferirle su cargo, y en consecuencia no se lo podía quitar o modificar. El uso alegórico del *solium* puso claramente de relieve este status del gobernante teocrático:

*Posuit solium eius super omnes principes.*⁵⁸

La idea del trono (*solium*) elevado sugirió sutilmente la posición *superior* del soberano. El trono, ubicado como lo estaba por sobre el nivel

55. *Cfr.* *Eclo.* 46, 16.

56. *Cfr.* también *P.G.*, pp. 112-113. Hay, de hecho, indicaciones de que la idea de una *renovatio (imperii)* estaba estrechamente ligada con la *renovatio* efectuada a través del bautismo: *cfr.* por ej. 1 Pe. 1, 23; además 2 Cor. 5, 17; Gal. 5, 6; 5, 15; Ef. 2, 8 s.

57. Sobre estos conceptos *cfr.* *P.G.P.*, pp. 121 ss, esp. 129 ss.

58. *Est.* 3, 1.

normal, da su apropiado carácter sensorial a la idea del soberano que estaba sobre sus súbditos.⁵⁹ Y el trono es *sublimius* [más sublime], cuanto mayor es el mismo *principatus*.⁶⁰ De aquí a concebir la *sublimitas* del soberano mismo no hay una gran distancia⁶¹ o, dicho de otro modo, la *sublimitas* no es sino la *maiestas* del soberano, es decir, que el soberano es *maior* que los súbditos: es más grande, es más elevado que ellos.⁶² Aunque, hasta donde puedo ver, los conceptos de *maiestas* y de *magnitudo* fueron aplicados a la divinidad misma en la Biblia,⁶³ se prestaron para ser aplicados por el gobernante teocrático, especialmente cuando entraron en escena las correspondientes regulaciones referentes a la *leasa maiestas* en el derecho romano. *Maiestas, sublimitas, altitudo*, y otras similares, sin embargo, ya sea por sí solas o conjuntamente con la posición elevada del trono, no expresaban sino la *superioritas* del soberano medieval —o como lo hemos denominado, el principio del soberano que constituye un estamento propio— que no es otra cosa sino el concepto de soberanía en la Edad Media (*superioritas* → *soveranitas* → *souveraineté*).

El lenguaje es en todo tiempo un hito de primer nivel, ya que es el único medio que permite al hombre expresar su pensamiento en palabras. Tanto en los archivos públicos del medioevo como en los numerosos documentos litúrgicos, especialmente en los “ordos” de coronación, hay una cantidad muy rica de material que sugiere, compulsivamente, no sólo la correcta comprensión del concepto de soberanía en el sentido recientemente indicado, sino también la influencia del lenguaje, pensamiento e ideas bíblicas referentes a la soberanía. En particular hay dos hitos lingüísticos que requieren atención y que son complementarios entre sí.

El primero es el uso invariable de *super* en relación con el ejercicio de la soberanía. Al leer documentos medievales, el lector atento recuerda la Biblia como una fuente para el uso de *super*, precisamente en el contexto del soberano ubicado por fuera y por encima de la entidad que gobierna. Ya se han citado algunos ejemplos del uso de *super*; podemos agregar algunos más:

59. Cfr. también 1 Re. 20, 25: *cathedra*.

60. 3 Re. 1, 37; cfr. también 1 Re. 10, 23.

61. 1 Tim. 2, 2.

62. El status alegóricamente más elevado del soberano, su *altitudo* (cfr. 1 Re. 10, 23) ha influenciado las formas de pensar y de hablar hasta hoy: *Your Highness, Eure Hoheit, Sua Altezza*, etc.

63. Cfr. Dt. 5, 24; Jds. 8.

Constitue *super* eos regem⁶⁴

o

Tu enim fecisti regem *super* populum tuum⁶⁵

o

Quem *posuit* (Dominus) *super orbem* quem fabricatus est,⁶⁶

o en conjunción con el trono:

Ut elevetur *thronus* David *super* Israel et *super* Judam.⁶⁷

Evidentemente, el uso de *super* no estaba sólo limitado a la soberanía suprema como tal, sino que podía ser empleado de varias maneras:

Constitue *legislatores super* eos⁶⁸

o

Placuit [Dario] et constituit *super regnum satrapas* et *super eos principes* tres⁶⁹

o

Constituti *judices super* populum.⁷⁰

64. 1 Re. 8, 22; 12, 1: "Constitui *super vos* regem"; ibíd., 8, 19: "Rex erit *super nos*"; 15, 1: "Ut *ungerem* te in regem *super populum*".

65. 2 Par. 1, 9.

66. Job 34, 13.

67. 2 Re. 3, 10; *cfr.* también 3 Re. 44, 6: Salomón como *dux super* Israel, David como *rex super* Israel (2 Re. 5, 12); además 3 Re. 9, 5: "Ponam *thronum* regni tui *super* Israel".

68. S. 9, 21.

69. Dan. 6, 1-2.

70. 2 Re. 7, 11; 15, 4: "Quis me constituat *judicem super* terram"; 1 Par. 6, 31: "Isti sunt quos David constituit *super cantores*".

En una palabra, el empleo de *super* es un signo seguro de la presencia de la teoría descendente de gobierno. Expresado de otro modo: el soberano es el *speculator super omnia*,⁷¹ porque observa las necesidades de gobierno desde su alto pedestal, al estar por encima y por fuera de la comunidad bajo su cuidado. No puedo pensar en ninguna otra fuente distinta de la Biblia que hubiera podido fertilizar tan fuertemente el terreno medieval. Tanto la frecuencia de la terminología, como su significación, no pudieron sino inducir a su adopción en las cancillerías reales, imperiales y papales, así como también en los "ordos" litúrgicos. Una vez más podemos referirnos a Juan 19, 11 y a la afirmación de Cristo ante Pilatos de que su poder provenía *desuper*, si queremos captar todas las implicancias del término que les parece a todos demasiado insignificante.

El segundo término que requiere atención está de hecho relacionado con el concepto medieval de *superioritas*, y la manifiesta de una manera inversa. La *superioritas* medieval siempre funcionó con su contrapartida, es decir, la sujeción al mandato o a la ley impuestos por un superior. El concepto de *subditus* o *subjectus*, el súbdito o *Untertan* (este último concepto es particularmente revelador), implica la existencia de una autoridad superior. Ésta es una característica medieval bien conocida que no necesita mayor presentación. El sello distintivo del súbdito era ser dependiente de la buena voluntad del soberano, obedecer a su ley y no tener derecho alguno sobre el soberano,⁷² en consecuencia también la imposibilidad legal de que los súbditos llamasen al gobernante a rendir cuentas. Aquí también la Biblia, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, mostraba bien claramente el camino. En una de las cartas paulinas esta conexión íntima entre el súbdito (*Untertan*) y el poder del príncipe es puesta de manifiesto en forma muy notoria:

Admone illos principibus et potestatibus *subditos* esse, dicto *obedire*⁷³

mientras que en otras declaraciones paulinas el concepto de sujeción es explicado de una manera bien específica.⁷⁴ El Antiguo Testamento contiene numerosos pasajes que no podían dejar de ejercer atracción: allí leemos de

71. Jer. 6, 17; Ez. 33, 2.

72. Cfr. P.G.P., pp. 131-132.

73. Tit. 3, 1.

74. Cfr. Tit. 2, 9: "*Servos dominis suis subditos esse...non contradicentes*"; o 1 Cor. 14, 34: "*Mulieres subditas esse...*; etc.

las *subjectae nationes*⁷⁵ o de los *subjecti regibus*,⁷⁶ o de duques que *imperio subjecti sunt*,⁷⁷ o de príncipes que *habebant subjectum populum*.⁷⁸ Puede ser por cierto que la sujeción a la soberanía real fuera simplemente una extensión del concepto de sujeción a Dios mismo, como leemos en Dt. 25, 19⁷⁹ o en S. 8, 8:

Omnia *subiecisti* sub pedibus eius.⁸⁰

Se puede citar nuevamente a san Pablo como una fuente de la visión medieval sobre el estrecho vínculo entre súbdito y obediencia:

Obedite *praepositis* vestris et *subiacete* eis.⁸¹

No es necesario especificar qué inagotable arsenal proporcionaron al papado éstas y otras declaraciones bíblicas similares, en particular cuando se presta la debida atención a su manipulación sin igual del proceso de monopolización.

En vista de la frecuente correlación que aparece entre *super* por un lado, y *sub* (en sus variaciones de *subditus*, *subjectus*, etc.) por el otro, parecería que la Biblia presentó un ejemplo realmente perfecto para la tesis medieval de la superioridad y la inferioridad (*Über- y Unterordnung*) como un arreglo en los asuntos públicos determinado por la divinidad. Leer *gubernare subiectos*⁸² toca un acorde muy familiar para todo conocedor de los documentos medievales. Tal vez en ningún otro contexto la Biblia haya ejercido tan profunda y duradera influencia como al introducir el concepto de *subjectus* o *subditus*,⁸³ que está sujeto a la voluntad del

75. Jos. 23, 1.

76. Est. 16, 3.

77. *Ibid.*, 13, 1; *cfr.* también 8, 13: la carta debía hacerse conocer "in omnibus terris et populis qui regis Assueri subiacebant imperio".

78. 3 Re. 9, 23; además 1 Par. 29, 24: *principes et potentes* que "subjecti fuerunt Salomoni regi"; o Ez. 20, 37: "Subjiciam vos sceptro meo"; o Jer. 27, 12: "Subjicite colla vestra sub jugo regis".

79. "Dominus subjecerit cunctas per circuitum nationes."

80. Esto fue después monopolizado por el papado, *cfr.* Urbano IV, citado en P.G.P., p. 54, donde este salmo está vinculado con el *principatus dominii* del papado. *Cfr.* además 1 Cor. 15, 26; Ef. 1, 22; Heb. 2, 8.

81. Heb. 13, 17.

82. Est. 13, 2.

83. Debería señalarse que el término *subditus* no figura en el derecho pre-justiniano.

soberano. Si combinamos la afirmación paulina en Heb. 13, 17 con la expresión petrina en 1 Pe. 2, 13, y vinculamos esto con la soberanía teocrática, tenemos virtualmente un embrión de los principios medievales de gobierno:

Subjecti igitur estote omni humanae creaturae propter Deum, sive quasi praecellenti sive ducibus... quia sic est voluntas Dei.

Y en lo que concierne a la Iglesia, san Pablo dio una gran pista al declarar que

*Ecclesia subjecta est Christo*⁸⁴

y, en consecuencia, cuando alcanzó su pleno desarrollo el vicariato de Cristo en el papa, esa afirmación facilitó su aplicación a los principios papales de gobierno. Además, esa misma afirmación pudo también servir como una razón más por la cual el papa en su función de *gubernator* no era un miembro de la Iglesia.⁸⁵

Dos principios subalternos se pudieron deducir de ese principio general de *superioritas e inferioritas*. Uno se refería a la obediencia del inferior a la ley del superior, que era de hecho una orden. El ingrediente vital de cualquier orden es que al encarnar la voluntad del superior exige sumisión: el rasgo característico del soberano teocrático que, al derivar su poder de Dios, afirmaba que su voluntad encarnaba sanciones divinas. Ésta era la doctrina medieval que, una vez más, puede ser explicada mediante las muy explícitas ideas de la Biblia sobre obediencia, no sólo como un deber del *subditus*, sino también como una virtud. Además, la orden o la ley emana, es verdad, del superior, pero su poder es designado en la Biblia por el típico concepto romano de *imperium*, esto es, el poder de dar órdenes (*Befehlsgewalt*). De allí el uso bíblico de *obedire imperio*⁸⁶ o también *obedire mandatis*⁸⁷ u *obedire decreto iudicis*,⁸⁸ o la afirmación muy general

84. Ef. 5, 24.

85. Para detalles sobre este punto *cfr.* P.G.P., pp. 50 ss.

86. Gén. 41, 40; Dt. 17, 12; 6, 17; 30, 2; etc.

87. Éx. 15, 6; Dt. 11, 3.

88. Dt. 17, 12.

*Mihi in omnibus obedistis*⁸⁹

provocan un eco muy familiar en todo conocedor de los documentos oficiales de la Edad Media. Esta insistencia en la obediencia a la orden "de arriba", es tan característica de los principios medievales de gobierno como lo es de la Biblia: el Nuevo Testamento trae un buen ejemplo de obediencia a una autoridad más alta en el caso del centurión que dice de sí mismo

Ego sum homo *sub* potestate constitutus

y por ello lleva a cabo las órdenes recibidas así como da órdenes que son obedecidas de inmediato.⁹⁰

La otra cara de la moneda era la dificultad para construir una tesis digna de ese nombre sobre la resistencia al gobierno establecido. En una forma teocrática de gobierno no puede existir ningún *derecho* de resistencia: uno no tiene más que recordar las grandes dificultades que, por ejemplo, un Juan de Salisbury o, más tarde, santo Tomás de Aquino experimentaron en este punto, y en verdad es extremadamente difícil, por no decir imposible, construir un derecho de resistencia al gobierno cuando se afirmaba que ese gobierno era designado por la divinidad. Una vez más, san Pablo había mostrado el camino al afirmar:

Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit:⁹¹

pues la resistencia equivalía a negar la autoridad superior querida por Dios. Aquí en verdad se toca el nervio central de toda la doctrina bíblica, que encontró una expresión tan práctica en los principios medievales de gobierno:

Non est qui resistat voci tuae.⁹²

El otro principio subordinado resultante de la relación entre *superioritas* e *inferioritas* era el de concesión. Este principio de concesión es un elemento vital en todas las formas descendentes de gobierno y

89. Jos. 22, 2.

90. Mt. 8, 9; Lc. 7, 8.

91. Rom. 13, 2.

92. Jdt. 16, 7; cfr. también Est. 13 passim.

está íntimamente relacionado con el tema de la *gratia*. Expresa la idea de que el súbdito *qua* [en cuanto] súbdito no tiene derecho a ninguna acción, función, o posición, a menos que se le haya otorgado o concedido.⁹³ Por definición, el principio de concesión excluye un derecho a la cosa concedida. No existe ninguna cédula o diploma medieval que de un modo u otro no contenga el principio de concesión. Por supuesto, dentro de una forma de pensar estrictamente teocrática, Dios era quien concedía todas las cosas, pero la Biblia también contenía ejemplos de típicas concesiones reales. Habría sido de lo más sorprendente si el principio de concesión no hubiera aparecido en terminología bíblica:

Quaecumque Machabaeus scripsit Lysiae de Judeis, ea *rex concessit*.⁹⁴

Es un hecho bien conocido que este mismo principio de concesión se encontraba excelentemente expresado en los textos de oraciones medievales,⁹⁵ y las formas teocráticas de gobierno no tuvieron ninguna dificultad en aplicar este mismísimo principio a los asuntos políticos.

Estrechamente unido al principio de concesión estaba el tema medieval de la protección, que el soberano medieval concedía por medio de sus leyes. Este deber de protección era independiente y autónomo, porque el gobernante era *superior*, es decir, soberano: él decidía solo en el ejercicio de su *Munt* (*mundeburdium*), cuando le pedían protección. Sus súbditos por cierto se la podían pedir, pero como la protección no era sino una concesión, no tenían derecho alguno a reclamarla. Aquí encontramos una aplicación de la idea tan frecuentemente expresada en los textos de oraciones, es decir, la súplica a Dios para que nos extienda Su protección, incapaces como somos de protegernos a nosotros mismos. Y en última instancia, esta idea de Dios como protector supremo proviene de la Biblia que era, por supuesto, muy familiar con este concepto:

Depone eos, *protector* meus, Domine.⁹⁶

Una vez elaboradas todas las implicancias del soberano como el vicerregente de Dios en la Tierra, y al habersele otorgado atributos virtualmente

93. Cfr. P.G.P., pp. 55 s., 62 s., 75 s., 124 s.

94. 2 Mac. 11, 15; ibíd. 35: "Quae Lysias *concessit* vobis, et nos *concessimus*".

95. Cfr. los numerosos textos de oraciones que comienzan con: *Concede propitius*; y los similares, como *Quaesumus*, *Exaudi*, *Tribue*, etc.

96. S. 58, 12.

divinos, no era ya en verdad tan difícil visualizar al soberano en el ámbito de la protección, bajo exactamente la misma luz que dentro de los límites de la concesión.

Además, a Dios como la suprema y única fuente de poder –la piedra de toque de las formas de gobierno teocrático-descendientes– se lo expresaba en la Biblia llamándolo metafóricamente *fons aquae vivae*.⁹⁷ Esta metáfora fue aplicada con particular perspicacia por el papado que, desde principios del siglo V en adelante, actuaba con la Iglesia romana como la fuente de los ríos y que, por ende, acuñó la imagen de los poderes derivados de la Iglesia romana: Inocencio I había dicho que todas las otras Iglesias derivaban su vida de la Iglesia romana “velut de natali fonte” [como de la fuente natalicia].⁹⁸ El concepto de *de-rivare* y el principio de derivación,⁹⁹ bíblicamente fundado, iban a jugar un papel importante en la actuación del papado en la Edad Media, especialmente en relación con los poderes jurisdiccionales de los obispos, la creación de los emperadores romanos, el proceso de centralización, etc. En ningún momento el papado tuvo dificultad en invocar el principio de derivación: en una de las urgentes exhortaciones enviadas a los francos, san Pedro “mismo” designaba a la Iglesia romana como el *fons vivus*,¹⁰⁰ y de aquí a ver la Iglesia romana como el *fundamentum totius christianitatis* [fundamento de toda la cristiandad], había en verdad sólo un pequeño paso.

La designación medieval de las funciones y deberes particulares del servicio público no fue siempre coherente: variaba y oscilaba entre *officium*, *ministerium* y *dignitas*. Cualquier designación que encontremos expresa la idea de que el ámbito y extensión de las funciones y deberes contenidos en el *officium*, etc. eran conferidos, y de que su poseedor era de algún modo distinguido por haberlos recibido, es decir, distinguido en última instancia por la divinidad misma. Al ser conferido por la divinidad, el *officium* que era ejercido sobre el pueblo, no era, sin embargo, en obsequio del pueblo. Así como el poder propio del soberano –que se manifestaba en su *officium* o *dignitas*– era conferido de manera divina, de la misma manera el nombramiento a un cargo por parte del soberano era una emanación de la gracia del soberano. Inversamente, quitar el

97. Jer. 2, 13.

98. Cfr. sobre esto W. Ullmann, *Medieval Studies presented to A. Gwynn*, Dublín, 1961, p. 374, nota 54, donde se encontrarán también otras declaraciones y similares.

99. Cfr. P.G.P., pp. 53 s.

100. Cfr. la cita en P.G., p. 65, nota 5.

cargo a su ocupante era el ejercicio de los idénticos poderes que en la primera instancia habían designado al soberano. Una vez más, la Biblia retrata por adelantado estas ideas con mucha claridad. Allí como en la Edad Media tenemos circunscrito el cargo, fijado en su contenido: estaba allí antes de que el ocupante tomara posesión de él y seguirá estando allí después que el ocupante lo abandonase. Por lo tanto, no sólo tenemos en la Biblia la terminología muy reveladora de *ingredi ad officium*¹⁰¹ o de *officia credita sibi*,¹⁰² es decir, cargos confiados a su ocupante, sino también la designación del *officium sacerdotis*,¹⁰³ *officium ministrorum*,¹⁰⁴ *officium regis*,¹⁰⁵ y similares. Inversamente, quitar los poderes contenidos en un cargo era denominado, tanto en la Edad Media como en la Biblia, una deposición; así leemos:

De ministerio tuo *deponam te*¹⁰⁶

o

De *solio regni sui depositus est*¹⁰⁷

expresiones que revelan inconfundiblemente la idea de que el ocupante no sólo no tenía ningún derecho a su cargo, sino también que la noción de deposición tiene un fuerte sabor alegórico-sensorial. Era Dios quien *posuit* al soberano en su lugar, y era Dios quien lo *deposuit* del mismo.¹⁰⁸

Sumamente próximo al concepto de cargo se hallaba su fin, su *finis*, su objetivo, su *telos*. Tal vez otro rasgo característico más de la teoría teocrático-descendente en la Edad Media es que se decía que el cargo del soberano —como cualquier otro cargo— le había sido conferido para fines determinados. Esta teoría de la *Zweckgebundenheit* [sujeción a los fines] del cargo no fue un invento medieval, ni puede ser explicado satisfactoriamente por la constitución romana o el derecho romano. De las

101. Núm. 4, 30; 8, 22.

102. Núm. 18, 8; 1 Re. 2, 13.

103. 2 Par. 35, 2.

104. 2 Par. 9, 4.

105. 2 Par. 19, 11. *Cfr. ad officium regis pertinere*, *ibíd.*

106. Is. 22, 19.

107. Dan. 5, 20.

108. *Cfr. también* Lc. 1, 52.

numerosas expresiones bíblicas sobre este punto, baste mencionar una afirmación paulina que de una manera insuperable resalta la concepción teleológica del cargo:

*Princeps non sine causa gladium portat.*¹⁰⁹

No hace falta decir aquí específicamente qué gran influencia tuvo este punto de vista paulino en la Edad Media. Naturalmente, la definición exacta por el príncipe secular de la *causa portandi gladium* variaba considerablemente, pero no se puede poner en duda que de una manera u otra se recurría a esta máxima teleológica.

Una de las principales funciones encargadas al soberano medieval era dictar reglas obligatorias de acción: la ley, en orden a alcanzar el fin, objetivo o telos de su soberanía. Esta función es también, una vez más, una de las funciones del soberano bíblico:

*Constitue, Domine, legislatorem super nos*¹¹⁰

y tenemos una penetración aun mejor de este tema en Prov. 8, 15:

*Per me... legum conditores justa decernunt.*¹¹¹

En el período medieval y dentro de la estructura teocrática, el soberano, fuese papa, rey o emperador, fue siempre considerado un *legum conditor* [creador de leyes]: él era, para expresar el mismo pensamiento de otra forma, la fuente exclusiva de la ley, ley considerada aquí como la promulgación deliberada. No es sorprendente que se trajeran consideraciones teleológicas para relacionarlas con el concepto de ley –nuevamente, no hace falta aquí citar ejemplos específicos–, y una vez más san Pablo sugiere vigorosamente este punto de vista teleológico sobre la ley misma:

*Quid igitur lex? Propter transgressionem posita est.*¹¹²

109. Rom. 13, 4.

110. S. 9, 21.

111. Cfr. en este contexto también Is. 33, 22: "Dominus enim iudex noster, Dominus legifer, Dominus rex noster". Cfr. también Dan. 2, 38: "Sub ditone tua universa constituit".

112. Gál. 3, 19; cfr. también en este contexto el famoso pasaje de Isidoro, citado en P.G., p. 29, n. 9.

Tal vez nada refleje mejor la forma medieval del pensamiento jurídico que la terminología adoptada: *legem condere*, es decir, dictar la ley como un resultado de la omnipotente voluntad del soberano (teocrático). Inversamente, el término *legem ferre* con el significado de hacer la ley por consulta y acuerdo, aparece muy rara vez, y sólo en un sentido no técnico. Lo que sí aparece es la terminología de *legem ponere*, *legem dare* o *constituere*. Por supuesto, Justiniano empleó esta terminología con bastante frecuencia, y no niego que su terminología, y por ende su pensamiento subyacente, hayan ejercido influencia en la Edad Media, pero también puede decirse que hubo al menos la misma familiaridad con la Biblia, en todo caso en el período medieval más primitivo. Por razones comprensibles la Biblia utilizaba esta mismísima terminología, y por consiguiente la idea correspondiente del *dador-de-la-ley*. Sólo sería tedioso enumerar todos los ejemplos en que este rasgo –vital para la teoría descendente– aparece en la Biblia, particularmente en el Antiguo Testamento. Baste llamar la atención sobre *legem ponere*,¹¹³ *legem dare*,¹¹⁴ *legem constituere*,¹¹⁵ *legem condere*,¹¹⁶ *legem proponere*,¹¹⁷ *verba legis statuere*,¹¹⁸ *legem statuere*,¹¹⁹ etc. Por supuesto, nada sugiere en la Biblia que la creación de la ley surja de tal modo que encarne el consentimiento de aquéllos a quienes se debe aplicar: el *point d'appui* teocrático lo impedía. Existe sin embargo la terminología de *legem facere*, cuyo significado no es hacer en el sentido de crearla, sino hacer lo que la ley prescribe y ordena.¹²⁰ Aquí con términos jurídicos la Biblia ejerció quizás su más fuerte influencia, ya que en ella toda la función del soberano se resume en ser la fuente de la ley y de la justicia. Y también puede ser que el carácter legalista de la Edad Media fuera un reflejo directo de las formas bíblicas de pensar.¹²¹

113. S. 26, 11; 77, 5; 118, 33; 118, 102; Jer. 33, 25; 2 Mac. 3, 15.

114. Éx. 24, 12; Lev. 7, 34; 2 Mac. 7, 30; 2 Par. 5, 10; S. 24, 8; Eclo. 45, 6; Jer. 31, 3; Jn. 1, 17; Gál. 3, 21; etc.

115. Núm. 30, 17; Est. 15, 13; Dan. 6, 10; 2 Mac. 8, 36; etc.

116. Is. 10, 1; 2 Mac. 6, 23; etc.

117. Dt. 4, 8; 4, 44.

118. 4 Re. 23, 24.

119. S. 24, 12.

120. Cfr. 2 Par. 14, 4; 30, 5; 1 Esd. 7, 26; Est. 4, 16; Rom. 2, 13; Sant. 4, 11.

121. Para algunos ejemplos de *legem ponere* y similares, de los que surgiera el concepto medieval tardío y el moderno de ley positiva, cfr. W. Ullmann en *Rev. d'histoire du droit*, XXIX, 1961, pp. 119 ss. Para las representaciones iconográficas de la idea de que el Señor *dio* la ley (la *traditio legis*) cfr. el famoso mosaico en S.

No es necesario aquí subrayar nuevamente el amplio y fundamental papel que cumpliera el derecho en el período medieval.¹²² Pero valdría la pena llamar la atención sobre el rasgo igualmente característico en la Biblia, donde la ley y "la patria" son puestas juntas de modo de formar un todo inseparable. Para comenzar, está el concepto de *salus patriae*,¹²³ y el que deje de lado el bienestar de ella es al mismo tiempo también un traidor a las leyes: *legum et patriae proditor*.¹²⁴ Tal vez la más significativa es la afirmación

Pro legibus et patria mori parati (sunt),¹²⁵

sin duda, una aseveración en cierto modo notable que, como tantas otras en la Biblia, debiera actualmente haber llamado la atención. No es sorprendente, en consecuencia, que el concepto de *publica utilitas* con el cual tantas ideas políticas de la Edad Media estaban estrechamente relacionadas, aparezca también en la Biblia. Y así como en el período medieval a la *communis utilitas* se contraponía la *propria utilitas*,¹²⁶ del mismo modo encontramos la contraposición en la Biblia,¹²⁷ mientras que el concepto de *publica necessitas* también se hace presente.¹²⁸ El principio de *utilitas reipublicae* es un elemento criteriológico en la Biblia:

Pro qualitate et necessitate temporum, ut reipublicae poscit necessitas,¹²⁹

Constanza en Roma (de fines del siglo IV); sobre éste y su interpretación, *cfr.* W. N. Schumacher en *Römische Quartalschrift*, LIV, 1959-60, pp. 1 ss., especialmente pp. 10 ss. (la afirmación de que el término *legem dare* se usa sólo en S. 24, 8 no es correcta). Para el legalismo de los judíos *cfr.* M. Konvitz en *The Jews, their history, culture and religion*, Londres, 1961, II, p. 1448: "El judaísmo es una civilización religiosa centrada en la ley... la ley rige los procedimientos en la corte celestial como en una corte terrestre", citando a un sabio judío (Akiba) del siglo I.

122. Para algunas observaciones en este aspecto *cfr.* W. Ullmann en su *Rapport* al XI Congreso Internacional de Ciencias Históricas, "Law and the Medieval Historian", Estocolmo 1960, fasc. III, pp. 34-74.

123. 2 Mac. 13, 3; *cfr.* también *Est.* 15, 1.

124. 2 Mac. 5, 15.

125. 2 Mac. 8, 21; *cfr.* también *ibíd.*, 13, 24.

126. *Cfr.* por ejemplo Inocencio III, citado en *P.G.*, p. 425, n. 2.

127. 2 Mac. 4, 5 y versículo 21.

128. Dt. 24, 5.

129. *Est.* 16, 9.

es una declaración con un gran futuro.¹³⁰ Concebir la creación de la ley como una *causa* por la cual se le había dado al soberano su *potestas*, no es por lo tanto demasiado difícil, y el abundante uso de la idea en la Edad Media parece tener fundamentos bíblicos muy firmes. La *lex regni* bien puede ser una aplicación bastante específica de esta idea general.¹³¹

No puede causar gran sorpresa que junto a este carácter jurídico de la Biblia también encontremos algunas expresiones jurídicas características. Por ejemplo, *secundum legem*,¹³² o *juxta legem*,¹³³ o *contra legem*,¹³⁴ son ejemplos que muestran cuánto del pensamiento jurisprudencial se había infiltrado en el lenguaje de la Biblia, influenciando por lo tanto a la Edad Media. De manera similar, la categorización de la ley misma es una característica bíblica que vale la pena señalar. Están el *jus hereditarium*,¹³⁵ el *jus sacerdotum*,¹³⁶ el *jus bellantium*,¹³⁷ el *jus proclii*,¹³⁸ el *jus regis*,¹³⁹ los *jura civium*,¹⁴⁰ el *jus perpetuum*,¹⁴¹ etc. En resumen, la Biblia y en particular el Antiguo Testamento contenían lo que bien se podría denominar un esquema de conceptos fundamentales de la jurisprudencia.

Bastante a menudo se ha señalado que las ideas medievales que se relacionan con la ciencia del gobierno actuaron con el principio de totalidad o indivisibilidad de las acciones humanas: no se dividía la actividad humana en varios compartimentos, tales como político, moral, religioso, económico, etc. Lo que contaba era el hombre en su totalidad, el hombre completo, y no su valoración de acuerdo a diferentes normas.¹⁴² Este principio fundamental se hizo sentir fuertemente en el ámbito de las

130. Cfr. Pelagio I en el año 558, citado en P.G., p. 70, n. 3, y el *Dictatus Papae* de Gregorio VII, n° 7, y Urbano II en J.L. 5383; etc.

131. Cfr. 1 Re. 10, 25; también 1 Mac. 1, 46: "*Leges gentium terrae*"; Dt. 4, 8: "*universa lex*".

132. 1 Esd. 10, 3; Tob. 1, 8 y 7, 14; Jn. 18, 31 y 19, 7; Act. 24, 6.

133. Dt. 17, 11; 2 Par. 30, 16; 31, 21, etc.

134. Act. 23, 3.

135. Lev. 25, 46.

136. *Ibid.*, 27, 21.

137. Jue. 21, 22.

138. 4 Re. 13, 25.

139. 1 Re. 8, 11.

140. 2 Mac. 4, 11.

141. Éx. 29, 38; Núm. 18, 11 y 19; 19, 10; etc.

142. Cfr. P.G.P., pp. 38, 74 ss., 99 ss., 238, 302.

leyes. Con suficiente claridad la ley del soberano medieval trataba de abarcar todos los detalles: después de todo, gobernaba una comunidad confiada a él por Dios, y por consiguiente era su deber dictar leyes tales que promoviesen el bienestar de la comunidad a él confiada. Y estas leyes no podían distinguir ni lo hicieron entre actividades políticas, religiosas, etc., porque no se veía todavía que éstas constituyesen departamentos autónomos de actividades sociales, y por ende tampoco normas autónomas. Estas consideraciones se aplican con la misma fuerza al papa, al rey o al emperador. Además, los posteriores conflictos entre papas, reyes y emperadores fueron impulsados en sumo grado por este mismo principio de indivisibilidad o totalidad. Se ha señalado hace tiempo que este principio fue esencialmente una emanación de la doctrina cristiana, y no es improbable que pueda también tener raíces en los modos de pensar romanos. Pero creo que podemos ir aun un poco más lejos y afirmar que el principio no fue sólo de origen cristiano, sino que estaba también fuertemente marcado en el Antiguo Testamento y además, que la omnicompreensión de las concepciones legales del Antiguo Testamento permitió expresar el principio de totalidad en su forma más visible. "Vista como un conjunto, la ley [en el Antiguo Testamento] abarca todos los aspectos de la vida".¹⁴³ La obediencia a la ley *toto corde* o *tota anima*, como se dice con bastante frecuencia en el Antiguo Testamento, es el principio de totalidad con especial referencia a la ley misma. La observancia de los *praecepta juris in tota anima*¹⁴⁴ es una consecuencia de este punto de vista.

Es por supuesto cierto que esta *Ganzheitsphilosophie* [filosofía de la totalidad] impregna con igual fuerza el Nuevo Testamento; y que el papado aplicó esto con consumada habilidad y tenacidad es tan bien conocido que no parece necesaria una larga explicación. El concepto mismo de *totum corpus*¹⁴⁵ que está unido tan integralmente que las funciones de cada miembro se ensamblan en la función de otro, es una visión muy avanzada del principio de totalidad. En razón de su característica de estrecha integración, cualquier daño infligido a un miembro redundará en detrimento de todo el corpus.

*Si quid patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra.*¹⁴⁶

143. O. Weber, *Groundplan of the Bible*, trad. ingl., Londres 1959, p. 48.

144. Por ej., 4 Re. 23, 3.

145. Por ej., Ef. 4, 16.

146. 1 Cor. 12, 26.

La misma idea de totalidad se expresa en:

Modicum fermentum totam massam corrumpit,¹⁴⁷

en lo cual se basó más tarde la necesidad de segregarse a personas excomulgadas, para que no infectaran las partes sanas del cuerpo.¹⁴⁸ Con respecto a quebrantar la ley, el mismo principio surge con toda la claridad deseable en la declaración de Santiago que dice

Quicumque ... offendat in uno, factus est omnium reus.¹⁴⁹

Esto significa que una sola violación de la ley hace al acusado culpable de haber dejado de lado *totam legem*.¹⁵⁰ No creo que se hubiera podido encontrar ningún prototipo mejor para el principio de totalidad que la Biblia.¹⁵¹

No obstante, a pesar de que el soberano medieval poseía (o pretendía tener) los plenos poderes monárquicos, para los fines prácticos una división del trabajo se convirtió en una necesidad obvia, porque el *gubernator* no podía tratar personalmente la miríada de tareas que le imponían las obligaciones de su cargo. De allí la designación de funcionarios en la forma descendente de gobierno.¹⁵² Este principio de una división del trabajo tampoco fue nuevamente un invento medieval sino que provenía muy claramente de la Biblia. La fuente principal de este principio parece haber sido la afirmación de Moisés:

147. 1 Cor. 5, 6; Gál. 5, 9; cfr. Mt. 13, 33.

148. Es sin duda interesante que Alejandro III quien entre otros papas dictaminó la exclusión de la persona excomulgada del *corpus*, la justificara refiriéndose al contagio de la lepra, precisamente el tema y las palabras del Lev. 13, 20, 25, 27. Cfr.: "Excommunicatio enim *ad modum leprae*, quae *totum corpus* corrumpit, *totum hominem contaminat* et deturpat", citado en P.G., p. 300, n. 1 y en *Die Machtstellung des Papstes im Mittelalter*, Graz-Wien-Köln 1960, p. 438, n. 157. Inocencio III fundamentó los procedimientos inquisitoriales en Gén. 18, 21 y Lc. 16, 1-4, cfr. su Reg., VIII 200, P.L., 215, 777 ss.

149. Sant. 2, 10.

150. *Ibid.*

151. Cfr. por ejemplo, la constante interpretación del papado de Mt. 16, 18-19 con su énfasis en el carácter de *totum* de los poderes petrinus.

152. Cfr. P.G.P., pp. 68 s., 134, 199, y P.G., pp. 433 ss., 445.

*Non valeo solus negotia vestra sustinere et pondus et jurgia,*¹⁵³

por lo cual declaró:

*Ponam eos [scil. viros sapientes] vobis principes ... et constitui eos principes.*¹⁵⁴

Y en las cartas paulinas este principio puede también ser visto como el principio de funciones o de cualificaciones funcionales:

*Quosdam posuit Dominus in ecclesia... apostolos... prophetas... doctores... gubernatores.*¹⁵⁵

En otras palabras, cada uno de ellos funciona de manera diferente y la característica terminología paulina de *legatione fungi*¹⁵⁶ o de *officio fungi*¹⁵⁷ se repite constantemente en los documentos medievales: realmente no hay más necesidad de recurrir al derecho romano para explicar la frecuencia de esta terminología. Además, el principio funcionalista con su operación era sólo apto para subrayar el principio de totalidad. Porque estas funciones asignadas a funcionarios específicos, no están para ser ejercidas para sus propios fines, sino para el fin del todo. Todo aquel que tenga sólo un conocimiento superficial de la doctrina medieval, si no de la práctica, habrá notado cuán basada estaba en la teleología de funciones, que debían ser ejercidas en pro del todo. Y ningún otro pasaje bíblico se prestaba tan fácilmente a una elaboración doctrinal como las frecuentes afirmaciones paulinas referidas a este mismo tema: pues como somos miembros de un solo cuerpo, no todos tienen la misma función,¹⁵⁸ o hay *diversidad de operaciones*, diferencias de *ministerios*,¹⁵⁹ aunque

153. Dt. 1, 12. ¿Es la referencia de los papas medievales al *pondus* sobre sus hombros otro término tomado de la Biblia? Cfr. P.G.P., pp. 37 s.

154. *Ibid.*, 13 y 15. Para una posterior derivación del principio de la división del trabajo de Núm. 11, 16, cfr. W. Ullmann en *Medieval Studies presented to A. Gwynn* [cit. en n. 98], p. 369, n. 41.

155. 1 Cor. 12, 28.

156. Cfr. 2 Cor. 5, 20; Ef. 6, 20; cfr. también 1 Mac. 20, 6; 2 Mac. 4, 11.

157. Cfr. también Éx. 31, 10; Dt. 20, 6; Rut 4, 16. Cfr. Dig., 43, 1, 55; 2, 1, 16; etc.

158. Rom. 12, 4.

159. 1 Cor. 12, 4 ss.

todos se llevan a cabo con la mira en el funcionamiento del *totum corpus*. No fue menos persuasivo san Pablo cuando introdujo la alegoría antropomórfica del pie, la mano, los ojos, etc., para mostrar la íntima conexión de las diferentes partes del cuerpo humano que no funcionan para sí mismas, sino para el bien de todo el cuerpo.¹⁶⁰ Sin embargo, el trabajo ordenado y sincronizado de todo el cuerpo suponía que estuviese dirigido por un principio supremo o, en el caso de la alegoría paulina, por la cabeza:

*Caput, ex quo totum per nexus et conjunctiones subministratum et constructum,*¹⁶¹

que se transforma en el órgano directivo o, en un lenguaje menos alegórico, la *auctoritas*. Aunque es muy verosímil que el papado haya tomado el concepto de *auctoritas* de la constitución romana, el Antiguo Testamento conocía de hecho la *auctoritas* que pertenecía al rey:

*Grandis auctoritatis es et bene regis regnum.*¹⁶²

Junto con el principio medieval de la división del trabajo iba el principio de capacitación o idoneidad: de acuerdo con la teoría descendente sólo podían ser designados (*ponere, constituere*, etc.) aquellos que eran capaces de desempeñarse en las funciones propias del cargo. Se proponía la Biblia como el modelo para este principio y una vez más san Pablo señaló el camino mencionando a los *idonei*.¹⁶³ Por supuesto, este principio de idoneidad tenía fuertes implicaciones teleológicas, y la interpretación del principio variaba tanto en el ámbito real como en el papal.

En varias ocasiones me he referido al concepto de cargo y al término bíblico *officio fungi*, es decir, funcionar según las obligaciones de un cargo (conferido por la divinidad). Lo importante no es sólo la gran influencia que ejerció esta concepción de funcionalismo, sino también las consecuencias que se sacaron del concepto de cargo. La Biblia misma no contiene ninguna tesis bien clara sobre el cargo (objetivo) y la persona (subjetiva), pero casi no puede haber dudas de que la idea de cargo

160. 1 Cor. 12, 4 ss; 11, 26, 27; Ef. 1, 23; 4, 10; etc. Cfr. también P.G., pp. 442-444.

161. Col. 2, 19.

162. 3 Re. 21, 7.

163. 2 Cor. 3, 6, y especialmente 2 Tim. 2, 2.

(*officium regis, sacerdotis, etc.*) transmitida por la Biblia dio un gran impulso a la separación medieval del cargo (objetivo) y la persona (subjetiva). Lleva a esa conclusión, además del concepto de cargo, también el concepto de obediencia, junto con el de ley.¹⁶⁴ Se imponía obediencia no tanto a la persona que dictaba la ley sino a la ley por él emitida. Creo que no sería demasiado osado afirmar que la doctrina medieval de obediencia incondicional a la *sententia* de la autoridad legítima fue, en última instancia, una influencia indirecta de la concepción bíblica del funcionalismo: Gregorio I declaró que tanto si el juicio fuese justo o injusto, se lo debía obedecer –y esto fue repetido una y otra vez hasta fines del siglo XI–¹⁶⁵ siempre que, estamos calificados para agregar, emanara de una autoridad o cargo legítimamente constituido. El punto esencial en todo esto es que la persona como tal no exige obediencia, sino su ley o juicio, porque proviene del cargo pertinente.

Estas consideraciones nos llevan a reflexiones conexas. Incluso la lectura más superficial de documentos y declaraciones oficiales del Medioevo habrá familiarizado al lector con la metáfora *anima-corpus* y con las consecuencias deducidas de ella. De todos modos, siempre se pasa por alto que esta metáfora no era de ninguna manera de cuño medieval: por el contrario, aquí –como en otras partes– los principios medievales simplemente se manifiestan como elaboraciones y aplicaciones prácticas de antiguos puntos de vista. En particular, hemos mostrado que la tesis metafórica medieval de *anima-corpus* tenía un modelo casi perfecto en la *Didaskalia* postapostólica.¹⁶⁶ Pero esta obra parece meramente aplicar de una manera muy concreta la yuxtaposición fundada en la Biblia de cuerpo y alma: carne y espíritu son contrapuestos y comparados con tanta frecuencia en la Biblia que es superfluo dar ejemplos específicos.¹⁶⁷

Ahora bien, esta antítesis tenía ciertamente un fuerte trasfondo teológico o dogmático que no nos interesa aquí, pero lo que sí nos interesa es que la idea subyacente a la metáfora se prestó fácilmente a una aplicación en la esfera de los principios de gobierno. Ésta no es la ocasión para profundizar en la transformación de una concepción teológica en una de gobierno, y debe ser suficiente afirmar que *anima* llegó a designar

164. *Cfr.* supra, notas 52 ss.

165. *Cfr.* las citas en P.G.P., p. 113, n. 1.

166. *Cfr.* P.G.P., p. 96.

167. *Cfr.* por ej., Tob. 4, 3; Sab. 1, 4 y 9, 15; 2 Mac. 7, 37; Mt. 10, 28; Sgo. 2, 26; Jn. 3, 6; Rom. 8 passim; etc.

la idea inmanente de ley, la pura *Rechtsidee* que, en su análisis final, lleva de nuevo a la creación de la ley y, con eso, al cargo de gobierno y su origen. Es lógico, sin embargo, que esta concepción de *anima* como la idea de ley que gobierna el *corpus* confiado al príncipe, haya sido de especial importancia para el papado.¹⁶⁸ Hay otra consideración sumamente próxima al *anima* como la *Rechtsidee* permanente, y una vez más esta consideración se refiere a la elaboración doctrinal de una idea establecida por la Biblia. La sempiternidad o inmortalidad o existencia trascendental del alma ha sido en todo tiempo un dogma más o menos establecido, basado en una doctrina tanto bíblica como helenística. Cuando el *anima*, vista desde un punto de vista político, no era sino la permanente idea del derecho y de la ley, la concepción medieval de la inmortalidad o sempiternidad de los cuerpos públicos (por ejemplo la *universitas*, la *ecclesia*, etc.), se torna más fácilmente comprensible. Porque era la ley la que mantenía unidas a las instituciones, y aunque los *corpora* individuales que componían el *totum corpus* desapareciesen y cambiasen, su ley, el *anima* misma del todo, por ser permanente, no muere, sino que vive una existencia separada y prescindente de los miembros individuales de la institución misma. Esta reflexión daría fuerza también a la idea de que la ley misma no era una invención humana, sino que le fue dada al hombre. Era vista como algo transpersonal y transhumano, porque todo lo personal y humano es perecedero. Dentro de estos límites menos directamente observables, tenemos una indudable infiltración de temas teológico-bíblicos en los fundamentos del pensamiento medieval sobre el derecho público.

Pero, por más excitante y fascinante que pueda ser continuar con estas reflexiones, no debo apartarme de la tarea más inmediata: hasta ahora he tratado de extraer algunos de los principios básicos de gobierno en la Edad Media, relacionándolos con temas, puntos de vista, o asertos bíblicos. Está claro para cualquiera que haya tratado de investigar en este terreno virgen, que lo aquí expuesto es necesariamente incompleto. Queda sólo por mencionar, al menos de pasada, unos pocos ejemplos

168. Para detalles *cfr.* P.G.P., pp. 95 ss. No carece ciertamente de algún interés señalar que Spinoza declaró en su *Tractatus politicus* (ed. en *Opera*, rec. J. van Vloten y P. N. Land, La Haya 1882, I, p. 363), cap. X, s. 9: "*Anima enim imperii jura sunt: his igitur servatis, servatur necessario imperium*" [Pues los derechos son el alma de la autoridad; salvaguardados aquellos, la autoridad necesariamente está a salvo].

específicos, algunos de los cuales han sido reconocidos en todo caso por medievalistas como fundamentados en la Biblia. No hace falta explicar prolijamente que el papado medieval era especialmente susceptible a una influencia bíblica. Una vez que el papado hubo establecido exitosamente su función como el custodio y guardián de la doctrina (el *primatus magisterii*) así como su primacía de jurisdicción, monopolizó a continuación ciertas expresiones bíblicas. Por eso, desde el momento en que el papado entró reflexivamente en la escena histórica, no sólo se comprendieron las vastas potencialidades de Mt. 16, 18 s., sino que también fueron descritas con un vigor rápidamente creciente, tanto en cuanto a su alcance y extensión como respecto de sus ingredientes esencialmente legales. Y al describir el pasaje crucial, se aprovechó la idea bíblica de totalidad, particularmente con respecto al alcance de la ley, para el programa de gobierno del papado y se la impulsó ininterrumpidamente hacia su máxima extensión posible. Un análisis de este punto no estaría completo si no se evaluase adecuadamente el automatismo legal de los poderes petrinus de atar y desatar. El *vices Christi* entregado a Pedro por Cristo se continuó en el papa, quien aparecería más tarde como el *vicarius Christi*, ejerciendo por consiguiente los mismos poderes que Cristo había tenido,¹⁶⁹ por lo tanto, también la monopolización por el papado de Mt. 28, 18, que es un paso lógicamente justificable una vez que el pasaje original de Mateo hubo sido interpretado en su sentido legal y jurídico. En pos de esta concepción monárquica, el papado tuvo a mano otros modelos bíblicos, siendo los más obvios la figura de Melquisedec y Jer. 1, 10 –“*Constitui te super gentes et regna*”– que fue después de todo una mera aplicación específica del principio teocrático mismo. En la búsqueda de su pretensión a la totalidad, el papado medieval se movió totalmente dentro de límites bíblicos, especialmente 1 Cor. 6, 3. Los esquemas de gobierno del papado se mantienen con la Biblia y caen con ella; si el papado interpretó la Biblia correctamente, no es una pregunta que incumba a un mero historiador. Uno de los ejemplos más antiguos de una aplicación papal de la Biblia –aunque sin reconocerlo– tuvo lugar

169. Para detalles *cfr.* W. Ullmann en *Journal of Theological Studies*, n.s., XI, 1960, pp. 25 ss. Aquí también (p. 40) el concepto papal de *plenitudo potestatis*, acuñado por León I y modelado sobre conceptos paulinos similares. *Cfr.* también Jn. 15, 16: “Non vos me elegistis, sed ego elegi vos et posui vos, ut...” Para Jn. 21, 15 ss., *cfr.* los modelos de Ez. 34, 23 y Miq. 5, 4; *cfr.* también Homero, *Iliada*, 2, 243; 5, 566; 16, 2; etc.

todavía en la propia época de san Jerónimo cuando Inocencio I estableció el principio de que las *causae majores* debían ser remitidas a la Iglesia romana, siendo el modelo bíblico Éx. 18, 22.¹⁷⁰

Pero todos estos temas parecen tan bien conocidos que basta solamente mencionarlos para darse cuenta de los grandes beneficios que sacó el papado del proceso de monopolización.¹⁷¹ Casi se pueden hacer las mismas observaciones con respecto a la transferencia de un reino de una nación a otra, o de una casa a otra, de un rey a otro. Ésta era una doctrina que el papado aplicó en la práctica, y de la que el Antiguo Testamento ofrecía numerosos modelos. Se presuponía evidentemente que el papa era el poseedor de aquellos poderes contenidos, según se decía, en su vicariato de Cristo. Por eso leemos que

170. E. Caspar, *op. cit.*, I, pp. 306 s. ha señalado esto y no podemos hacer mejor que citarlo: "Die tatsächliche, in staatlicher Gesetzgebung genau formulierte Begründung geistlicher Gerichtsbarkeit wurde verdrängt durch eine biblische Begründung... was als päpstliches Recht beansprucht wurde, durfte nicht auf "irgendwelchen neuen Präzepten, die anbefohlen wurden" beruhen. Es lag im inneren Wesen der Doktrin begründet, dass sie vom historisch Bedingten der Entwicklung immer und überall zu einem im Urgrunde biblischer Überlieferung verankerten Unbedingten des Seins und durch göttliche Satzung Seinsollens hinstrebte. Im vorliegenden Falle sieht man eine historische Wirklichkeit –die kaiserliche Privilegierung– bereits nach kaum einem Menschenalter von der päpstlichen Doktrin gemeistert" [La auténtica argumentación, exactamente formulada en la legislación estatal, de la jurisdicción espiritual, fue suplantada por una argumentación bíblica... Lo que se reivindicaba como derecho papal no debía basarse en "ninguna clase de nuevos preceptos prescritos". La esencia íntima de la doctrina tenía en su fundamento el tender siempre y en todas partes a partir de lo condicionado históricamente de la evolución a lo no condicionado –fundado en el trasfondo de la tradición bíblica– del ser, y del deber ser por disposición divina. En el caso presente vemos que la doctrina papal, apenas después de una generación, domina una realidad histórica: la posición de privilegio imperial].

171. Este desarrollo del proceso papal de monopolización –el término fue acuñado por E. Kantorowicz en *Harvard Theol. Review*, XLV, 1952, p. 271– requeriría un estudio especial. La mayoría de las afirmaciones paulinas fueron monopolizadas por el papado. Para un ejemplo no reconocido hasta ahora *cfr.* 1 Cor. 2, 16: "Nos habemus sensum Christi", y su monopolización por Gregorio II, *cfr.* P.G., p. 46; *cfr.* también W. Ullmann en *Studi Gregoriani*, VI, 1959, p. 253, n. 89.

*Regnum a gente in gentem transfertur propter injustitias et injurias et diversos dolos,*¹⁷²

o

*Ipsa transfert regna et constituunt [regna].*¹⁷³

La tesis medieval de una *translatio imperii* tenía muy obvias raíces bíblicas. Muy próximo a esta teoría papal está el concepto político papal, también fundado en la Biblia, de *regnum auferre*, es decir, el papa que privaba al rey de su derecho a gobernar.¹⁷⁴ Otro ejemplo concreto de la adopción por el papado de terminología bíblica y de su idea subyacente fue el concepto de un *negotium regni*. Nuevamente no hay necesidad de señalar ninguno de los numerosos ejemplos donde el papado emplea ese término.¹⁷⁵ La jurisdicción del papado en asuntos de un reino —en los *negotia regni*—, se había tornado en efecto un interés directo para los papas mismos, por razones que ya no deberían estar en disputa. El modelo estaba fácilmente al alcance de la mano.¹⁷⁶

Se podrían demostrar muchas más infiltraciones bíblicas en el cuerpo de principios políticos medievales, pero creo que ya he agotado la paciencia de este auditorio en un grado verdaderamente insostenible. No me gustaría empero finalizar, sin al menos mencionar la infiltración de temas litúrgico-simbólico-bíblicos y de gestos concretos en el simbolismo medieval, que fue la manifestación externa de los principios de gobierno. Como habrá en esta ocasión un análisis de gran envergadura de estos temas, me siento dispensado de un examen en detalle y puedo limitarme a enumerar solamente ejemplos tales como la raíz bíblica de la diadema,¹⁷⁷ la corona de oro impuesta sobre la

172. Eclo. 10, 8. Cfr. también Est. 16, 14: "ut regnum Persarum transferret in Macedonas"; además 3 Re. 2, 15: "Translatum est regnum". También 1 Re. 3, 10: "Transferatur regnum de domo Saul" (cfr. también 1 Par. 12, 23) o 1 Par. 10, 14: "Transtulit regnum eius ad David".

173. Dan. 2, 21.

174. Cfr. 3 Re. 11, 13, también 34 y 35. Cfr. asimismo Núm. 24, 7 y Jos. 23, 9.

175. Cfr. P.G., p. 349 n. 1.

176. *Negotia regni*: 1 Mac. 6, 56; 10, 37; 2 Mac. 4, 21; 10, 11; *Negotia regia*: 1 Mac. 3, 32; etc.

177. Est. 1, 11 (reina); 1 Mac. 11, 13 (rey).

mitra,¹⁷⁸ el trono, es decir, el *solium*,¹⁷⁹ el cetro,¹⁸⁰ el beso de los pies,¹⁸¹ el anillo en sí mismo,¹⁸² así como en relación con el cordón y el báculo,¹⁸³ la vara (*virga*),¹⁸⁴ y similares. Es sin duda de algún interés señalar que en una época tan temprana como la de san Ambrosio, el anillo, el cordón y la vara eran designados como el signo cumulativo del verdadero poder real así como de la *regiae libertatis insigne*.¹⁸⁵

Al aproximarme al final de mi exposición, sólo me queda hacer una u otra observación general. Deliberadamente me he concentrado más bien en el aspecto formal esquemático, porque ofrece mejores oportunidades para acercarse a un problema diversificado y multifacético. Los pocos ejemplos que me he permitido presentar delante de este foro, deberían haber dejado en claro que la forma de gobierno practicada en forma dominante en la Edad Media, es decir, la forma descendente, tenía profundas raíces en la Biblia más bien que en la constitución romana del Imperio romano tardío.¹⁸⁶ Esta influencia decisiva, indudable e incontrovertible de la Biblia comienza con su traducción por san Jerónimo: recíprocamente, no fue la Biblia como tal en su original hebreo o griego, sino en su aspecto latino la que ejerció esta influencia plasmadora. Una vez afirmado esto, las consecuencias parecen claras: el latín de san Jerónimo dio a la Biblia su peculiar contenido romano, porque tradujo con un instrumento admitidamente inadecuado un texto originalmente concebido en un contexto completamente diferente. Fue Roma la que dio a la Biblia su forma de Vulgata; no fue Jerusalén, ni el judaísmo, ni la

178. Eclo. 45, 14: un simbolismo practicado en virtualmente todas las coronaciones medievales.

179. Dt. 17, 18; 2 Re. 3, 10: "*thronus David super Israel*"; Est. 3, 1: "*solium eius super omnes principes*"; etc.

180. Est. 15, 14-15.

181. *Ibid.*, 13, 13.

182. *Ibid.*, 3, 10; 8, 2.

183. *Annulus, arnilla, baculus* en Gén. 38, 18; cfr, también Éx. 35, 22; en conexión con la corona: 1 Mac. 6, 14-15.

184. S. 22, 4; Is. 10, 5; Jer. 48, 17.

185. San Ambrosio, *Expos. Evang. sec. Lucam*, III. 20, cfr. B. Fischer, *Vetus Latina*. Freiburg, 1940, I. p. 398, ad Gén. 38, 18.

186. Tengo plena conciencia de que el Antiguo Testamento proporcionó un número de ejemplos que podrían ser utilizados para la teoría opuesta (la ascendente), pero para no sobrecargar una contribución ya larga, pensé que era conveniente dejar ese punto para otra ocasión.

cristiandad helenística los que transmitieron la Biblia a la Edad Media. El punto de cierta significación que aquí surge es que aunque la índole, el lenguaje y la orientación de la Biblia no llegaron a mostrar afinidad, por lo menos no mostraron ninguna diferencia substancial con las teorías de gobierno ejercidas en el Imperio romano tardío. Esta faceta explica que el papado primero y luego otros gobiernos recurrieran fácilmente a los modelos reales romanos, que perfectamente hubieran parecido corroborar y confirmar la Biblia misma. Uno casi estaría tentado de hablar –dentro de los límites de la presente investigación– de una divinización del derecho romano y de la constitución romana.¹⁸⁷ Pasa muy fácilmente inadvertido que en una sociedad cristocéntrica y teocéntrica no podía haber otro modelo que proveyera la misma firmeza, la misma inmutabilidad y la misma permanencia como lo hizo la Biblia: y su idioma era el latín. *In principio erat verbum*. Debe quedar claro para cualquiera que haya intentado comprender la función y la finalidad del gobierno en la Edad Media que la Biblia sirvió, precisamente en asuntos de gobierno y dentro del contexto teocéntrico, como un instrumento con el que se podía dominar la realidad. Lo que era correcto, lo que era legal, o viceversa, no se podía determinar recurriendo a lo históricamente condicionado, sino únicamente al *verbum Dei* engarzado en la Biblia latina. En verdad, *verbum caro factum est* tiene particular aplicación en este contexto.

Reconocer esta característica plantea grandes y prometedoras tareas al saber histórico. En esta ocasión no podía hacer más que indicar por medio de unos pocos ejemplos e ilustraciones, cómo la Vulgata puede ser considerada una fuente cabecera del sistema de gobierno prevaliente en la Edad Media. Una penetración más amplia en este campo de estudio inexplicablemente descuidado, no sólo tendrá que descubrir el significado exacto de los términos utilizados en la Vulgata, sino también investigar el verdadero contexto en que términos pertenecientes a la esfera de la ciencia del gobierno fueron utilizados en la Vulgata y qué uso –¿o abuso?– se hizo de ellos en la Edad Media. A partir de esta tarea urgente hay que investigar la exactitud del uso real, y en forma muy tentativa se puede sugerir que hubo algunas discrepancias perceptibles entre el principio de gobierno supuestamente fundado en la Biblia y la Biblia original, no adulterada por la infusión del elemento latino. Además, un examen detallado también deberá resaltar aquellos puntos que

187. Para la opinión moderna de que la Biblia tiene primariamente validez jurídica, cfr. Pío XII en *Acta Apostolicae Sedis*, XXXV, 1943, pp. 309 s.

monárquicos papales no fueron de hecho –y no sólo en teoría– preparados *ad hoc* o armados precipitadamente, sino que se presentaban como la respuesta madura y deliberada de la cancillería imperial. Tal como estaba, puesto a prueba por un oponente extremadamente bien equipado, ¿cómo hizo Federico para contraatacar? Sus argumentos bien pueden ser tomados como la meditada respuesta por parte de toda la ideología de los Hohenstaufen.

Más aun, ningún otro rey o emperador antes que él había tenido una “experiencia” tan larga con la curia papal y su estructura ideológica como la tuvo Federico: en su juventud fue, por así decirlo, amamantado en el regazo de Inocencio III, a quien debía muchos de sus propios razonamientos; se había embebido de la propia atmósfera de la ideología papal y había actuado con su mismo espíritu, como mostró su legislación más temprana; se había enfrentado a Gregorio IX en el primer duelo en 1227, y había obtenido una experiencia invaluable a través de las largas negociaciones y vicisitudes de los años treinta. No es una exageración decir que difícilmente hubo algún otro soberano en la Europa medieval que, en virtud de su muy largo reinado, pudiera haber acumulado una experiencia tan vasta, una comprensión tan plena y un conocimiento tan íntimo de las formas de pensar de su oponente como lo hizo Federico. Está claro, por lo tanto, que esta ventaja es de un valor inestimable en una contienda basada casi exclusivamente sobre el punto de vista ideológico. Cuando ahora tomamos en cuenta que el papado de los tiempos de Federico no produjo ningún elemento nuevo, no introdujo novedades, y se movió completamente dentro los límites de su propio –y antiguo– programa, bien podemos tener derecho a esperar una igualmente madura y meditada réplica por parte de su oponente.

Hay una consideración adicional aplicable sólo a Federico. Aunque sería difícil negar que sus predecesores, especialmente su abuelo –como también los Salios–, tuvieron hábiles asesores, Federico pudo convocar toda una camada de consejeros y expertos de primera clase, precisamente en este campo ideológico. Ellos también, al igual que él, habían sido testigos y actores por un tiempo considerable; ellos eran los atentos, receptivos y perspicaces estudiosos de las leyes que produjeron esa mezcla de estadista diplomático y experto jurista, y gozaban de la confianza de su señor en un nivel inigualable. Ellos fueron, en una palabra, los consejeros más experimentados, mejor preparados y más capaces, que bien podían ser la envidia de cualquier gobernante en el siglo XIII, o sobre ese tema en cualquier otro siglo: ¿qué corte europea tuvo una galaxia semejante de talento a su disposición? Afables, dóciles, versátiles,

maestros perfectos de la palabra escrita y hablada, flexibles y rápidos para captar alguna grieta en el argumento del oponente, en resumen, hombres capaces en los que Federico fue afortunado al confiar, hombres que casi habían nacido para la posición que ocuparon.

Además, si bien independientemente de las condiciones específicas prevalecientes en la corte de Federico, la actitud en las otras cortes europeas no era de ninguna manera de servilismo hacia la corte o la causa papal. Si en algún momento hubo una atmósfera que *prima facie* estaba inclinada a favorecer la causa del emperador, fue entonces. Los avances prácticos que el papado de Inocencio había hecho a principios del siglo, no hicieron apreciar de ningún modo el programa hierocrático papal a aquellos todavía involucrados en el tema, y esto totalmente aparte del —uno estaría casi tentado de decir— antagonismo natural del episcopado hacia el papado. El terreno, sin duda, estaba fértil para aceptar los argumentos imperiales: como el propio Federico lo señaló en más de una oportunidad, su causa era la causa de todos los soberanos seculares. La receptividad del terreno para el “razonamiento secular” debe ser tomada en cuenta, si se quiere valorar el *Zeitgeist* y evaluar la fuerza y la eficacia de los argumentos de Federico.

En suma, entonces, el escenario no era de ninguna manera desfavorable para el emperador Hohenstaufen en los años decisivos de 1239-1240 y 1245. En consecuencia, la pregunta es: ¿cómo se manejó, de hecho, equipado como estaba, asesorado como estaba, y estando favorecida su causa por lo propicio del momento, frente al destructor ataque lanzado por el papado contra él? Que el papado se basó sobre su tradicional aplicación de la *plenitudo potestatis* con todas sus concomitantes consecuencias; que actuó dentro de la estructura de su status monárquico hierocráticamente concebido; que los papas invocaron los omnicomprendidos poderes de atar y desatar como la base legal para sus sentencias concebidas jurídicamente; y que, sobre todo, la posición imperial misma —fruto ideológico de la mente papal— ofrecía al papado un fácil blanco, todo esto es tan conocido que no necesita ningún comentario. Como el papado obró de acuerdo a estas premisas, uno espera razonablemente que la respuesta de Federico se concentrara en ellas: es inútil atacar a un oponente sobre sus flancos, o en su periferia; un ataque meritorio debe estar dirigido contra el núcleo, contra la sustancia, es decir, de acuerdo a las premisas mismas. Porque si son correctas, sus consecuencias también deben serlo. Por lo tanto, el único camino que prometía una esperanza de éxito era demoler las bases sobre las que funcionaba el papado. Y éstas no eran, como ya señalé, de ninguna manera nuevas:

Sin embargo, una lectura cuidadosa de los manifiestos, encíclicas, protestas, etc. de Federico en esos años decisivos de 1239-1245, produce algunos resultados extraños. En primer lugar, revelan una escasez muy real de razones y argumentos ideológicos. A pesar de estar hábilmente concebidos y planeados, y aunque estaban muy preparados para causar efectos propagandísticos, contienen, en comparación con su abundancia en detalles fácticos, extraordinariamente poco que pudiera ser catalogado como ideológico o fundamental en su concepción. Y lo que se encuentra está casi oculto en medio de un tumulto de vituperaciones y acusaciones. En segundo lugar, al tratar la esencia de la posición papal, no hacen una exposición argumentativa –y por cierto esto era necesario si se debía atacar en forma decisiva la esencia básica del punto de vista papal– sino que se contentan con meras afirmaciones, sin intentar profundizarlas o reforzarlas con algún material, fácilmente obtenible. No obstante, aun en su exigüidad, los argumentos de Federico nos permiten echar un vistazo a sus concepciones, por poco constructivas que puedan ser consideradas, o por poco novedosas que fueran. Y esto me parece el rasgo más significativo de la posición de Federico, a saber, que el ataque papal no provocó una respuesta dentro de los límites del programa papal mismo, en otras palabras, no atacó el tema hierocrático en sus propias bases, aunque el bando antipapal tenía, por un lado, al menos dos siglos en los cuales una réplica efectiva podía haber sido formulada y, por otro lado, tenía específicamente en Federico II y en sus consejeros la mejor garantía de un ataque enérgico efectivo. Cuando incluso bajo esos presupuestos, en esas abrumadoras situaciones en las que Federico debía encontrarse, no se pudo lanzar ningún contraataque que valiera la pena, parece en verdad legítimo preguntarse: ¿existía, a mediados del siglo XIII, una posibilidad de asestar ese golpe enérgico? Podemos posponer la respuesta a esta pregunta crucial –la que me parece la faceta realmente significativa de este *Letzter Waffengang* [último duelo] entre el papado y la casa de Suabia– hasta que hayamos examinado algunas de las más pertinentes declaraciones hechas por Federico II.

II

Dos líneas de argumentación se pueden detectar en las protestas públicas de Federico, y ambas convergieron en el mismo cauce. La primera línea de ataque consiste en la exposición que hace Federico de la depravación moral de los papas: prevaricación, ingratitude por los servicios que él les había prestado, corrupción e intrigas; incitación al perjurio, engaño

y fraude, aliarse con herejes, sembrar la discordia y la guerra civil, etc. Esta baja moral por parte de los papas los inhabilita para ocupar el puesto que ocupan: son, por lo tanto, incompetentes para actuar como papas¹ y no pueden alegar que sus juicios son juicios de un *judex competens* o de un *judex justus*. ¿Cómo podía ser justo un juez que

*per inhumanitatis opera non solum a divinitate sepossitus, set humanitate discretus... et non prout sancti per fidem regna vicerunt, set perfidiam et perjuriam predicans universis?*²

[por sus obras de inhumanidad, no sólo fue separado por la divinidad, sino también apartado de la humanidad... y no como los santos que conquistaron los reinos por medio de la fe, sino mostrando a todos perfidia y perjurios].

De allí que los papas hayan perdido el derecho a emitir órdenes y a exigir respeto para sus veredictos. Es el defecto personal de los papas –visto en un nivel completamente moral– el que les impide exigir obediencia. Por ello, Federico está ansioso por subrayar su adhesión a la fe ortodoxa y por afirmar su más pleno respeto por el cargo papal como tal. Él distingue, por consiguiente, entre el cargo papal y el papa como individuo:

Illud habere preterea Christi vicarium et successorem Petri ac dispensatorem animarum fidelium indigne fatemur non ob dignitatis injuriam, sed ob persone defectum,

[Además, confesamos que él es en forma indigna vicario de Cristo y sucesor de Pedro, y administrador de las almas de los fieles, no por deshonora en la dignidad, sino por defecto de la persona]

1. Sobre esta conclusión estaba basada la apelación de Federico a los cardenales para un concilio general. *Cfr. M.G.H. Const.*, II, 290, n. 214.

2. *Ibíd.*, p. 292. *Cfr.* p. 296: "Per talem, quem merito judicem non habemus, nullam posse fieri reputamus injuriam, utpote cum se prius inimicum capitalem quam judicem nostrum et opere fuerit professus et verbo, rebelles nostros et hostes imperii publice confovendo" [Consideramos que no puede haber ninguna injuria por semejante (persona), a quien merecidamente no tenemos por juez, en cuanto se ha declarado, tanto por obra como por palabra, más bien enemigo capital que juez de nosotros, animando públicamente a nuestros rebeldes y a los enemigos del imperio].

prima facie no tienen nada que ver con la tesis descendente, o que incluso pueden ser opuestos a ella. Otro campo de investigación será el análisis de aquellas partes de la Biblia que atrajeron a los gobiernos medievales en mayor medida que otras, y a partir de allí preguntar por qué hubo un especial interés en ciertos libros de la Biblia a expensas de otros. ¿Cuánto se utilizó la alegoría en la Biblia, cuánto lo puramente conceptual, cuánto lo fáctico? La semántica sin lugar a dudas jugará un papel importante en estas investigaciones, pero la semántica por sí sola no puede resolver todos los problemas a los que nos enfrenta esta fuente del pensamiento político. Se deberá prestar especial atención a las apropiaciones y alusiones literarias, en especial en los códigos legales, en la literatura legal, y en los formularios legales del período más temprano, que fueron tan ampliamente los incubadores y transmisores al período posterior de un pensamiento más o menos incontaminado. De aquí en más quedan abiertos problemas adicionales, en parte geográfica, en parte cronológica y en parte temáticamente: ¿En qué partes de Europa occidental, en qué períodos, en qué temas se puede ver en funciones la influencia de la Biblia sobre principios de gobierno? ¿Cómo estaban equipados aquellos que intentaron transformar temas bíblicos en teorías de gobierno? ¿Qué papel cumplió Casiodoro en este proceso? ¿Qué puntos de la ciencia gubernamental fueron más susceptibles, y cuáles menos? ¿Qué papel jugó la Vulgata y su romanismo en la separación de las Iglesias orientales, y en qué medida se pueden atribuir sus diferentes puntos de vista sobre una cantidad de principios de gobierno a los idiomas diferentes (es decir, no latinos)? ¿Por qué en los países escandinavos es posible encontrar mucho menos de aquellos principios de gobierno con los que otros países occidentales estaban completamente familiarizados? Todo un racimo de preguntas se presenta a la mente investigadora, y no puede haber duda legítima alguna de que las respuestas a esas preguntas contribuirán sustancialmente a un mejor entendimiento y a una explicación más satisfactoria de la Edad Media. *Zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag* [Un nuevo día atrae hacia nuevas riberas].

Algunas reflexiones sobre la oposición de Federico II al papado*

I

La presente ocasión puede ser quizás una buena oportunidad para preguntarnos hasta qué punto las acusaciones de Federico II contra el papado de su época estaban justificadas en motivos ideológicos generales. Es decir, las razones de Federico para no aceptar los veredictos papales, ¿atacaron la posición esencial del papa? En otras palabras, los argumentos esgrimidos por él ¿fueron aptos para dar el pretendido golpe decisivo contra la posición ideológica del papado? Sus argumentos ¿atacaban la doctrina papal en su propio terreno? Hacer estas preguntas parece ser algo de suma importancia puesto que el conflicto entre él y el papado tuvo lugar virtualmente al final de una larga lista de batallas notables entre los dos contendientes. El papado bajo Gregorio IX e Inocencio IV no produjo argumentos nuevos; no se expresaron opiniones originales o desconocidas hasta entonces; aunque los argumentos fueron presentados con la mayor fuerza y estaban formulados más incisivamente, la línea ideológica del papado se mantuvo completamente dentro de la estructura que la tradición había delimitado. Es justificado suponer que los argumentos de Federico contra el ejercicio de los auténticos poderes

* "Some reflections on the opposition of Frederik II to the Papacy", en Ullmann, W., *Scholarship and Politics in the Middle Ages*, Collected studies, Variorum Reprints, Londres, 1978, pp. 3-26. (Traducción: Giselle Gorbarán y Martín D'Alessandro. Revisión y traducción del latín y alemán: Gustavo D. Corbi.)

e inmediatamente después declara:

Deffectum et prevaricationem ipsius in illo dolemus... itaque non miretur universalis ecclesia nec populus Christianus, si nos tales sententias iudicis non veremur, non in contemptu *papalis officii* vel apostolice dignitatis, cui omnes orthodoxe fidei professores et nos specialius ceteris subesse fatemur, sed *persone prevaricationem* arguimus, qui se solio tanti regiminis monstravit indignum.³

[Lamentamos en él su defecto y prevaricación... en consecuencia no se admiren la Iglesia universal y el pueblo cristiano si nosotros no respetamos tales sentencias del juez, no por desprecio *del cargo papal* o de la dignidad apostólica a la cual todos los que profesan la fe ortodoxa, y nosotros más especialmente que los demás, confesamos estar sometidos, sino porque probamos *la prevaricación de la persona*, que se ha mostrado indigna del trono de un gobierno tan excelso].

Esta línea de argumentación es tan característica de la protesta de 1239 como del manifiesto del 16 de marzo de 1240. Aquí también el punto principal, entre una gran cantidad de detalles fácticos, es la depravación moral de Gregorio IX. Después de declarar que

Nos autem, quia processum huiusmodi temeritate plenum et iustitia vacuum habebamus, ad confratres suos litteras et legatos transmisimus generale petentes convocari concilium, in quo iudicis corrupti nequitiam ac imperii nostri iustitiam et innocentiam nostram argumentis arguere luce clarioribus spondebamus,

[Pero nosotros, porque considerábamos a este proceso lleno de temeridad y vacío de justicia enviamos a sus hermanos y legados cartas que pedían la convocatoria a un concilio general en el cual prometíamos demostrar con argumentos más claros que la luz la relajación de un juez corrupto y la justicia de nuestro imperio y nuestra inocencia]

exclama:

3. *Ibid.*, p. 297, líneas 22 ss.

Attendite igitur et videte, si sunt ista facta papalia, si sunt hec opera sanctitatis, mundum exponere, nostram conculcare justitiam et secundum Mediolanensium faciem judicare!⁴

[¡Considerad, por lo tanto, y observad si estos hechos son papales, si éstas son obras de la santidad: abandonar el mundo a la deriva, conculcar nuestra justicia y juzgar según la apariencia de los milaneses!].

El contenido de este ataque fue, por lo tanto, la indignidad personal de Gregorio IX, un defecto que le quita valor legítimo a sus acciones gubernamentales.

Sin embargo, mientras que el modo de argumentación en 1239-1240 se limitaba a la inhabilidad personal de Gregorio IX, en 1245 somos testigos de un cambio notable de la fundamentación de Federico. En verdad, la faramalla de quejas sobre la depravación del papado todavía se oyen,⁵ pero ocupan una posición bastante subordinada. Lo que ocupa ahora el primer plano es la focalización en el cargo papal. Esta segunda línea de ataque culmina en la afirmación de que el papado había transgredido las funciones propias del cargo papal, habiendo por consiguiente actuado *ultra vires* [más allá de su poder]. Él declara que estaría preparado para aceptar los veredictos papales, si el vicario de Cristo hubiese actuado como *vices Christi* [en lugar de Cristo] e imitado el ejemplo de su predecesor San Pedro.⁶ Pero, ¿qué eran los *vices Christi*? Federico da una respuesta perfectamente clara: consisten en la *potestas in spiritualibus plenaria* [poder pleno en lo espiritual] de modo que, incluso si el papa fuese un pecador, sus sentencias dentro de

4. *Ibíd.*, p. 310.

5. *Cfr.*, por ejemplo, el manifiesto de fines de 1245, en el que esta queja ya está extendida a todos los clérigos: "Porro qui clerici nunc censentur, patrum elemosinis impinguat filios opprimunt ipsique nostrorum filii subditorum patrie conditionis obliti nec imperatorem nec regem aliqua veneratione dignantur, quociens in patres apostolicos ordinantur" (E. Winkelmann, *Acta Imperii inedita*, Innsbruck, 1885, II, 50 n. 46) [Además, los que ahora son considerados clérigos, engrasados con las limosnas de los padres, oprimen a los hijos y los propios hijos de nuestros súbditos olvidados de la condición paterna no se dignan dar alguna reverencia ni al rey ni al emperador, cada vez que son ordenados padres apostólicos].

6. *M.G.H., Const.* II, 362, n. 262, líneas 7 ss.: "Si denique Christi vicarius Christi vices impleverit et si predecessoris Petri successor eiusdem imitetur exemplum..." [Finalmente, si el vicario de Cristo hubiese cumplido el papel de Cristo y si el sucesor del predecesor Pedro imitase su ejemplo...].

los límites de sus funciones competentes producen efectos automáticos en la tierra y en el cielo, pero ni la ley divina ni la humana sugieren, ni siquiera en lo más mínimo, que el papa pueda quitar imperios o pueda dictar sentencias *temporaliter*. En otras palabras, la queja de Federico es que el papa ha asumido la *potestas in temporalibus* [poder en las cosas temporales] y para esa usurpación no se puede encontrar justificativo en ningún lado. Citemos este significativo pasaje:

Nam etsi nos nostre catholice fidei debito suggerente manifestissime fateamur, collatam a Domino sacrosancte Romane sedis antistiti plenariam potestatem in spiritualibus, quantumcumque quod absit sit ipse peccator, ut quod in terra ligaverit sit ligatum in celis, et quod solverit sit solutum, nusquam tamen legitur divina sibi vel humana lege concessum, quod transferre pro libito possit imperia aut de puniendis temporaliter in privatione regnorum regibus aut terre principibus judicare.⁷

[Pues, aunque nosotros confesemos en la forma más manifiesta, como lo exige nuestra fe católica, que el Señor otorgó al obispo de la sacrosanta sede romana plena potestad en las cosas espirituales, por más pecador –¡Dios no lo quiera!– que él sea, de modo que lo que haya atado en la tierra quede atado en el cielo y desatado lo que haya desatado, sin embargo, en ninguna parte se lee que se le haya concedido por ley divina o humana el poder a su arbitrio transferir los imperios, o castigar a los reyes temporales privándolos de sus reinos, o juzgar a los príncipes terrenales.]

Sobre este presupuesto, la pretensión papal no podía tener ninguna validez para privarlo de su cargo de emperador. Por supuesto, la “consagración” imperial pertenece por derecho al papa, pero esto no implica

7. *Ibid.*, líneas 11 ss. *Cfr.*, además, p. 365, líneas 12 ss.: “Spirituales autem penas per sacerdotales nobis penitentias indicendas, tam pro contemptu clavium quam pro aliis transgressionis humane peccatis, nedum a summo pontifice, quem in spiritualibus patrem nostrum et dominum profiteamur, si tamen ipse nos filium debita ratione cognoscat, sed per quemlibet sacerdotem reverenter accipimus et devote servamus” [Pero aceptamos con reverencia y observamos con devoción las penas espirituales que se nos inflijan por medio de penitencias sacerdotales, tanto por el desprecio [del poder] de las llaves como por otros pecados de transgresión humana, no sólo por parte del sumo pontífice, a quien confesamos como nuestro padre y señor en las cosas espirituales, si él sin embargo nos reconociese con justa razón como hijo, sino por parte de cualquier sacerdote].

el derecho posterior de deponer al emperador.⁸ Aun más, incluso si suponemos, sin admitirlo, que el papa tenga ese derecho, no puede ser que proceda, dentro de los límites de la *plenitudo potestatis*, “nullo prorsus ordine juris” [sin tener absolutamente en cuenta el orden jurídico] contra aquéllos “quos asserit sue jurisdictioni subjectos” [de los que afirma que están sujetos a su jurisdicción].

Ahora bien, cualquiera familiarizado con los razonamientos y las doctrinas papales verá de inmediato que estas objeciones y argumentos de Federico eran endebles, tan endebles de hecho que no sólo no pudieron producir ninguno de los efectos propagandísticos deseados, sino que tampoco tocaron la esencia de la ideología papal. Porque, para comenzar con la primera línea de ataque, la depravación moral de un papa no fue considerada, en ninguna época del cuidadoso pensamiento papal, como que afectase la función papal o privase de validez a sus actos. En realidad, esa objeción había sido implícitamente anticipada ya mucho tiempo antes por León I quien, al designar al papa como el *indignus heres* de Pedro, hizo con toda la claridad posible esa misma distinción entre el cargo y la persona del ocupante del cargo, en la que Federico basó su línea estratégica de ataque en 1239-1240. De acuerdo con la –por entonces indudable– opinión tradicional, los méritos o deméritos personales del papa no contaban para nada: sus actos gubernamentales eran tan legítimos como válidos, así hubiesen sido dictados por un santo o por un villano. La historia del papado medieval confirmaría de hecho que esta distinción leonina siempre fue eficaz: lo atestiguan Juan XII en el siglo X o los papas de mediados del siglo XI.⁹ Esta opinión también fue

8. *Ibid.*, p. 362, líneas 17 ss.: “Nam licet ad eum de jure et more majorum consecratio nostra pertineat, non magis ad ipsum privatio seu remocio pertinet quam ad quoslibet regnorum prelatos, qui reges suos, prout assolet, consecrant et inungunt” [Pues aunque a él por derecho y por costumbre de nuestros mayores le corresponda nuestra consagración, sin embargo no le corresponde la privación o remoción más que a cualquiera de los prelatos de los reinos, que consagran y ungen, como es costumbre, a sus reyes].

9. Había que dar uno o dos ejemplos, y deliberadamente los he elegido del siglo XI. *Cfr.*, por ejemplo, León IX escribiendo al patriarca de Constantinopla (P.L., CXLIII, 766, cap. 35): “Profecto sumus qualis Petrus, et non sumus qualis Petrus, quia *idem sumus officio*, et non *idem merito*... Ac si *meritum Petri non habentes, officium autem Petri exsequentes, officio nostro debitos reposcimus honores*... ita quod male vivimus, nostrum est. Quod vero bona dicimus, *cathedrae*, cuius occasione *necesse habemus recta predicare*... *non propter nos* in loco Petri

expresada de manera perfectamente clara –y luego se convirtió en ley– por Humberto, quien declaró que sólo por herejía podía ser juzgado el papa, pero no por otro crimen.¹⁰ Y en la literatura canónica de los siglos XII y XIII hay profusión de discusiones concernientes a las fallas individuales, personales del papa, por un lado, y a su no obligación de rendir cuentas, por el otro. Esta distinción entre el cargo y la persona pertenecía al *eiserner Bestand* [intangibles inventario] del razonamiento papal.

Por lo tanto, al enfatizar la distinción entre el cargo y la persona, Federico usó de hecho uno de los argumentos papales más apreciados y adoptó la misma forma de argumentación papal. El papa hereda el *cargo* petrino –y no la santidad personal o los méritos personales de san Pedro–, y las acciones ejecutadas dentro de los límites de su cargo son, conceptualmente, las acciones de Pedro, a quien personalmente le fueron

despiciat, quia ex cathedra eius, cui auctore Deo, *qualescumque* praesidemus, debita sibi jura nostrum officium reclamant”. [Ciertamente, somos como Pedro y no somos como Pedro, porque *somos iguales por el cargo* y no somos iguales en mérito... Y si no tenemos el mérito de Pedro, pero ejercemos el cargo de Pedro, exigimos los honores debidos a nuestro cargo... de modo que lo que vivimos mal es propio nuestro. Pero lo que decimos de bueno es propio de la *cátedra*, por la cual es necesario que prediquemos lo correcto... Que no se nos menosprecie a causa de nosotros en el lugar de Pedro, porque en razón de su *cátedra*, cuyo autor es Dios, *de cualquier modo* que presidamos, nuestro cargo reclama los derechos a él debidos]. (El término *qualescumque* que señala los deméritos personales del ocupante individual del cargo ya había sido usado por Gelasio I, en su *Ep.* 26 cap. 11, en A. Thiel, *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae*, Braunschweig, 1862, p. 407 (= *Avellana*, *Ep.* 95, cap. 58, in C. S. E. L., XXXV, 390): “*Qualescumque pontifices, etsi errore humanitus accedente...*” [Los pontífices, de cualquier clase que sean, por más que, conforme a la naturaleza humana, sobrevenga un error...]). San Pedro Damiano dice en su *Liber gratissimus* (*M.G.H., Lib. de lite*, I, 31, líneas 9ss.): “*Licet persona prorsus indigna inveniatur, officium tamen, quod utique bonum est, competens aliquando gratia concedatur*”. [Aunque la *persona* sea totalmente *indigna*, sin embargo, concédase por gracia el cargo que le corresponde, que por cierto es bueno]. De hecho, León IX había estigmatizado con claridad inequívoca a algunos de sus predecesores inmediatos en el cargo, asemejándolos a “*mercenariis et non pastoribus, a quibus sua, non quae sunt Jesu Christi quaerentibus, devastata [Romana ecclesia] jacebat miserabiliter hactenus*” (*Ep. cit.*, col. 779). [Mercenarios y no pastores, que buscan sus cosas y no las que son de Jesucristo, y por los cuales yacía hasta entonces miserablemente devastada la Iglesia romana].

10. W. Ullmann, en *Studi Gregoriani*, iv, 1952, pp. 111 ss.

otorgados los *vices Christi*. Las consideraciones referentes al mérito personal del poseedor del cargo no contaban. Como ahora veremos, el atar y desatar del papa produce efectos automáticos en la tierra y en el cielo, y ello absolutamente sin tener en cuenta si ese atar y desatar se refiere a cosas espirituales o temporales: la acción objetiva, despersonalizada que surge del cargo es, según el razonamiento papal, la que merece atención, y ello independientemente por completo de la excelencia o la vileza de quien haya heredado esos poderes. En suma, el ejercicio de los poderes era independiente de la persona. El juicio, sentencia, veredicto, orden, mandato, decreto, etc. del papa, era considerado según el razonamiento papal, totalmente en un plano objetivo: una vez emitido dejaba de tener toda conexión con la personalidad subjetiva del ocupante del cargo. El juicio, etc. emanaba del cargo y no de la persona.

La exclamación de Federico –“Attendite et videte si sunt ista facta papalia, si sunt hec opera sanctitatis”¹¹ [Atended y observad si éstos son hechos papales, si éstas son obras de santidad]– indicaría en consecuencia, una, en cierto modo, grave equivocación sobre la función papal en su conjunto. Es decir, su opinión es que las acciones del papa deben estar en consonancia con su “santidad moral”. Por cierto, Federico toca aquí uno de los puntos más importantes, a saber, la supuesta santidad del papa: *opera sanctitatis*. La tesis de que el papa era un santo, al que uno se dirigía como *sanctus pater* o *sanctitas vestra* y formas similares era un antiguo *Gedankengut* [ideario] papal. Tenía un distinguido linaje, que llegaba hasta fines del siglo V, y Gregorio VII le había dado un lugar prominente en su *Dictatus Papae* (nº 23). Aunque Federico estaba bien acompañado, como veremos en un momento, al poner de relieve la santidad personal del papa, esta posición, sin embargo, mostraría algunos serios malentendidos acerca de lo que el papado atribuía al *carácter sanctus*

11. Ver *supra*, n. 4. Cfr. también su discurso a los cardenales: “Verum si obicit, nos, quod absit, minus de fide recte sentire, possumus et nos replicare, apostolicum contra fidem venire, qui cum sit illius vicarius, qui cum maledicebat, cum pateretur, non comminabatur, non debuit ex abrupto nos maledictionum jaculis propulsare. Sic cum Deo non sentit, qui cum Deo non facit”. [Pero si él objeta que Nos –¡que así no suceda!– pensamos en forma menos recta en cuestiones de fe, podemos también nosotros replicar que el sucesor del Apóstol peca contra la fe, pues por ser vicario de Aquél que al ser injuriado en su pasión no profería amenazas, no debió rechazarnos bruscamente con dardos de maldiciones. Así no está de acuerdo con Dios quien no obra con Dios] (Winkelmann, *Acta*, cit., I, 314, líneas 37 ss.)

del papa. Esta calificación de *sanctus* del papa no tiene nada que ver con el significado litúrgico del término: la *sanctitas* del papa es nuevamente de carácter objetivo, y sólo se puede entender a partir de los efectos que producen las decisiones papales. Esta designación expresa clásicamente los efectos automáticos del ejercicio de los poderes de atar y desatar: todo lo que el papa, en su carácter de heredero de los poderes petrinus, ate en la tierra será atado automáticamente en el cielo, produciendo por consiguiente efectos automáticos en el cielo. En tal carácter, el papa *qua* papa está con un pie en el cielo y otro en la tierra: es en verdad el *Schnittpunkt* [punto de intersección] entre el cielo y la tierra. En otras palabras, el cargo y las funciones que contiene hacen del papa un *sanctus*, porque sus decisiones afectan (o se decía que afectaban) el orden mismo del cielo. Todo esto pertenecía al pensamiento papal tradicional,¹² y es por eso que en numerosas declaraciones papales, mucho antes de Inocencio IV, leemos que el papa tiene el "jus apostolicum, quod et coelis imperat et terris" [el derecho apostólico que manda tanto en el cielo como en la tierra].¹³ La prueba de esta calificación del papa como *sanctus* descansa en el exclusivo derecho papal a la canonización, es decir, en su derecho a agrandar el número de aquellos que eran coregentes con Cristo en el cielo, que eran objeto de una veneración particular, y que tenían un lugar especial en la liturgia de la misa.¹⁴ Pero lo que es necesario poner de relieve es que este carácter de *sanctus* tiene una connotación exclusivamente jurídica, al referirse como lo hace a los efectos automáticos del

12. Cfr. W. Ullmann, "Romanus Pontifex indubitanter efficitur sanctus: D. P. 23, in retrospect and prospect", en el volumen VI de *Studi Gregoriani*, pp. 229-264.

13. Ver, por ejemplo, 200 años antes de la época en discusión, de Clemente II su *Ep.* 8, P.L., CXLII, 589.

14. Para un punto de vista correcto ver E. W. Kemp, *Canonization and authority in the Western Church*, Oxford, 1948, pp. 64 ss., esp. pp. 70-71 y 79-81. Cfr. además R. Klauser, "Zur Entwicklung des Heiligsprechungsverfahrens", en *Savigny Zeitschrift, Kan. Abt.* XL, 1954, pp. 85 ss., en 99 ss., y M. Schwarz, "Heiligsprechungen im 12. Jahrhundert", en *Archiv f. Kulturgesch.*, XXXIX, 1957, pp. 43 ss., en 58 ss. La opinión insostenible de S. Kuttner ("La réserve papale du droit de canonisation", en *Revue historique de droit français et étranger*, XVII, 1938, pp. 172 s.) es el resultado de dar una atención inadecuada a los poderes del papa de atar y desatar, que son, después de todo, la *crux materiae*. Sobre esta mala interpretación de Kuttner cfr. Kemp, *op. cit.*, pp. 102-104 y Klauser, *art. cit.*, p. 100 n. 35.

atar y desatar papal en sede judicial. Que el papa era un *sanctus* en ese sentido, se deducía por su toma de posesión de la herencia de Pedro, y por la adopción de esos mismos poderes petrinos que producen esos efectos automáticos en el cielo. Este carácter del cargo, es decir, la petrinidad del cargo, es el que confiere la *sanctitas*, al menos de acuerdo a la argumentación papal.

Lo que hizo Federico, sin embargo, fue considerar esta *sanctitas* no en el plano en el cual el papado le dio al término su naturaleza particular, sino en el nivel de una santidad moral, exponiendo el concepto, por consiguiente, a una evaluación puramente subjetiva. Aunque malinterpretó la esencia de este carácter, él –o su secretario legal– tomó seguramente como modelo a Graciano del siglo precedente. Al presentar su Dist. 40 del *Decretum*, que trata de la responsabilidad (o de su ausencia) del papa –“papa a nemine iudicatur” [el papa no es juzgado por nadie]– el monje boloñés declaró, virtualmente en directa oposición a la doctrina papal, que

Non enim loca, sed *vita et mores sanctum faciunt sacerdotem*. Unde ex suscepto officio non licentiam peccandi, sed necessitatem *bene vivendi* se noverint assecutos.¹⁵

[Pues no los lugares, sino *la vida y las costumbres hacen santo* a un sacerdote. De allí que, una vez recibido el cargo, deben saber que han obtenido no permiso para pecar, sino la necesidad de *vivir correctamente*.]

Esta opinión está tan alejada como la de Federico de una correcta apreciación del punto de vista papal o, para el caso, como la de los últimos opositores papales.¹⁶ Es virtualmente lo contrario de lo que habían expresado los papas sobre este tema. Pues la opinión subjetiva es el sello de esta tesis apapal (que se convertirá, de hecho, en un argumento antipapal con el correr del tiempo): la opinión de que el comportamiento

15. Graciano: Dict. a.c.1, Dist. 40. K. Hofmann, en *Der Dictatus Papae Gregors VII*, Paderborn, 1933, p. 72 ya llamó la atención sobre esta opinión equívoca de Graciano.

16. Como Juan Hus en el siglo XV: “Nemo gerit vicem Christi vel Petri nisi sequatur eum in moribus” o “papa non est verus et manifestus successor Petri, si vivit moribus contrariis Petro” (J. D. Mansi, *Concil. coll.* XXVII, 1210). [Nadie hace las veces de Cristo o de Pedro si no lo sigue en las costumbres” o “el papa no es el verdadero y manifiesto sucesor de Pedro si vive con costumbres contrarias a Pedro”].

moral del ocupante del cargo, su *vita et mores*, le confiere el carácter de *sanctus*; no necesitamos subrayar que pueden diferir en sumo grado los juicios sobre qué constituye la santidad en este sentido. Pero, por otro lado, precisamente la fuerza de la tesis papal consistía en que mantuvo a la *sanctitas* libre de la *vita et mores*: por el contrario, la *sanctitas* era la emanación del hecho objetivo de que el papa había heredado los poderes petrinus, ni más ni menos. Detrás de las afirmaciones de Federico –y de las de los antipapistas posteriores– se puede siempre detectar el punto de vista personal-subjetivo, sobre Pedro, Cristo, o Dios: la proyección de la opinión que los individuos tienen sobre ellos determina la respuesta a la pregunta sobre si sus representantes en la tierra actúan de acuerdo con este modelo (preconcebido) o no. “*Sic cum Deo non sentit (papa), qui cum Deo non facit*” [Así no siente con Dios (el papa) que no obra con Dios], como Federico mismo había declarado.¹⁷ Dentro de esta esquema, el criterio es el acuerdo, concebido subjetivamente, del *sentire* y no las funciones objetivas del cargo. Desde el punto de vista de Federico, por supuesto, esta queja tenía mucho sentido, sólo que no tocaba la esencia del argumento papal.¹⁷ Sin embargo, como veremos, puso en el primer plano un punto importante, un punto con una infinita variedad de aplicaciones.

Por cierto, en 1239-1240 el objetivo de Federico era la remoción del pontífice, a través del mecanismo de un concilio general. No me ocuparé aquí de la cuestión legal, respondida en parte a principios del siglo XV,

17. Ver *supra* n. 11.

17^a. Es posible que Federico haya entendido también la *sanctitas* como la antítesis a las decisiones legales, a emitir sentencias legales, lo contrario del papa gobernando con la ley. *Cfr.*, por ejemplo, el pasaje citado *supra* n. 2: “*non prout sancti per fidem regna vicerunt*”. Pero no insistió sobre esta opinión. Como para la mayoría de los antihierocráticos, la naturaleza jurídica, el derecho de las decisiones papales, era la *pièce de résistance*. La negación implícita de poderes jurisdiccionales confinaría a las funciones papales a la mera persuasión, a predicar el *verbum Dei*, pero esta posición no tomaba en cuenta la naturaleza del papado como, primeramente, una institución de gobierno, y toda institución de gobierno debe necesariamente actuar con leyes coactivas, el *preceptum coactivum*, y no puede reducirse a realizar meros esfuerzos persuasivos. ¿Y por qué, dentro de esta estructura jurídica, la excomunión, o para el caso la deposición, debería ser un asunto de la jurisdicción “temporal”? Sólo cuando el propio concepto de Iglesia hubo sufrido algunos cambios, pudo progresar la opinión antipapal; *cfr.* también *infra* n. 35. Creo, no sin razón, que Federico no tocó el tema fundamental del derecho como un ingrediente vital de la institución papal.

de si tenía alguna validez un concilio general convocado sin la participación del papa. De lo que sí me ocuparé es de la finalidad de este concilio general propuesto por Federico, a saber, darle una oportunidad de exponer "*judicis corrupti nequitiam*" [la iniquidad de un juez corrupto]. Aunque esta petición pudo haber tenido alguna apoyatura histórica, no podía ajustarse ni a la ley canónica existente, ni a la opinión tradicional sobre la inmunidad del papa ante un juicio conciliar. ¿Qué esperaba realmente Federico que haría el concilio general, una vez que éste hubiese expuesto la iniquidad del papa? ¿Podía un concilio deponerlo? ¿Podía un concilio proceder a una nueva elección? Este argumento, expresado persuasivamente a los cardenales, fue demasiado rudimentario e inarticulado para merecer mucho respeto. Pero más allá de esta consideración técnica, hay también otra consideración que puede bien indicar una cierta incoherencia en la mente de Federico.

Es la siguiente. En el manifiesto de protesta contra la sentencia de deposición y excomunión, aparece una aseveración que parecería arrojar algo de luz sobre la incongruente manera de pensar de Federico. La sentencia de deposición, dice, viola un principio fundamental, porque en virtud de esta sentencia papal

*Imperator Romanus, imperialis rector et dominus majestatis, lese majestatis dicitur crimine condemnatus, per quam [scil. sententiam] ridiculose subicitur legi, qui legibus omnibus est imperialiter solutus, de quo temporales pene sumende, cum temporalem hominem superiorem non habeat, non sunt in homine, sed in Deo.*¹⁸

[Se dice que el emperador romano, rector imperial y señor de majestad, es condenado por crimen de lesa majestad, por la cual (es decir, sentencia) es sometido en forma ridícula a la ley aquel que *está libre de manera imperial de toda ley*, y de quien se deben recibir las penas temporales puesto que, al no tener él ningún superior temporal, *no provienen de un hombre sino de Dios*].

La importancia de este pasaje reside en que demanda la mismísima inmunidad de enjuiciamiento que él negaba al papa. Dicho de otra forma: él no se sometería a ningún juicio humano porque está *legibus solutus*, que es precisamente lo contrario de lo que él había pedido que hiciera el

18. *M.G.H. Const.*, II, 365, líneas 6 ss.

concilio general, a saber, que le diera una oportunidad de desenmascarar la corrupción y depravación del papa, a fin de juzgarlo por incapaz. Incluso en la presuposición de su dualismo, esta negativa de someter al emperador al juicio humano y la demanda de poner al papa ante el tribunal de un concilio general, parece bastante incoherente.¹⁹

Esta inconsecuencia es difícil de explicar. Nadie comprendió como Federico el correcto punto de vista teocrático, de acuerdo al cual todo el poder viene de arriba –la teoría descendente del gobierno y de la ley, como la he denominado en algún otro lugar– y de acuerdo al cual el poder es conferido por Dios al gobernante: la comunidad, ya sea un reino o la Iglesia universal, está encomendada al cuidado del soberano. El *populus tibi commissus* [el pueblo a ti confiado], como leemos en las órdenes de coronación real desde el siglo IX (Benediccional de Freising), o la *ecclesia nobis commissa* [la Iglesia a Nos confiada], como leemos en miles de comunicados papales desde el siglo IV, expresan muy sucintamente la tesis de que la comunidad bajo el cuidado del soberano no tiene ningún poder para conferir el cargo de gobierno –la elección sólo designa a una persona particular para el cargo creado por Dios– ni, por lo tanto, el poder de separarlo del cargo. De hecho, la comunidad confiada al gobernante no está, dentro de la estructura teocrática, dotada de ninguna clase de poderes autónomos. Vista con este trasfondo, la expresión paulina “nulla potestas nisi a Deo” [ningún poder a no ser de Dios] asume una importancia sumamente práctica. De acuerdo con la tesis descendente, el papa constituye él mismo un estamento –tiene su propio *status*– y no existen canales jurídicos de comunicación entre la comunidad y el papa: la comunidad no tenía nada que ver con el otorgamiento del poder papal, al contrario, estaba encomendada a su cuidado. La consideración de los intereses, y no de los deseos, de la comunidad es el objetivo principal del soberano teocrático. O, como lo expresó clásicamente Inocencio III, él es “*medius constitutus inter hominem et Deum*” [está constituido *intermediario* entre el hombre y Dios], una expresión que pone claramente de relieve la opinión de que el papa ocupa un estamento propio. Federico no podía haber tenido dudas sobre esta cuestión –nadie lo igualaba en la comprensión de este tema– y su apelación a un concilio general, aunque concebida como lo estaba de manera imprecisa

19. Sobre el doble vicariato de Cristo, uno en el papa y otro en el emperador, *cfr.* mi *Growth of Papal Government in the Middle Ages*, Londres, 1955, p. 343 y n. 3; también *Miscellanea Hist. Pontificiae*, XVIII, 1954, en pp. 118 ss.

en lo referente a su competencia efectiva, es un defecto grave en su ataque. Porque mantener este punto de vista significaría de hecho suscribir la tesis ascendente, según la cual el poder residía originalmente en el pueblo, que actúa a través de sus propios instrumentos y órganos (elegidos o designados), tales como un concilio general. Y esto me parece que revela la verdadera contradicción de Federico: el adherir a la tesis descendente en lo que a él mismo se refiere y adherir a la tesis ascendente en lo que atañe al papa.²⁰ En otras palabras, sus propias funciones como emperador no están sujetas al juicio humano, mientras que las funciones del papa han de someterse al juicio de un concilio general.

A estas consideraciones están íntimamente unidos aquellos argumentos contenidos en lo que hemos denominado la segunda línea de ataque. Aquí, nuevamente, aunque subrayando uno u otro elemento, la argumentación sigue bastante de cerca la ideología Hohenstaufen de un dualismo de gobierno. Esto lo expresa Federico en la declaración ya aludida, respecto de la *potestas in spiritualibus plenaria* del papa, frente a la *potestas in temporalibus plenaria* imperial. Ahora bien, esta denominación de lo temporal (secular) y lo espiritual es de origen paulino, quien en el mismísimo pasaje (I Cor. 6,3) le había dado al papado medieval –aquí como en muchos otros aspectos– una tesis del orden teleológico perfectamente bien construida. El punto de vista teleológico y cristocéntrico, bastante comprensiblemente, prohibía atribuir a lo denominado “temporal” ningún valor autónomo o independiente, asignarle *Eigenwert* [valor propio] o *Eigenständigkeit* [independencia]: el punto de vista paulino-papal era que lo “temporal” no tenía vida propia, pero, a fin de ser útil debía ser encauzado a un *telos*, a un fin, a un *finis*. Es simplemente un medio para un fin, sólo en esa medida adquiere valor decisivo. Por consiguiente, desde el punto de vista papal no existía una distinción nociónal entre lo “temporal” y lo “espiritual”. El punto de vista de Federico, sin embargo, puede resumirse en la opinión (que más tarde con Dante llegaría a ser de fundamental importancia) de que el Hombre, al estar compuesto de cuerpo y alma, de materia y espíritu, necesitaba una dirección doble.

Eterna provisio in firmamento terre duo voluit preesse regimina,
sacerdocium et imperium, unum ad tutelam, reliquum ad cautelam,

20. En su excelente trabajo *Vom Imperium zum nationalem Königtum*, Berlín-Munich, 1933, pp. 179 ss., H. Wieruszowski no ha visto esta dicotomía fundamental en la argumentación de Federico, ni el fundamento sobre el que descansa su posición.

ut homo, qui erat duobus componentibus dissolutus, duobus retinaculis frenaretur.²¹

[La previsión eterna quiso que gobernasen dos regímenes en el firmamento de la tierra, el sacerdocio y el imperio, uno para protección, el otro para vigilancia, para que el hombre, que está compuesto de dos cosas, fuese frenado por dos riendas.]

Esta declaración no deja nada que desear, ni en cuanto a su claridad ni en cuanto a su tema subyacente, que es la perfecta oposición de la tesis paulino-papal. Esta última obraba –y no podía obrar sobre otras bases, si se considera el *Gesamtanspruch* [exigencia global] de las normas del cristianismo medieval, que reclamaban la totalidad del Hombre– con un único fin en la vida del hombre, es decir, su salvación final; mientras que el punto de vista imperial negaba esta unicidad del hombre y su fin único postulando dos principios:²¹ el cuerpo (temporal) tenía su propia vida, y también la tenía el alma (espiritual), y cada uno era autónomo, y para su gobierno *duo regimina* fueron instituidos *in firmamento terre*. No hace falta decir que esta dicotomía fundamental no podía ajustarse a la perspectiva medieval tradicional y la debilidad de esta opinión, por no decir falacia, de una distinción inexistente, aparece, quizás mejor, en la misma declaración: ¿cómo deben funcionar los dos gobiernos? Además, esta opinión se apoya implícitamente en la posibilidad de una neta y clara distinción nocional entre lo “espiritual” y lo “temporal”, pero en la larga y tediosa discusión sobre este tema, buscaremos en vano algún criterio que nos permita trazar una línea divisoria. ¿Y quién iba a trazarla? No es exagerado decir que dentro de una sociedad totalmente cristocéntrica, la tentativa de encontrar ese criterio está destinada a ser un infructuoso ejercicio de gimnasia mental. El dualismo de la ideología

21. E. Winkelmann, *Acta*, cit., I, 314, n.º. 355, líneas 21 ss.

21^a. Es bien sabido, por supuesto, que sobre la base de este dualismo Lutero iba a postular “die zwey Regiment” [los dos regímenes] que deberían “von einander gesondert und geschieden bleiben, sol man anders das rechte Evangelium und den rechten Glauben erhalten” [permanecer separados y divididos entre sí, si se debe de otra manera mantener el recto Evangelio y la fe correcta], Weimar ed., vol. XLVI, p. 734. Cfr. también el pasaje *ibid.*, vol. LI, p. 239 con su enfática insistencia sobre la “Scheidung der beiden Gewalten” [la separación de los dos poderes]; también la Confesión de Augsburgo, art. 28.

antipapal estaba construido sobre los engañosos fundamentos de una distinción ficticia y quimérica: el dualismo de los Hohenstaufen era solamente un postulado.²²

El papado había respondido anteriormente al argumento de Federico, aunque lo más probable es que éste no estuviera enterado de esas declaraciones papales.²³ Además, ¿dónde estaba la prueba bíblica o doctrinal de que al papa le había sido otorgada solamente la *potestas in spiritualibus*? Esta afirmación es una consecuencia lógica de una distinción ficticia. Parece que el abuelo de Federico —o Reinaldo de Dassel— fue el inventor de la espeluznante teoría de un doble vicariato de Cristo. En

22. Desde este punto de vista, la repetida sentencia papal “Duo principia ponere haereticum est” [afirmar dos principios es herético] asume un significado muy práctico. El postulado de los dos principios —por cierto ineficaz como lo fue, porque desde el punto de vista de la cristiandad medieval, violentaba indudablemente las formas tradicionales del pensamiento— tenía sin embargo un gran futuro, especialmente cuando, por un lado, fue completamente entendida la distinción aristotélica entre “buen hombre” y “buen ciudadano” (porque esta distinción presupone en sí misma dos conjuntos enteramente diferentes de normas y criterios) y, por otro lado, cuando la teoría naturalista, también inspirada en Aristóteles (y su consecuente complemento, el supranaturalismo) se convirtió, a partir de santo Tomás de Aquino, en un principio de especulación teórica.

23. *Cfr.*, por ejemplo, Gregorio VII: “Cui ergo aperiendi claudendique coeli data est potestas, de terra iudicare non licet? Absit” (*Reg.*, VIII, 21, de E. Caspar, p. 550), [Por lo tanto, a quien le fue dado el poder de atar y desatar en el cielo ¿no le es lícito juzgar en la tierra? Lejos de eso] o “Si enim coelestia et spiritualia sedes beati Petri solvit et iudicat, quanto magis terrena et saecularia” (*ibid.*, IV, 24, p. 338) [En efecto, si la sede del bienaventurado Pedro desata y juzga las cosas celestiales y espirituales, ¿cuánto más las terrenas y seculares?]; Celestino III: “Non solum corporum, sed etiam animarum iudiciariam accepit [Romana ecclesia] potestatem” (*Ep.* 235, en P.L., CCVI, 1127) [(La Iglesia romana) recibió poder de juzgar no sólo los cuerpos, sino también las almas]; Inocencio III: “Hac igitur ratione sacrosancta Romana ecclesia, quae super omnes alias coelesti privilegio obtinet principatum, quaeque non solum terrena sed coelestia quoque dijudicat...” (*Suppl. Reg. cap. 89 bis*, en P.L., CCVII, 131) [Por lo tanto, por esta razón, la sacrosanta Iglesia romana, que por un privilegio celestial posee el principado sobre todas las otras, y que no sólo juzga sobre lo terreno sino también sobre lo celestial...]; según Gregorio IX, el papa tenía no sólo el “animarum imperium” [el gobierno de las almas], sino también el “in universo mundo rerum et corporum principatum” [el principado sobre todo el mundo de cosas y cuerpos] (*Epp. sell. XIII saec.*, I, 604, n. 703). Y se podrían citar muchas declaraciones más.

pro de su buen nombre, hay que señalar que Federico II no especuló con este tema, que era en sí mismo una vez más una consecuencia necesaria de la visión dualista, pero en la esencia, parece haber escasa diferencia entre él y la más antigua ideología Hohenstaufen. Nuevamente, en un nivel más elevado, el papado había anticipado las objeciones imperiales, antes de que existiera ningún emperador occidental.²⁴ En una palabra, el poder petrino fue concebido como una monarquía, en el sentido literal del término, ejercida sobre todo el cuerpo de los cristianos. La objeción de Federico, por lo tanto, se refería en verdad a la función del papa como monarca, una función que era totalmente defendible sobre bases doctrinales y que excluía nocionalmente cualquier otro monarca; de allí, su recurso a un dualismo, es decir, a la separación de las funciones que se deben ejercer sobre lo "temporal" por un lado, y lo "espiritual" por el otro. Aquí, como otras veces, Federico II se movió dentro de los límites de la primitiva argumentación monárquica. Desde el siglo V en adelante las posibilidades inherentes al omnícomprensivo "Quodcumque ligaveris" de los versículos de san Mateo fueron reconocidas cada vez más: la totalidad de las acciones humanas era el objeto del atar y desatar petrino-papal y desde este punto de vista papal, la pretendida distinción entre lo "temporal" y lo "espiritual" no podía en verdad tener significado alguno: la acusación papal de que Federico había obrado *in contemptu clavium* [con desprecio (al poder) de las llaves] era, desde este punto de vista, completamente justificada. ¿No había él mismo

24. Cfr., por ejemplo, León I: "Nihil erit ligatum, nihil solutum nisi quod beatus Petrus aut solverit aut ligaverit" (P.L., LIV, 151) [Nada será atado, nada desatado, sino lo que el bienaventurado Pedro hubiese desatado o atado]; Gelasio I: "Sicut his verbis [scil. Quodcumque ligaveris...] nihil constat exceptum, sic per apostolicae dispensationis officium et totum possit generaliter alligari et totum consequenter absolvi" (Ep. 30, cap. 12, en A. Thiel, cit., p. 445) [Así como con estas palabras (a saber, todo lo que atares...) nada se considera exceptuado, así, por el cargo de disposición apostólica, no sólo todo puede generalmente ser atado, sino también todo, consecuentemente, desatado]; Nicolás I: "In quibuscumque omnia sunt, quantacumque et quaecumque sint" (Ep. 4, en M.G.H., Epp., VI, 701). [En quienesquiera están todas las cosas, cuantas y cuales sean]; la misma posición fue expresada por Juan VIII, ibíd., VII, 187, Ep. 210; Gregorio VII: "Nullum excipit, nichil ab eius potestate subtrahit" (Reg., IV, 2). [No exceptuó a nadie, nada sustrajo a su poder]; Inocencio III: "Nihil excipiens qui dixit 'Quodcumque ligaveris...'" (X: I. 33. 6). [Nada exceptuó quien dijo "todo lo que atares..."]. Nuevamente, se podrían citar muchos otros ejemplos.

estigmatizado el ejercicio papal de los amplios poderes de atar y desatar como una *abusio sacerdotalis potestatis*²⁵ [abuso del poder sacerdotal]? En realidad, Federico sólo empeoró la situación al aceptar los decretos papales en asuntos "espirituales" y al rehusar aceptar cualquier imposición "temporal", porque esta última era una consecuencia necesaria de la primera, si se da el debido reconocimiento a la naturaleza de la misión petrina. Por otra parte, Inocencio IV no tuvo dificultades doctrinales en declarar que "Vicario conditoris omnis creatura subdita est"²⁶ [toda creatura está sujeta al Vicario del Creador]. No fue Inocencio IV quien había pretendido, como Federico parece haber creído, el traspaso de imperios y reinos, porque ya Gregorio VII, casi dos siglos antes, había formulado explícitamente este derecho petrino-papal, e Inocencio IV, por su parte, se movió meramente dentro de los límites trazados por los papas anteriores.²⁷ Y cuando Federico admitía el derecho papal a su "consecratio" imperial, pero al mismo tiempo negaba la pretensión papal de despojarlo del cargo imperial, parece haber sido otra vez víctima de la incoherencia de su razonamiento: era una antigua máxima legal que el que confería algo también podía quitarlo.²⁸ Además, como cualquier

25. E. Winkelmann, *Acta*, cit., p. 50, n. 46.

26. Comm. ad X: ed. Frankfurt, fol. 2v. Quizás no fue más que una estrategia de Federico el hacer estas preguntas: "In quo enim apostolice sedis auctoritas leditur, si superbam et recalcitrantem Liguriam cesarea ultione plectamus? si honorem imperii ampliamus?" (*Acta*, I, 314, líneas 29-30). [Pues, ¿en qué se daña la autoridad de la sede apostólica, si sancionamos a la soberbia y recalcitrante Liguria con castigo imperial?, ¿si realizamos el honor del imperio?].

27. Hoy en día hay un ruidoso grupo de escritores que, o por culpable ignorancia de hechos históricos, o por voluntaria ignorancia de la constante teoría papal, preferirían atribuir al papado un programa dualista, el mismo programa contra el cual éste luchó tan tenazmente. Esta clase de "historiografía", motivada como está por consideraciones completamente a-históricas, no es otra cosa que el intento de falsificar la historia misma con propósitos más bien mundanos y todo esto bajo la hoja de parra de una "pura" erudición. La simple verdad, sin embargo, parece completamente diferente.

28. Respecto de este tema, Juan de Salisbury había afirmado, sólo un siglo antes, lo siguiente: "Porro de ratione juris eius est nolle, cuius est velle, et eius est auferre, qui de iure conferre potest" (*Policraticus*, IV,3). [Por consiguiente, quien tiene el derecho de querer tiene el de no querer, y puede quitar quien tiene el derecho de conceder]. En forma similar Hugo de San Víctor, *cfr.* los pasajes citados en *Growth of Papal Government*, cit., pp. 439 ss.

otro cargo público, el del imperio era considerado un *divinum beneficium*, que sólo podía ser concedido a través del papa; otorgar el cargo imperial era un *apostolicus favor*, algo a lo cual el destinatario no tenía derecho.²⁹ Sin duda es interesante ver que Federico evita el término mismo de "coronatio", es decir, el acto que hacía del rey de los romanos un emperador, porque sin la imposición papal de la corona no había posibilidad de convertirse en emperador. Federico muy probablemente tenía en mente que la coronación era un mero formalismo litúrgico sin efectos constitutivos: de allí su énfasis en la "consecratio", que no es más que la traducción en hechos concretos de la noción de *imperatura*.³⁰ Pero la sola elección de las palabras no puede hacer desaparecer el hecho irrefutable de que, a mediados del siglo XIII, la coronación del rey de los romanos por el papa tenía efectos constitutivos.

III

En resumen, ¿cuál fue, entonces, el blanco de los esfuerzos argumentativos de Federico II? Detrás de todas las vituperaciones y argumentos podemos detectar, creo, un elemento común: la presente situación fue causada por la falta de algún mecanismo constitucional

29. Para este tema *cfr. Misc. Hist. Pont.*, cit., pp. 107-126; también "The Pontificate of Adrian IV", en *Cambridge Hist. Journal*, XI, 1955, pp. 233-253.

30. Está por verse si el título de Federico en julio de 1220 como "Divina favente clementia Romanorum imperator, semper augustus, et rex Siciliae" [Gracias a la clemencia divina, emperador de los romanos, siempre augusto y rey de Sicilia] fue meramente prematuro, o si tuvo un mayor significado. Ver Huillard-Bréholles, *Historia Diplomática Federici II*, París, 1852, I, p. 800; en esta confirmación de privilegios monásticos, la fecha es también según los años imperiales, aunque no fue coronado emperador hasta el 22 de noviembre de 1220. Un punto de vista similar al expresado en la *imperatura* se halla también en el decreto de elección de febrero de 1237: "...firmavimus quod prefatum Conradum a nobis in regem electum post mortem prenominati patris sui dominum et imperatorem nostrum habebimus, eidem in omnibus, quae ad imperium et jus imperii pertinent, intendentes..." (*M.G.H., Const.*, II, p. 441, n. 329, líneas 23 ss.). [Hemos confirmado que el predicho Conrado, elevado a rey por nosotros después de la muerte de su padre antes nombrado, lo tendremos como señor y emperador nuestro, dirigiéndonos a él en todas las cosas que corresponden al imperio y al derecho del imperio...]. En forma similar la opinión expresada en los *Annales Stadenses* (*M.G.H. SS.*, XVI, p. 369).

que hubiera evitado las acciones injustificadas –a los ojos de Federico– del papado. El blanco de su oposición era la *plenitudo potestatis* o, expresado en forma positiva, el establecimiento de lo que hoy en día se podría llamar monarquía constitucional. Creo que esto constituyó el elemento constante en los ataques de Federico. Si esto es así, él se había impuesto a sí mismo una tarea hercúlea, y la había emprendido con medios inadecuados. Pero de inmediato se impone la pregunta: ¿qué medios debería haber empleado Federico para lograr lo que él –y no pocos de sus contemporáneos– hubiera deseado ver realizado? Detrás de esta pregunta asoma otra mucho más fundamental: ¿había algún medio por el cual el papa pudiera convertirse en un monarca constitucional, de modo de poder despojarlo de su status monárquico, y de esta *plenitudo potestatis*, para que gobernase ligado a la opinión y al consejo de algunos órganos? O, visto desde otro ángulo, este interrogante se convierte en otro: ¿qué debe hacerse con un papa incompetente, es decir, incapaz de cumplir sus funciones petrinas, como por ejemplo un papa demente? Creo que Federico trataba de encontrar un mecanismo constitucional que controlara al papa, que pudiera en caso necesario emprender acciones en su contra y, si estaba justificado, deponerlo.

Por más ineficaz que haya sido la oposición de Federico, las generaciones siguientes estuvieron en deuda con él por poner al descubierto, con toda la claridad deseable, este particular problema: ningún rey o emperador anterior a él había señalado tan claramente, en sus protestas y escritos oficiales, ese problema vital como lo hizo Federico cuando apeló al colegio de cardenales para convocar un concilio general: *dum credat [papa] sibi licere quod libet*³¹ [mientras crea (el papa) que le es lícito lo que le place]. Evidentemente, las acciones y juicios del papa le aparecían a Federico como no otra cosa sino pura arbitrariedad –“*voluntatis sue arbitrio plus debito laxatis habenis*”³² [relajadas más de lo debido las riendas, al arbitrio de su voluntad]–, convencido como estaba de la *justitia nostri imperii*³³ [la justicia de nuestro imperio], pero la pregunta crucial era ¿cómo evitar esta situación? Si Federico y sus hábiles asesores no pudieron encontrar la respuesta, uno puede ser perdonado por preguntar si había siquiera alguna respuesta posible.

31. *M.G.H., Const.*, II, 290, n. 214.

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*, p. 310, línea 23.

El problema general que emergía en toda su sombría y severa realidad en la última década del reinado de Federico fue mucho más significativo que las preguntas concretas que provocaron el conflicto. Federico II estaba destinado a concentrar y resumir en sí mismo el centenario problema de una monarquía secular en un contexto teocéntrico y cristocéntrico. Aunque perdió la batalla, tanto en los hechos reales como en la pura teoría, no debe minimizarse el significado histórico de su posición. Por cierto, su oposición no evidenció un ataque plenamente frontal a los propios fundamentos de la monarquía papal, es decir, a la petrinidad de los poderes del papa y a todas sus consecuencias concomitantes. En este sentido, entonces, siguió el camino trillado de sus predecesores. Pero en su oposición hay un elemento, sobre el cual ya he llamado la atención, a saber, la distinción ideológicamente insostenible entre el papa responsable ante un concilio general y el emperador situado por encima de la ley, un elemento que contiene ingredientes de carácter enteramente diferente, con fecundas implicaciones.

La argumentación lógica hizo, al parecer, que Federico aplicara la tesis ascendente al papado. Porque, mientras estuviese vigente el genuino punto de vista teocrático-descendente, no existía absolutamente ninguna posibilidad conceptual de privar al soberano de su status especial, de despojarlo de su plenitud de poder concebida teocráticamente.³⁴ La sede del poder es Dios, y todo poder que se encuentre "bien debajo", proviene de esa fuente mediante los intermediarios apropiados; pero este poder no es autónomo, es, en el mejor de los casos, delegado, y es un poder indudablemente derivado. Por consiguiente, contradice las leyes del razonamiento decir que aquellos a quienes se les ha delegado el poder, que les es derivado de un órgano superior, deberían entonces controlar a ese órgano superior. Dentro de la estructura del gobierno teocrático, ningún control del monarca papal era posible. En consecuencia, cuando Federico sugirió el concilio general como un tribunal y un foro ante el cual debían presentarse las iniquidades del papa, era obvio que este foro tenía la función de juzgar, lo cual no es otra cosa sino el ejercicio práctico de controles y verificaciones: una regla que viola

34. El problema emerge en toda su magnitud si se aprecia adecuadamente la función del papa como *vicarius Dei* [vicario de Dios]. Aunque esta función sólo tiene connotaciones jurídicas, precisamente por los contenidos jurídicos del ejercicio de esta función tenía, o pretendía tener, efectos tanto en este mundo como en el otro.

claramente los principios más fundamentales de cualquier gobierno teocrático. Por consiguiente, la presuposición subyacente a su propuesta es la negación (al menos implícita) de las premisas teocrático-monárquicas, y la afirmación (también al menos implícita) de una posesión de un residuo de poder en el concilio general, independientemente del papa mismo. Entendido correctamente, esto es la tesis ascendente, conforme a la cual el poder reside originalmente "bien abajo", y asciende a través de varios mecanismos y órganos. El concilio general sugerido era meramente "representativo" de toda la Iglesia. En resumen, esta propuesta de Federico de un concilio general fue la manifestación de la opinión —que no era nueva, pero pocas veces planteada antes de él de este modo práctico— de que la Iglesia universal era la portadora de todos los poderes y derechos y, en consecuencia, el pontífice era responsable ante ella. El papa, en este esquema, era un órgano de la Iglesia universal. Es evidente que el problema tocaba nada más ni nada menos que el concepto de Iglesia: ¿fue ésta fundada sobre Pedro (posición papal) o Pedro fue fundado sobre la Iglesia (posición imperial, y con la adopción de la concepción ascendente, también la posición de los conciliaristas en el siglo siguiente)? En otras palabras, ¿está la Iglesia, toda la *congregatio fidelium* [la congregación de los fieles], dotada de un poder original, o su poder es derivado? La respuesta a este interrogante gira en torno de los cruciales versículos de san Mateo, y Federico abrió la discusión pública sobre este dilema crucial en una forma muy práctica y concreta. Encubierta bajo la amenaza de dañar a toda la Iglesia, esta opinión pudo haber dado origen a la declaración:

*Vos igitur, dilecti principes, non nobis solum set ecclesie, que congregatio est omnium Christi fidelium, condolete, cuius capud languidum... vir eius infidelis, sacerdos eius polluens sanctum, injuste faciens contra legem,*³⁵

[Por lo tanto, vosotros príncipes dilectos, no os doláis sólo de Nos sino de la Iglesia, que es la congregación de todos los fieles de Cristo, a cuya lánguida cabeza santa... mancilla su sacerdote, un varón que Le es infiel, obrando injustamente contra la ley],

así como a la exclamación:

35. *Ibid.*, p. 298, líneas 7 ss.

Dolemus tamen et ex corde dolemus propter verecundiam universalis ecclesie matris nostre, quam Dominus Jesus Christus sub specie virginis gloriose in passionis testamento discipulis commendavit.³⁶

[Sin embargo, nos dolemos y nos dolemos de corazón, por la vergüenza de la Iglesia universal, madre nuestra, a la cual Nuestro Señor Jesucristo, en el testamento de su pasión, encomendó a sus discípulos en la figura de la Virgen gloriosa.]

El punto fundamental de esta visión ascendente de Federico es que ella sola parecía ofrecer una posibilidad de acusar formalmente al papa: esto significaba, por supuesto, la caída total del modelo teocrático-hierocrático, y este intento de fijar la sede del poder en la Iglesia universal, es decir, en el *populus christianus*, es la admisión tácita de que en el nivel teocrático-hierocrático no se podía idear ningún mecanismo para lograr la reducción de la *plenitudo potestatis* petrino-papal, ni sujetar el gobierno del papa o someterlo a un control supervisor. Éste no es el lugar para describir el destino posterior de esa estratagema de Federico, baste decir que la idea del *populus christianus* como portador del poder hizo un progreso asombrosamente rápido: la política de Felipe IV de Francia ante Bonifacio VIII es un ejemplo,³⁷ y el movimiento conciliar es otro ejemplo de la atracción que tendría la ideología ascendente-populista en el campo estrictamente eclesiológico.

Sería inútil, no obstante, pasar por alto las inevitables consecuencias que esta teoría ascendente-populista ocasionó para la monarquía secular concebida teocráticamente. Ya hemos mencionado la dicotomía en el pensamiento de Federico entre la posición del papa y la del emperador: esta última, como hemos visto, no era responsable ante nadie para los asuntos así llamados "temporales". ¿Por qué la posición teocrática debería ser válida para el emperador, pero no para el papa? No hay una respuesta razonable ni creo que exista. Pero éste no es un aspecto que concierna sólo a Federico: en su gran imitador, Felipe IV, encontramos exactamente la misma característica, sólo que mucho más acentuada. No pasó mucho tiempo –y en la literatura, ciertamente, esta idea fue propagada por hombres como santo Tomás de Aquino (en quien es

36. *Ibid.*, p. 296, líneas 34 ss.

37. Para la forma en que el gobierno de Felipe se basó en los modelos provistos por Federico, ver H. Wieruszowski, *op. cit.*, esp. pp. 42 ss. y 89 ss.

detectable una dicotomía muy similar),³⁸ y especialmente por Juan de París y Marsilio de Padua— para que ellos aplicaran al rey la misma consideración que Federico tenía en mente respecto al papa. La imposibilidad de encontrar una respuesta adecuada al esquema hierocrático-papal lo llevó a proponer esa misma teoría que habría de resultar en perjuicio de todo gobierno teocrático. La importancia de este último conflicto papal-imperial radica en que el emperador, en forma bastante paradójica, abrió la puerta para la influencia de aquellas teorías que debían resultar en la ruina tanto del imperio como del papado.

Visto desde una perspectiva más amplia, sin embargo, el ataque de Federico sobre las fallas personales, sobre la bajeza moral de los papas contemporáneos a él tuvo quizás una importancia aun mayor. Indudablemente, la fuerza del punto de vista papal residía precisamente en no permitir enjuiciar a la persona que ocupaba el cargo: era la visión despersonalizada, como la hemos denominado, que centraba la atención en el papado como institución, en el cargo de papa, excluyendo a la persona del ocupante del cargo. Es una visión en cierto modo sutil, concebida completamente en el campo de la doctrina y del dogma, y en esto residía su fuerza que Federico no fue capaz de conmovier. Pero su fuerza misma fue también su debilidad: mientras que la primera derivaba del programa impersonal e inalterable, la teoría tomó muy poco en cuenta —desde el punto de vista humano— del muy comprensible elemento natural humano: considerando las leyes naturales que impulsan las inclinaciones y proclividades humanas, ¿es un planteo realista el divorciar tan abruptamente el cargo (objetivo) de la persona (subjctiva)? ¿No podría decirse que esta distinción y, más aún, las consecuencias prácticas extraídas de ella, fueron una conveniente excusa para justificar

38. No fue sino un dispositivo ideológico construir la teoría del origen natural de la sociedad humana organizada, el Estado, y del origen sobrenatural de la Iglesia. Era simplemente una hoja de parra para ocultar la dicotomía. Entre paréntesis, puede señalarse que este dispositivo sólo empeoró las cosas (para los hierocráticos), porque la idea sobrenatural proporcionaba un aporte considerable para la concepción puramente místico-sacramental de la Iglesia, para la cual en verdad no eran necesarios ninguna ley, ni tribunal, ni organización ni gobierno. Y Marsilio no fue nada lento en sacar el mayor provecho de esta concepción. Detrás de todo esto está el principio tomista de un *duplex ordo in rebus* [un doble orden en las cosas], que en Dante y Marsilio se convirtió en un principio fundamental de acción.

todas y cada una de las acciones, por más inspiradas que estuviesen por motivos muy alejados de los límites del cargo mismo, a condición de que la acción llevara de alguna manera el sello del *officium*? ¿No ha sido en todos los tiempos la experiencia humana misma, la "ley" natural misma, juzgar a la persona que desempeña el cargo, más que al cargo despersonalizado? En otras palabras, ¿la posición papal, coherente y lógicamente impecable como era, está de acuerdo con las leyes naturales de la humanidad? ¿No planteó Federico II, de hecho aunque no en teoría, una opinión que era más acorde con la experiencia natural-humana? O, para el caso, ¿no revelaba el equívoco de Graciano que él tomó en cuenta el elemento natural-humano? Y ¿es realmente una mera coincidencia que, al transcurrir el siglo XIII, esta perspectiva natural-humana ganara predominio, de modo que Felipe IV y una distinguida pléyade de escritores hicieran de ella el punto central de su ataque contra los papas? ¿Acaso esta perspectiva humano-natural-no sofisticada no contribuyó tan poderosamente a la decadencia de la posición del papado, porque la evaluación subjetiva del papa como hombre se convirtió cada vez más en la medida y el criterio? Las leyes del razonamiento lógico pueden no encontrar fallas en el imponente edificio hierocrático-papal que culmina en el cargo, despersonalizado y objetivo, pero, ¿las leyes del razonamiento lógico son siempre compatibles con las leyes del razonamiento natural? Por más inadecuados que hayan sido los medios que empleó, la oposición de Federico puso de relieve esta propia faceta humana y natural, una faceta que fue tan pronto después de él destacada en la forma más clara posible, por la introducción de un naturalismo científico (aristotélico-tomista) que con todos los recursos disponibles dirigió su atención al Hombre mismo, lejos del cargo impersonal. Entonces el terreno quedó accesible para abordar este complejo problema, no protegiendo más al papa como hombre detrás del cargo, sino que se lo forzó al primer plano y se hizo que él absorbiera el cargo. Y el significado adicional del ataque de Federico consistió en preparar el terreno para la receptividad de este punto de vista natural-humano. Los frutos no fueron recogidos por él, sino por las generaciones siguientes: fueron ellos quienes resolvieron la antinomia entre razonamiento lógico y razonamiento natural en favor de este último.

La bula *Unam sanctam*: visión retrospectiva y prospectiva*

A pesar de la variada atención que la Bula *Unam sanctam* ha encontrado, podría parecer que muchas cuestiones esenciales no han obtenido aún ninguna respuesta o tan sólo alguna no satisfactoria. La Bula no proporciona ningún tipo de información sobre qué la motivó, ni menciona ningún hecho del cual se pudieran extraer conclusiones sobre su motivación; no se dirige a ningún destinatario determinado; no establece ninguna relación con ningún tipo de acontecimiento o personalidad; nadie es acusado de error en la fe; no contiene ningún ataque a algún país, gobernante o grupo de personas; en una palabra, del contenido del documento, tal como ha sido transmitido, nada se puede saber sobre estos puntos sin embargo siempre centrales. Además, se plantea la cuestión, según entiendo no accesorio, de ver si en resumidas cuentas la *Unam sanctam* fue publicada formalmente. Como es sabido, hasta ahora no se ha podido encontrar ningún documento original.¹ El texto, en verdad, se presenta como Bula –*Ad perpetuam rei memoriam*– en el registro oficial de las *Litterae curiales*, donde se halla empero ordenado cronológicamente en forma totalmente sorprendente. Pues figura recién

* "Die Bulle Unam Sanctam: Rückblick und Ausblick", en *Römische-historische Mitteilungen*, 16, 1974, pp. 45-77. La presente exposición tiene como precedente una conferencia pronunciada el 4 de abril de 1974 en el Österreichischer Kulturinstitut de Roma. (Traducción: Jorge Mario Machetta. Revisión: Gustavo D. Corbi.)

1. Cfr. Henricus Denifle, *Specimina palaeographica ex Vaticani tabularii Romanorum Pontificum registris selecta*, Romae, 1888, p. 44 de tabla XLVI.

después de las inscripciones de julio del año 1303,² aunque la Bula misma lleve la fecha de 18 de noviembre de 1302. Esta circunstancia puede tener, quizás, menor gravitación que el hecho de que no lleva ningún tipo de fórmula conclusiva. Dada la importancia de los principios y conclusiones desarrollados en ella, uno habría debido esperar, por cierto, una solemne fórmula final o, al menos, una sanción según la modalidad habitual. Pero no hay nada de todo eso.

Aunque éstas son cuestiones que hace ya tiempo hubieran debido ser respondidas, no queda ninguna sombra de duda sobre el carácter extremadamente conservador del contenido. Desde hace tiempo es indiscutible que en ella no se propone ningún nuevo punto de vista. Cada uno de los puntos que enuncia se los podía leer desde mediados del siglo XIII en la correspondiente literatura de los tratados o en los escritos canónicos profesionales. Incluso el acorde final que la remata en una forma tan solemne no es de ninguna manera novedoso, aunque en esa forma vigorosa, afilada y aguda no era quizás tan acostumbrado como lo eran los principios precedentes. En su totalidad esta Bula hubiera podido perfectamente ser proclamada medio siglo antes por cualquier otro papa. Pero, en realidad no se la proclamó, y por ello surge de un modo más apremiante la pregunta: ¿Por qué fue proclamada precisamente en ese momento? ¿Cuál era el objetivo?

El objetivo no podría haber sido anunciar o proclamar un programa sobre la autoridad o tal vez la reivindicación de una autoridad universal por parte del papado, por más que esto sea algo que se repite siempre de nuevo. En el lenguaje papal uno sólo puede decir *miramur plurimum* [nos asombramos grandemente] cuando se declara que esta Bula habría sido la expresión más elocuente y rotunda de un sistema papal inexorable. Tales afirmaciones, empero, no conllevan todavía ninguna respuesta a la pregunta de por qué el papado en la transición del siglo XIII al XIV consideró necesario redactar una declaración tan exagerada, estructurada en forma escolástica. Bonifacio VIII fue un experimentado jurista con

2. *Les Registres de Boniface VIII*, ed. Georges Digard y otros (= Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, Paris, 1921), pp. 888-890 n° 5382. La bula está también en las *Extravagantes communes*: V. 9.1; además en Odoricus Raynaldus, *Annales ecclesiastici*, ed. Augustinus Theiner, XXIII, Barri-Ducis, 1871, pp. 303-305; Henricus Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, Barcinone, Friburgi-Brigoviae, Romae, Neo-Eboraci 1967, pp. 279-281 n° 468; Carl Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, Tübingen 1967, pp. 458 s. n° 746.

una gran experiencia práctica y un sentido de la realidad fuertemente marcado, él sabía exactamente qué lenguaje concreto había de adoptarse y qué medios concretos se debían aplicar en el caso propuesto.³ Téngase en cuenta, por cierto, para no retroceder demasiado lejos, que ni *Clericis laicos* ni *Salvator mundi* ni *Ausculda fili* dejaban nada que desear en lo que atañe a claridad y concisión de la forma de expresión. Las intimaciones contenidas en todos los decretos papales hasta ese momento, en contra de los príncipes civiles, incluido el rey de Francia, se basaban en forma muy evidente precisamente en aquella concepción monárquica que se encuentra nuevamente en la Bula.⁴ ¿Por qué, pues, tenía el papa que publicar una Bula que contenía frases harto conocidas y repetidas de un

3. Cfr. por ejemplo *Iohannis Iperii abbatis Chronicon monasterii S. Bertini*, ed. Edmundus Martène et Ursinus Durand, *Thesaurus novus anecdotorum* III, Lutetiae Parisiorum 1717, p. 774: [Celestinus] *virum subtilem et industrium, et unum de maioribus clericis iuristis totius orbis secum retinuit*. [(Celestino) retuvo consigo a un varón sutil y hábil y uno de los mayores clérigos juristas de todo el orbe]. Además, *Petri abbatis Aulae Regiae tertii Chronicon Aulae Regiae*, ed. Gelasius Dobner, *Monumenta historica Boemiae* V, Praegae 1784, p. 107: *Utriusque iuris scientia peditus ac in omni temporali negotio mirabiliter eruditus... vir magnanimus* [Perito en la ciencia de uno y otro derecho y admirablemente erudito en todo negocio temporal... varón magnánimo]. También la fuente citada en primer término lo llama: *Bonifacius iste iurista permaximus* [Este Bonifacio, supermáximo jurista].

4. Acerca del poder papal absoluto Bonifacio dio inequívocamente su parecer en el consistorio del 24 de junio de 1302. Cfr. Pierre Dupuy, *Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel Roy de France*, París 1665, reimpr., Tucson, Ariz., 1983, pp. 77-79. La posición crítica de Denzinger, o.c., sobre la Bula induce a error. El pasaje tomado del discurso consistorial del papa no se relaciona de ninguna manera con la bula, porque ésta fue "promulgada" sólo cinco meses más tarde. Esa referencia es repetida acriticamente por Hans Wolter, "Die Krise des Papsttums und die Kirche im Ausgang des 13. Jahrhunderts (1274-1303)", in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, ed. por Hubert Jedin, III/2, Freiburg, Basel, Wien 1968, p. 352, nota 3, quien además cambia un "quod" por un "quasi" y no reproduce el complemento esencial para Bonifacio de que todo rey y todo creyente *sit nobis subiectus ratione peccati* [nos esté sujeto por razón del pecado]. Señalemos aquí algunos decretos de Bonifacio que ponen de relieve el poder de jurisdicción: Augustus Potthast, *Regesta Pontificum Romanorum*, II, Berolini 1874/75, n° 14 020; 24 096; 24 131; 24 291; 24 398; 24 468; 24 549; 24 607; 24 772; 24 833; 24 898; 25 071; 25 096; 25 097; 25 159; 25 230; 25 236; 25 256; 25 262; 25 276. Cfr. también el discurso del papa con motivo de la confirmación de Alberto I como rey, en *M.G.H. Legum sectio IV: Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*

carácter puramente objetivo y que no tiene la más mínima alusión personal? No hay ningún punto de apoyo para afirmar que estuviese en conexión con la política del momento.

Creo que ya es tiempo de abandonar el intento de poder explicar la Bula de buenas a primeras. Una muy temprana glosa del célebre canonista y cardenal Juan Monachus nos proporciona un buen servicio. Según una opinión indiscutida, esta glosa estaba ya redactada cuando la Bula misma entró en circulación, es decir, antes del verano de 1305.⁵ Se puede aceptar por cierto como seguro que este cardenal de la curia tuvo conocimiento de su formación y de los propósitos vinculados con ella. Las primeras palabras de su glosa contienen, según mi parecer, una indicación muy autorizada, por no decir una clave para su comprensión y explicación. Alude a la cuestión y dice que hay ciertas personas que dudan o creen o incluso afirman que no es necesario para la salvación el estar sometido al papa.⁶ Vale la pena tener en cuenta que la cuestión de ninguna manera fue concebida hipotéticamente, sino que es reproducida

4/1 (Hannoverae 1904-1906), p. 139, líneas 36 ss. n.º 17 (Referencia a la condición de súbdito del reino de Francia bajo el Imperio, a saber, recalcando explícitamente la primacía del poder papal): *Non insurgat hic superbia Gallicana, quae dicit quod non recognoscit superiorem. Mentiuntur, quia de iure sunt et esse debent sub rege Romano et imperatore...constat, quod christiani subditi fuerunt monarchis ecclesiae Romanae et esse debent* [Que no surja aquí la soberbia galicana, que dice que no reconoce superior. Mienten, porque por derecho están y deben estar bajo el rey romano y el emperador... consta que los cristianos fueron y deben ser súbditos de los monarcas de la Iglesia romana].

5. La bula con la glosa impresa en la mayoría de las ediciones de las Extravagantes communes bajo el título: "De maiori et obedientia". Cito según la edición de Lyon 1553. Sobre la glosa, *cfr.* también Heinrich Finke, *Aus den Tagen Bonifaz' VIII. Funde und Forschungen* (= Vorreformationsgeschichtliche Forschungen II), Münster, 1902, pp. 177 ss. La conjetura de Johannes Haller, *Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit*, V, Stuttgart 1953, p. 381, según la cual la bula fue publicada recién en el momento de ser registrada, tiene mucho a su favor. El comentario de Guido Vernani (ed. Martin Grabmann, *Die Aristotelesverwertung im hierokratischen System*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 1934, Heft 2, pp. 144-157) reproduce tan literalmente la glosa, que se podría hablar de un plagio directo, si no aportara, en lugares totalmente inesperados, pensamientos propios.

6. Johannes Monachus comienza: *Erant quidam dubitantes et forte credentes vel etiam asserentes non esse de necessitate salutis subesse summo pontifici, quod quidem*

como un hecho. El cardenal añade que el papa ha publicado esta decretal, para contrarrestar esta pestífera enfermedad: *Huic autem morbo pestifero obviare volens sanctissimus pater et dominus Bonifacius papa hanc decretalem edidit* [Queriendo oponerse a esta pestífera enfermedad el santísimo padre y señor Bonifacio papa publicó esta decretal]. Esta afirmación sólo puede efectivamente ser entendida como una inequívoca alusión a las corrientes espirituales que, en todo caso, debieron de haber sido tan significativas, ampliamente expandidas e influyentes que indujeron al papa a emitir una inequívoca declaración imposible de ser malentendida. Las explicaciones de un experto tan autorizado como Juan Monachus ponían también en claro que la conclusión de la Bula debía ser interpretada como una consecuencia necesaria de los argumentos precedentes.

Toda doctrina acerca de la autoridad se asienta en principios ajenos a ella, en este caso, en presupuestos puramente religiosos o eclesiológicos, pues la esencia del papado medieval mismo, considerado desde el punto de vista histórico, es una peculiar mezcla y combinación de fundamentos religiosos y jurídicos. En muy numerosos aspectos el papado es una institución *sui generis*. Pues tanto el primado en cuanto fundamento de la autoridad como también la sociedad sobre la cual debía ejercerse el primado, fueron establecidos por Cristo mismo *inno ictu* [de una sola vez] de un modo totalmente inequívoco. Esto significa que tanto la sociedad, la Iglesia, como la autoridad sobre ella y los medios de la autoridad se fundan en un ordenamiento divino. Ésta era, en todo caso, la exégesis de los textos de Mateo y de Juan que en el siglo V había adquirido su forma definitiva.⁷ De allí que el papado medieval en cuanto órgano de autoridad sólo pueda ser entendido desde este punto de vista

vel verbo fieri poterat, quia forte sic dicebantur, vel facto, quia talia agebant et operabantur ac si non esset de necessitate salutis [Había algunos que dudaban y quizás creían o también afirmaban que no es necesario para la salvación el estar sometido al sumo pontífice, lo cual por cierto podía suceder, o bien de palabra, porque tal vez así se lo decía, o bien de hecho, porque actuaban y obraban de tal modo como si no fuese necesario para la salvación]. En forma muy similar Vernani en su comentario ya mencionado (cfr. nota 5).

7. Sobre esto cfr. Walter Ullmann, "Leo I and the theme of papal primacy", *Journal of Theological Studies*, N. S. 11, 1960, pp. 25-51. Sobre el derecho en este contexto, como medio de autoridad, cfr. Id., *Papst und König. Grundlagen des Papsttums und der englischen Verfassung im Mittelalter* (= Salzburger Universitätschriften 3, Salzburg und München, 1966), pp. 39 s.

religioso y bíblico: el fundamento de la sociedad, de la Iglesia, era la *fides*.⁸ Entonces, si la conclusión invoca el poder primacial del papa, con ello expresa en forma precisa una verdad antigua. Toda sociedad necesita una autoridad. Pero esta reflexión todavía no nos ayuda para responder a la pregunta sobre el objetivo de la Bula. Para aproximarnos más a una respuesta, sería aconsejable ver la Bula a la luz del amplio trasfondo del pensamiento de su época, con lo cual, al mismo tiempo, se le concede también a la política del momento el papel subordinado que le corresponde. La Bula se presenta como una muy enérgica expresión magisterial del papado, la cual debió ser al mismo tiempo una prevención y un compendio programático: por un lado, una defensa contra ciertas doctrinas y su manifestación a nivel práctico, tales como habían sido percibidas ya desde hacía algún tiempo por coetáneos atentos y clarividentes, y por otra parte, un apretado compendio programático de una máxima, entendida desde la perspectiva de fines del siglo XIII, vigente en una sociedad y gobierno cristianos. La Bula toma posición contra aquellas opiniones doctrinales que, según la interpretación del papado, socavaban y vaciaban los fundamentos de la cosmovisión cristiana existente y, con ello, los de la sociedad.

A ello pertenece ante todo –trato de considerar la imagen histórica con los ojos de un contemporáneo de Bonifacio– la inundación de casi toda la vida intelectual con argumentos aristotélicos, una inundación que para muchos contemporáneos, y muy ciertamente para Bonifacio VIII y sus consejeros, les pudo parecer como una infestación y contaminación de un aire fresco e incorrupto hasta ese momento. Ante la concepción fundamental aristotélica, los espíritus de orientación conservadora se escandalizaron.⁹

8. Vernani subraya esto particularmente en su comentario: *Fides est in ecclesia tanquam fundamentum* [La fe es como el fundamento en la Iglesia] (o.c., p. 145). Todo el pasaje es ricamente instructivo; no se encuentra en la edición de Iohannes Monachus que he utilizado. Recálquese la *fides*, porque en esa comunidad no eran decisivos los vínculos habituales de las relaciones lingüísticas, geográficas, étnicas, biológicas, etc.

9. Cfr. las observaciones introductorias de Georges De Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge: secteur social de la scolastique*, Louvain-Paris 1958, pp. 28 ss. Sobre la intranquilidad que se observaba en la Curia desde principios de los años sesenta con respecto a la orientación de los profesores parisienses, especialmente sobre la tendencia aristotélica de sus doctrinas, informa admirablemente André Callebaut, "Jean Pecham et l'augustinisme", *Archivum Franciscanum Historicum*, 18, 1925, pp. 441-472; allí también las acusaciones de los

Este pensamiento fundamental apareció preferentemente en el así llamado averroísmo latino, concepción que uno u otro coetáneo creyó poder reconocer también en diversas expresiones tomistas. Sobre el cambio radical que la recepción del naturalismo aristotélico tuvo como consecuencia en la cosmovisión del siglo XIII, no debería ya existir ninguna duda. Alguien tan importante como Heinrich Mitteis dijo una vez que todavía no estamos hoy de ningún modo en condiciones de evaluar toda la amplitud del cambio de la imagen del mundo causado por la introducción del pensamiento aristotélico.¹⁰ También en la práctica jurídica encontró esta doctrina aristotélica una confirmación, y por cierto en los comienzos completamente independiente de ella, en la soberanía de los Estados Nacionales fundamentada jurídicamente, la cual luego, a comienzos del siglo XIV, pudo de hecho apoyarse en principios aristotélicos.¹¹ En estas manifestaciones espirituales y jurídicas se vieron en la Curia los síntomas inequívocos de movimientos que, en caso de no ser detenidos, conducirían no sólo a una crisis, sino a la destrucción de la tradicional imagen cristiana del mundo. El fundamento aparecía sacudido y comenzando a perder firmeza. Un signo de este movimiento era que, a pesar de su fundamento filosófico, siempre atraía grupos más amplios en su zona de influencia, logrando provocar una reacción en cadena.

Un contemporáneo podía reconocer sin dificultad los serios peligros para la cosmología cristiana de aquellos tiempos. Él desconocía, por cierto, las más profundas y también las sutiles diferencias entre el averroísmo radical y la transparente síntesis tomista congruente con la imagen cristiana del mundo, y podía ciertamente experimentar la tendencia de

papas Juan XXI (pp. 459 s.) y Martín IV contra la Facultad de París. Ya Gregorio IX expresaba graves reparos sobre las influencias aristotélicas en su escrito a los teólogos de París del 7 de julio de 1228: Potthast n° 8231.

10. Cfr. Heinrich Mitteis, en: *Historische Zeitschrift* 163, 1941, p. 281: "un cambio de la imagen del mundo por la introducción del pensamiento aristotélico y postaristotélico, cuya amplitud total todavía hoy día no estamos absolutamente en condiciones de apreciar".

11. Sobre el trasfondo, cfr. Jean Rivière, *Le problème de l'Église et de l'état au temps de Philippe le Bel*, Louvain-Paris 1926, pp. 423 ss.; Otto Brunner, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im späten Mittelalter*, Wien, Wiesbaden 1959. Ahora cfr. Bruno Paradisi, *Il pensiero politico dei giuristi medievali*, in: *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, ed. por Luigi Firpo, Torino 1973, pp. 77 ss. y 149 s.

rechazar ambas de la misma manera, precisamente porque en ellas, de un modo abiertamente revolucionario se le presentaba un nuevo mundo conceptual. Pues no se trataba aquí de una habitual disputa entre escuelas, sino de serios conflictos ideológicos.¹² El elemento común de la nueva orientación era la insistencia en la idea de naturaleza, considerada como una fuerza y causa eficiente propia e independiente. El ámbito en el que el averroísmo y el tomismo se separaban fundamentalmente era el concerniente al puesto y a la función de la naturaleza dentro de la cosmología cristiana, tal como, con mano maestra, la había expuesto el Aquinate. Por cierto, en una consideración grosera y superficial, pudieron algunas tesis tomistas ser víctimas de la sentencia condenatoria del averroísmo por el obispo de París, Esteban Tempier, en los años 1270 y 1277.¹³

Puedo prescindir de una descripción minuciosa de aquellas tesis averroístas que eran universalmente reconocidas (y que también, en parte, todavía lo son) como peligrosas para la cosmovisión cristiana de entonces. Por ejemplo, la tesis de la doble verdad, la cual, ya sea que entonces fuese efectivamente defendida por los averroístas o bien fuese

12. Esto ya lo puso de relieve Martin Grabmann, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 1931, Heft 2, p. 76. La mejor introducción a las doctrinas de Siger es Fernand van Steenberghen, *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant* (= Mémoires de l'Académie Royale de Belgique 39, 1938); un breve resumen de vulgarización científica en David Knowles, *The evolution of medieval thought*, London 1962, pp. 291 s., con escasa bibliografía más reciente. Cfr. van Steenberghen (ver nota 13), p. 386.

13. El 10 de diciembre de 1270: cfr. Henricus Denifle-Aemilius Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis I*, Paris 1889, pp. 486 s. n° 432; 7 de marzo de 1277, *ibid.*, pp. 543 ss. n° 473. Cfr. también Paul Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe. siècle* (= Philosophes Belges VI-VII, Louvain, 1908-1911), II, pp. 441 ss., aquí pp. 458 ss. Sobre Siger y santo Tomás es especialmente instructivo: Fernand van Steenberghen, *La philosophie au XIIIe. siècle*, Louvain-Paris 1966, pp. 393 s., 397 ss, 430 ss., y sobre ambas condenaciones parisienses, *ibid.*, pp. 472 ss., 483 ss. Sobre las condenaciones en Oxford (incluso de tesis tomistas) por Richard Kilwardby y John Pecham: *ibid.*, pp. 488 ss. (bibliografía en nota 163 s.). Sobre Kilwardby y Pecham en esta circunstancia, cfr. nuevamente Callebaut (ver nota 9) con muchos detalles. Sobre la condenación tomista en especial cfr. todavía Fernand van Steenberghen, *Siger dans l'histoire de l'aristotélisme* (= Philosophes Belges: Textes et Études XIII), Louvain, 1942, II, pp. 728 ss.

resultado de malentendidos, fue considerada un elemento de sus doctrinas. Otras sentencias que o fueron imputadas al averroísmo o bien eran de hecho defendidas por él se referían a la negación de las *virtutes infusae* [virtudes infusas] o del carácter pecaminoso de la *fornicatio* [fornicación], o al rechazo de la exigencia de la continencia sexual, etc.¹⁴ Pero, respecto de las tesis que para la comprensión de los presupuestos de nuestra Bula son de inmediato interés, viene en consideración, en primera línea, la idea, también defendida por santo Tomás, de la naturaleza que según su doctrina es propia del hombre en cuanto ser racional, determinando su conducta en sus relaciones sociales.¹⁵ Éstas no se fundamentaban en el dogma, en las doctrinas de la Iglesia, en el conocimiento de la conducción divina del cosmos, sino en la experiencia, en la razón natural puramente humana, y en el juicio que de ella emana, el cual estaba frecuentemente libre de toda preocupación de un conocimiento especial del tema, ni se hallaba a menudo influido por nociones teológicas o religiosas. Para citar una expresión tomista, se hizo presente aquí el *instinctus naturae*, que impulsa a la convivencia social y que, sobre todo, condujo al concepto de Estado.

Éste era, de hecho, el concepto que de ahí en más se convertiría en el armazón de bronce de la nueva doctrina acerca de la sociedad. Precisamente, fue en conexión con el concepto de Estado que santo Tomás introdujo el *instinctus naturae*. Afirmaba que el Estado había sido llamado a la existencia *per instinctum naturae inditum a summo regente, qui est auctor naturae*¹⁶ [por el instinto de la naturaleza implantado por el máximo gobernante, que es el autor de la naturaleza]. En otro lugar expresa que el

14. Cfr. Denifle-Chatelain, *Chartularium*, I, pp. 486 s. y Mandonnet (ver nota 13), II, p.463; Grabmann (ver nota 12), pp. 6-10. Buen panorama en De Lagarde, (ver nota 9), pp. 35ss.

15. Santo Tomás, *De regimine principum*, I, 1: *Est autem unicuique hominum naturaliter insitum rationis lumen, quo in suis actibus dirigatur ad finem* [Ahora bien, la luz de la razón está naturalmente insita en cada hombre, por la cual sea dirigido en sus actos a un fin]. En forma similar en muchos otros lugares. La esencia más íntima de una cosa la entiende como su naturaleza: *Essentia speciei vocatur etiam natura* (*Summa Theologiae*, III, q. 2, a. 1c) [la esencia de una especie es llamada también naturaleza], o bien: *natura nihil aliud est quam ratio... indita rebus* (*Commentaria ad Libros Phys.*, II, 14 s.) [la naturaleza no es otra cosa sino la razón [=esencia] ...insita en las cosas].

16. Textos especificativos en Walter Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London ¹1974, p. 249.

impetus naturalis es el que como fuerza instintiva tiene como consecuencia la *communitas civitatis* [la comunidad de la ciudad]. El concepto jurídico del Estado fue expuesto, en la doctrina tomista, según el modelo aristotélico como entidad natural, y aquí debe tenerse en cuenta el punto de vista fundamental de santo Tomás¹⁷ de que el *auctor naturae* siempre es Dios mismo y lo sigue siendo. De allí se sigue la consecuencia tomista de que el Estado es una unidad autónoma, independiente, que se sostiene a sí misma, que obedece a sus propias normas intrínsecas, que tiende a su fin que le es naturalmente propio y que se rige a sí mismo por sus propias leyes. El Estado es resultado del *naturale iudicatorium humanae rationis* [capacidad natural de juicio de la razón humana], para citar una vez más al Aquinate.¹⁸ El Estado es, como se ha dicho, la *communitas perfectissima*,¹⁹ precisamente porque la naturaleza misma nada deja incompleto.²⁰ Como institución jurídica el Estado no tiene, según el tomismo, nada que ver con cualquier otra institución. No es un invento o disposición humana, no es una construcción artificial y desde el punto de vista de su origen y de su eficacia nada tiene que ver ni con la Iglesia ni con el papado ni con la gracia divina. Es autónomo. El instinto humano natural lo ha engendrado.

Esta idea de la esencia del Estado implica el concepto, inseparablemente ligado a él, de *civis* [ciudadano]. El Estado se compone de los *cives*. Nos enfrentamos ahora aquí con un concepto muy significativo, pues el *civis* aristotélico-tomista no es otra cosa sino el hombre natural, al que san Pablo denominara *homo animalis* y que es traducido muy correctamente por "hombre natural". Con ello nos introducimos en el ámbito jurídico del bautismo, tan dejado de lado por los medievalistas. Pues la eficacia del bautismo consistía en que la esencia natural del hombre se transformaba en una *nova creatura* [nueva creatura], que se presentaba como el *homo novus* [hombre nuevo], para quien de allí en adelante debían tener valor las normas de la *novitas vitae* [novedad de vida]. La *nova creatura* era el *fidelis christianus* [el fiel cristiano], que estaba ligado a las normas de las autoridades puestas por Dios. Jurídicamente, el bautismo significaba la

17. En relación con esto *cfr.* sobre todo Martin Grabmann, *Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, 1941, Heft 10, aquí pp. 12 ss.

18. Santo Tomás, *Summa theologiae*, I-II, q. 71, a. 6, ad 4m.

19. Santo Tomás, *In Politicorum*, I, lectio 1.

20. *Cfr.* por ejemplo, su *Commentarium in tres libros De anima*, III, 14. 1; *Summa theologiae*, I-II, q. 91, a. 2, obj. 1^a.

entrada en la Iglesia, que en cuanto institución divina de salvación, perseguía los fines que le eran inmanentes. En cuanto *fidelis* estaba cada uno sometido a la autoridad (cristiana). Se trataba aquí, como lo había recalcado san Pablo, de una *regeneratio hominis* [regeneración del hombre], un resurgir del hombre natural en la forma del cristiano. Entiéndase bien, la *generatio* natural cedía su lugar a una *regeneratio*, porque volvía a nacer *per lavacrum regenerationis et renovationis*²¹ [por el lavatorio de la regeneración y de la renovación]. La idea del renacimiento encontraba su formulación más marcada en la respuesta de Cristo a la pregunta de Nicodemo: “¿Cómo puede un hombre nacer, siendo ya viejo? ¿Puede acaso volver al seno de su madre y nacer de nuevo?”²²

El hombre natural experimentaba ahora especulativamente, en la nueva doctrina del siglo XIII, un renacimiento, a saber, un renacimiento que era análogo al renacer obrado por el bautismo. Expresado gráficamente, el hombre natural se había encontrado hasta el siglo XIII en un sueño

21. Tit. 3, 5; también 1 Cor. 2, 14 s.; 2 Cor. 5, 17; Gal. 6, 15; Ef. 4, 23. La “*novitas vitae*” en Rom. 6, 4. El “*Homo novus*” en Ef. 2, 15 y 4, 24. En consonancia total con ello rezaba la oración del papa en el bautismo pascual: *...ut omnis homo hoc sacramentum regenerationis ingressus in vera innocentia nova infantia renascatur* [para que todo hombre que recibió este sacramento de la regeneración con verdadera inocencia renazca con una nueva infancia], *Liber sacramentorum Romanae ecclesiae ordinis anni circuli* [Sacramentarium Gelasianum], ed. L. C. Mohlberg, Romae 1960, pp. 73 s. n.º 448. La oración estaba en uso hasta los tiempos más recientes. Precisamente este pensamiento del nuevo nacimiento lo aplicó el papa Inocencio III después de la conquista de Constantinopla por los cruzados en 1204: *Cum ecclesia Constantinopolitana in novam quodammodo infantiam renascatur* [Al renacer la Iglesia de Constantinopla a una en cierta manera nueva infancia], *Reg. VIII*, 26 = P.L. 215, 579.

22. Juan 3, 4 s. Sobre este pasaje, *cfr.* Rudolf Schnackenburg, *Das Johannes-Evangelium*, Freiburg-Basel-Wien 1965, pp. 380 ss., quien pone de relieve que todo oyente o lector cristiano debía pensar de inmediato en el bautismo (p. 383). Sobre el trasfondo de la idea del nuevo nacimiento, *cfr.* entre la abundante literatura: Adolf von Harnack, *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche*, in: “*Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur*” 42, 1918, pp. 97-143; Othmar Heggelbacher, *Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit*, Freiburg/Schweiz 1953: fundamental; H. D. Betz, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition*, Tübingen 1972, pp. 138 ss. *Cfr.* además Karl Baus, en: *Handbuch der Kirchengeschichte* (ver nota 4) I, pp. 128 ss.

invernal, pues lo que importaba no era él, sino el *homo renatus*²³ [el hombre vuelto a nacer], es decir, el *fidelis christianus* [el fiel cristiano]. Lo que uno observa en conexión con la recepción de Aristóteles es el renacer, la *Renaissance* o retorno de ese hombre natural expulsado que se transformó, en el ámbito del derecho público, en el *civis* [ciudadano]. Y recordamos que santo Tomás, ampliando a Aristóteles, hablaba del *animal politicum et sociale*.²⁴ El recuerdo del *homo animalis* no sólo por cierto no había ido desapareciendo, sino que facilitó su resurgimiento de un modo muy notable. Lo que además provocó el renacimiento del concepto jurídico de *civis* fue también aquí el uso idiomático, pues de los *cives* trataban por cierto incontables Diplomata, etc., pero funcionalmente no eran ellos sino *subditi* [súbditos]. Ahora comienzan a adquirir un significativo formato jurídico, porque en cuanto *cives* eran partes constitutivas e integrales del Estado. Se podría hablar aquí, precisamente, de una *regeneratio civis* [regeneración del ciudadano]. Debe recalcarse que –al contrario de la entrada en la Iglesia– no era necesaria ninguna acción jurídica especial para convertirse en miembro del Estado. En virtud de su origen natural él era ciudadano: el Estado y los ciudadanos se complementaban necesariamente y ambos pertenecían al plano de la naturaleza, como lo puso de relieve la doctrina aristotélico-tomista. Por ello el individuo podía en adelante estar sometido a una doble consideración: una natural, en el ámbito público en su condición de *civis*, y una sobrenatural, en el eclesiológico en cuanto *fidelis christianus*. En aquella función era autónomo, en esta última súbdito de la autoridad.²⁵ El hombre natural ya no estaba desplazado, sino valorizado plenamente. Las fuerzas y capacidades que estaban en él dormidas debían experimentar su despliegue y plenitud, a saber, en el plano moral-privado como hombre sin más y en la vida pública como ciudadano.²⁶

Puesto que los ciudadanos, con respecto a su propio vivir en común, deben de alguna manera comunicarse, regular de alguna forma la vida común en su Estado y dictar las leyes correspondientes, desarrollaban una actividad que Aristóteles denominó con el término totalmente nuevo

23. Juan 3,3 y 1 Pe 1, 23.

24. *De regimine principum* I, 1: *Naturale autem est homini, ut sit animal sociale et politicum* [Ahora bien, es natural al hombre que sea un animal social y político].

25. Detalles en Louis Lachance, *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin*, Paris-Montreal 1965, pp. 203 ss.; cfr. también Walter Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages*, London, 1967, pp. 121 ss.

26. Esta distinción proviene de Aristóteles: *Politica* III, 5, 10 (1278b). Sobre esto cfr. especialmente santo Tomás: *In Politicorum* III, 3.

para el Occidente medieval de *politeuein*. Guillermo de Moerbeke acuñó, muy acertadamente, el nuevo término *politizare*, es decir, obrar como ciudadano en el marco de la comunidad natural del Estado,²⁷ lo cual en un sentido más amplio tendría el significado de gobernar. Con ello nos encontramos aquí con el tercer concepto esencial. Junto al Estado y al ciudadano, ahora también la política, precisamente aquella actividad que los *cives* en cuanto tales desarrollan cuando se trata de la ordenación de su propia comunidad. Así como el Estado, conceptualmente, es autónomo, igualmente lo es la política de sus ciudadanos: ella señala la dirección al Estado. Establece sus propios criterios, se apoya en sus normas determinadas por ella misma, y la ciencia de la política es comprensiblemente una de las *scientiae humanae* –para citar una vez más al Aquinate– pero por sobre todo es una *scientia architectonica*, porque persigue como fin el *ultimum et perfectum bonum in rebus humanis*²⁸ [el bien último y perfecto en las cosas humanas]. Además de eso, la *scientia politica* misma es una nueva configuración verbal y conceptual, que describe su contenido con bastante exactitud. Es una de aquellas ciencias que son *operativae secundum imitationem naturae*²⁹ [operativas según imitación de la naturaleza]. Por ello, santo Tomás llama a la *doctrina politica*, con toda lógica, una *scientia civilis*.³⁰ Debería reconocerse sin dificultad que en este nuevo mundo conceptual estaba contenida también una nueva cosmovisión. El Estado, los ciudadanos, la política y su ciencia, todos ellos se dejaron subordinar sin dificultad bajo el concepto superior de la *humanitas*.³¹ La época del humanismo se aproxima con palpable cercanía.

Este nuevo mundo conceptual comenzó entonces a emprender su marcha triunfal. Aquí, por ejemplo, habría que mencionar la nueva formulación tomista del *regimen politicum* o de la *communitas politica*, sobre lo cual nadie, hasta ese entonces, había oído nada. Junto a ello existía, según el tomismo, un *status popularis*, caracterizado por el hecho de que *ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum* [los gobernantes pueden ser elegidos de entre el pueblo, y la elección de los gobernantes le corresponde al pueblo]. Esto corresponde cuando el

27. S. F. Susemihl, *Aristotelis Libri Octo Politicorum*, Lipsiae, 1872, p. 307, línea 12 (Pol. VII. 14 [15], 1333b).

28. *In Politicorum*, I, lectio 1.

29. Documentación en Ullmann, *Principles* (ver nota 16), pp. 251-253.

30. *In Politicorum*, I, lectio 1.

31. Sobre esto cfr. Lachance (ver nota 25), pp. 349 ss.

soberano era entendido como *persona populi* [persona del pueblo], es decir, que él en su persona representa al pueblo. Con ello cobró nueva vida la casi desaparecida tesis ascendente sobre la soberanía y el derecho.³²

El tomismo introdujo la doctrina aristotélica en forma inconsútil en todo el edificio cristiano, de modo que uno se siente autorizado a hablar de un sistema completo. Ello se puede ilustrar con dos ejemplos. En primer lugar, la doctrina tomista no dejó de lado la doctrina sobre las virtudes vigente hasta entonces, sino que la perfeccionó. Como es sabido, las acciones fundadas en algunas de las cuatro virtudes denominadas cardinales (*iustitia, prudentia, temperantia y fortitudo*)³³ podían obtener su pleno valor moral sólo cuando estaban apoyadas por una de las tres virtudes denominadas teologales (Fe, Esperanza y Caridad). También aquí en el ámbito de la doctrina de las virtudes ayudó el uso idiomático, facilitándole la entrada a la nueva doctrina, pues conforme al modelo de Macrobio tales virtudes se llamaban también *virtutes politicae*.³⁴ Ahora bien, santo Tomás marcó aquí nuevamente el camino adjudicando a las virtudes cardinales su pleno valor de virtud, en cuanto que reconocía las acciones dependientes de ellas como moralmente "buenas", pero al mismo tiempo subrayaba que serían meritorias si fueran inspiradas por algunas de las virtudes teológicas: *Actus virtutis politicae non est indifferens, sed est de se bonus, et si gratia informatus, erit meritorius* [El acto de la virtud política no es indiferente, sino que es bueno de suyo y si está informado por la gracia será meritorio].³⁵ Aquí se subraya con toda la deseable claridad la autonomía de las virtudes cardinales, cuya efectividad quedará de tal manera elevada por medio de las teológicas que recién entonces podrán desarrollarse perfectamente, con el resultado de que la conducta humana será meritoria.

Una tesis paralela se encuentra en la doctrina tomista sobre la relación entre naturaleza y gracia, pues *gratia non tollit naturam, sed perficit eam* [la gracia no quita la naturaleza, sino que la perfecciona]. Aquí también se

32. Cfr. Ullmann, *Principles* (ver nota 16), pp. 252 ss.

33. Sobre esto cfr. Sibylle Mähl, *Quadriga Virtutum*, Köln-Wien 1969, especialmente para la época carolingia.

34. Macrobius, *Commentaria in Somnium Scipionis*, ed. Lipsiae, 1774, I. 8, pp. 50 s.

35. Sobre esto, cfr. especialmente Odon Lottin, "Les vertus morales acquises sont-elles de vraies vertus?" *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 20, 1953, pp. 34-36, quien fue el primero que llamara la atención sobre la fundamental significación de esta afirmación tomista.

observa cómo ambos polos se dejan ordenar en un sistema sin ensambladuras y pueden quedar acordados mutuamente. No hace falta subrayar qué profundas rupturas aparecieron con esto en la doctrina tradicional sobre la sociedad y sobre la autoridad. Lo natural y lo sobrenatural configuraban los dos pilares de la nueva cosmología.³⁶ Ciertamente no estaban en el mismo nivel, pero lo decisivo era que a cada uno de ambos polos se le otorgaba independencia y valor propio. Dentro de esa unidad cosmológica se podía hablar de jerarquía y de gradación. Y era precisamente esta característica la que distinguía fundamentalmente al tomismo del averroísmo, pues para este último la naturaleza y la gracia se encontraban irreconciliablemente contrapuestas.

Los conceptos pertenecientes al plano natural acerca del Estado, el ciudadano y la política ya no desaparecerían de aquí en más del campo visual. Hasta entonces, es decir, hasta la recepción aristotélica, no existían como elementos conceptuales de la doctrina sobre la sociedad y la autoridad. De ahí en adelante, empero, como el Aquinate lo había mostrado ampliamente, y como sus discípulos y continuadores lo demostrarían, estos conceptos sirvieron, precisamente, como instrumentos preferenciales con los cuales se pudo erigir un sistema bipolar de la sociedad y la autoridad, es decir, un sistema que no se apoyaba en los fundamentos eclesiológicos unipolares, sino en la imagen natural del Estado y en la institución salvífica de la Iglesia. Un nuevo mundo comenzó a mostrarse ante los contemporáneos que, de todos modos, estaban predispuestos para esta nueva imagen del mundo. Los presupuestos estaban dados, puesto que en forma totalmente independiente de Aristóteles se había abierto camino, desde fines del siglo XII, una evolución en casi todos los ámbitos espirituales, la cual, ya desde mediados del siglo XIII, adquirió formas firmes y abonó el campo para la recepción de las ideas aristotélicas. Por cierto, el naturalismo, especialmente en su modalidad grosera con sus peligrosas consecuencias para la cosmología cristiana, había llegado en los últimos decenios en la universidad de París a un agudo punto de evolución, lo que también era dable observar en otros institutos de enseñanza. Basta simplemente referirse a Siger de Brabante o a Enrique de Gante para ver hasta dónde estaba dispuesto a llegar el punto de vista naturalístico.³⁷ Pero este naturalismo grosero era, sin embargo, sólo una manifestación parcial.

36. Sobre todo esto *cfr.* Lachance (ver nota 25), pp. 54 ss., 353 ss.

37. *Cfr.* la bibliografía mencionada en la nota 13.

Configuraba solamente un detalle llamativo del cuadro de conjunto. Y este cuadro de conjunto mostraba los rasgos y características que, en forma totalmente independiente de Aristóteles y del averroísmo, habían cambiado el panorama desde la mitad del siglo XIII.

Porque en todos los campos del espíritu creador se muestra un cambio perceptible y una inequívoca tendencia hacia puntos de vista naturalísticos, así ante todo en la creación artística, en la arquitectura, en la pintura y especialmente en la escultura,³⁸ pero no menos en la más reciente rama del saber, en la *scientia naturalis* —la expresión es exactamente una formulación nueva como la de *scientia politica* (san Alberto Magno fue quien la acuñó)—,³⁹ y en la medicina, fruto de aquella ciencia, pero también en la historiografía se puede percibir una sorprendente inclinación hacia una explicación puramente humana de los sucesos históricos,⁴⁰ y la poesía y la prosa e incluso los libros de derecho utilizan ahora en una medida creciente el idioma vulgar. Éste permitió expresar el elemento natural y humano con mucho mayor vigor que el algo rígido, desmañado y lejano latín. Concuerdá con esto el hecho de que en el curso del siglo XIII el elemento laico empuja cada vez más hacia adelante: basta sólo pensar en las universidades, en la judicatura y en los órganos de la autoridad, especialmente en los lugares donde predominaba el derecho feudal, como en Inglaterra, o bien en la constitución de las comunas, cuyo desarrollo era dable observar por regla general en la Italia septentrional, para hacerse una imagen aproximada de los cambios que la época mostraba.⁴¹ Complementariamente, y precisamente en el plano de la autoridad, es digna de ser destacada la tendencia, emparentada al naturalismo, a la secularización, la cual en la época de los Hohenstaufen

38. Para una orientación *cf.*, por ejemplo, Richard Hamann, *Geschichte der Kunst*, Berlin 1933, pp. 295 ss., quien habla de la época del naturalismo, del humanismo y del Renacimiento (p. 310).

39. San Alberto Magno, *De Mineralibus*, ed. Venezia, 1517, III, 1, 1, p. 139: *Scientiae naturalis enim non est simpliciter narrata accipere, sed in rebus naturalibus inquirere causas* [Es propio de la ciencia natural no sólo aceptar simplemente lo que se ha dicho, sino investigar las causas en las cosas naturales]. Su contemporáneo Roger Bacon hablaba en Oxford de *scientiae experimentales*. *Cfr.* E. J. Dijksterhuis, *The mechanization of the world picture*, Oxford, 1961, pp. 138 s.

40. Detalles en Ullmann, *Individual and Society* (ver nota 25), pp. 110 ss.

41. Sobre el trasfondo, *cf.* el siempre valioso De Lagarde (ver nota 9), I, pp. 159 ss. y II, 1958, pp. 28 ss., 51 ss. y 106 ss.

había modificado muy sustancialmente la estructura de la autoridad. Esta secularización liquidó con fuerza los fundamentos de la autoridad, hasta ese entonces articulados eclesiológica y teocráticamente.⁴² Únicamente a lo largo de una visión de conjunto se puede reconocer toda la significación de la recepción aristotélica. Uno empieza a comprender cómo y por qué esta influencia pudo hacer tan rápidos y amplios progresos, precisamente en la doctrina sobre la sociedad y la autoridad. Es verdad que corrientes espirituales tan poderosas sólo se pueden explicar en conexión con la facticidad histórica. Sólo entonces se hacen comprensibles acción y reacción, sólo entonces son concebibles causa y efecto, y partida y contrapartida inteligibles.

Los nuevos conceptos de las postrimerías del siglo, mientras se convertían en instrumentos de la doctrina acerca de la sociedad y la autoridad, ejercían un efecto hasta entonces sólo imperfectamente conocido, precisamente porque presuponían la independencia de las circunstancias. En lugar de la unipolaridad aparecía cada vez con mayor frecuencia la bipolaridad. Se podría también decir que la *humanitas*, en cuanto la manifestación abstracta de lo naturalmente humano, hizo su aparición a plena luz y se colocó junto a la *christinitas*. Vastas perspectivas comenzaron a bosquejarse entonces cuando el *homo animalis* ocupó su lugar en su función pública y jurídica.⁴³ Ideológica y conceptualmente hay que separar la comunidad de los ciudadanos –el Estado– de la comunidad de los creyentes –la Iglesia–. El Estado, el ciudadano y la política no tenían jurídica y conceptualmente ninguna relación con la Iglesia y con el derecho eclesiástico, pues procedían del ámbito natural y eran por ese motivo independientes. La nueva doctrina acerca de la sociedad y la autoridad significaba con razón una notable limitación del poder de jurisdicción de los funcionarios eclesiológicamente dependientes, por cuanto faltaba el vínculo jurídico. Tampoco le correspondía ni al Estado, ni al ciudadano, ni a la política ningún carácter sacramental. Por ello resulta claro por qué ahora, al menos en muchas producciones literarias destinadas al ámbito de la comunidad, transformada en natural, de los ciudadanos, se utilizó la tesis ascendente sobre la autoridad y el derecho, quedando la tesis descendente limitada al ámbito de la institución salvífica de la Iglesia

42. Sobre esto *cfr.* las observaciones de Walter Ullmann, "Von Canossa nach Pavia: Zum Strukturwandel der Herrschaftsgrundlagen im salischen und staufischen Zeitalter", *Historisches Jahrbuch*, 93, 1973, pp. 265-300.

43. Detalles en De Lagarde (ver nota 9), II, pp. 80 ss.

fundada por Cristo.⁴⁴ Con ello se originaron empero profundos problemas que los contemporáneos de fines del siglo no podían pasar por alto.

Estas nuevas tesis no tenían una existencia imaginaria sobre las nubes, sino que estaban bien conectadas a tierra y vinculadas a la realidad. Sobre todo, estaban dotadas de un potencial de aplicación francamente explosivo. Piénsese solamente que en ese marco la autoridad no concedía ni adjudicaba derechos, y que éstos tampoco podían ser reclamados. En este marco la concepción teocrática de la autoridad es relegada a segundo término en la misma medida en que el gobernante secularizado aparece en primer plano. La profundidad del abismo que separaba las tesis antiguas de las nuevas se puede reconocer claramente en *Rex Dei gratia*. En el hasta entonces prácticamente indiscutido sistema de gobierno, el gobernante era lo que era, por la gracia de Dios,⁴⁵ pero en el marco de las nuevas teorías, ahora realmente por primera vez políticas, ya no se apeló más a tal fundamentación del poder soberano. Viéndolo sólo desde este punto de vista se puede medir perfectamente el cercenamiento del poder eclesiástico de jurisdicción.⁴⁶ No necesito adentrarme en otras formas de manifestación de la nueva doctrina de la sociedad en

44. Sobre ambas tesis, *cfr.* la recensión bibliográfica de Walter Ullmann, en *Revue d'histoire du droit*, 26, 1958, pp. 360 ss., como también su *Principles* (ver nota 16), pp. 20 ss. En comparación con la Iglesia que fue fundada, hay que poner de relieve el crecimiento, basado en leyes naturales, del Estado y su desarrollo natural.

45. *Cfr.* por ej., Boso, rey de Burgundia: *Ego Boso, Dei gratia id quod sum* [Yo, Boso, por la gracia de Dios soy lo que soy], cit. en Ullmann, *Individual and Society* (ver nota 25), p. 19, nota 39. En un tiempo posterior habría que citar a Enrique V: *Henricus Dei gratia sum id quod sum* [Enrique, por la gracia de Dios soy lo que soy] (Codex Udalrici n. 94, ed. Philippus Jaffé, Bibliotheca rerum Germanicarum 5, Berolini 1869, reimpresión 1965, p. 182). También respecto de los obispos se encuentra esta explícita relación al texto paulino.

46. Un inequívoco síntoma de ello es también el casi simultáneo cambio en la computación de los años de reinado en los reyes ingleses y franceses. Tanto Eduardo I como también Felipe III comenzaron a contar sus años de reinado no desde el día de la coronación o consagración, sino a partir de la efectiva toma de posesión del gobierno. Debe señalarse en este contexto que el Hohenstaufen Felipe de Suabia computó su gobierno, manifiestamente por los mismos motivos, desde el día de la elección (8 de marzo de 1198), y no recién desde el día de su coronación (8 de setiembre de 1198): *M.G.H. Legum sectio IV: Constitutiones et acta publica imperatorum et regum* 2, Hannoverae, 1896, 2 n° 1 (del 29 de junio de 1198); además 18 n° 15. Esta circunstancia ha recibido demasiada poca atención.

conexión con el pueblo. Como meros ejemplos permítasenos mencionar la concepción acerca de la representación, que se desarrolla entonces poderosamente en lugar del principio de delegación, la tesis sobre el poder residente en el pueblo para establecer el derecho, el desarrollo de la representación del pueblo y del parlamentarismo,⁴⁷ la designación de los órganos públicos y su responsabilidad ante el pueblo, la posibilidad de que los gobernantes sean depuestos por el pueblo, etc.⁴⁸ Lo que se observa por doquier es el nuevo nacimiento de una cosmología que, y esto debe resaltarse, no se coloca de ningún modo en oposición al cristianismo –santo Tomás había pergeñado la magistral simbiosis– sino que se colocaría junto a él.

La reacción en el campo papal se podía razonablemente prever. A la pretensión papal de autoridad monárquica, entendida hasta entonces como *plenitudo potestatis*, le fueron impuestos límites rigurosamente delineados. Este achicamiento se fundaba, según el criterio papal, en un universo conceptual que, respecto de la doctrina cristiana sobre la sociedad sostenida desde hacía siglos por los papas, no sólo no tenía nada en común, sino que se le contraponía en puntos esenciales. El ordenamiento unipolar de la sociedad y de la autoridad comenzaba a ser fuertemente cuestionado. Pero todo ello fue eclipsado por el amenazante peligro de una ruptura en la cosmovisión cristiana integral. Al observador contemporáneo advertido no se le podía pasar por alto esta amenaza. De acuerdo con la concepción básica totalizante, la vida terrena era tan sólo un estadio preparatorio y no tenía por consiguiente ningún valor propio, sino que lo recibía recién a partir de su relación con la salvación del alma, que era considerada como evidentemente obligatoria para cada cristiano. Ahora, empero, se le otorgaba manifiestamente a la vida natural y terrena un valor plenamente autónomo. En consecuencia, los antiguos lazos y ordenamientos parecían relajarse, cuando no hasta diluirse, porque las medidas, los ordenamientos jerárquicos y las valoraciones no

47. Las asambleas corporativas habían ya preparado el terreno para ello. En un sentido amplio se pueden hacer aquí las mismas observaciones respecto del feudalismo como sobre la emancipación del individuo. Cfr. sobre esto Ullmann, *Individual and Society* (ver nota 25), cap. II. Esta fecundante función del feudalismo, que sin exageración puede ser entendido como un estadio previo de la tesis populista y del Renacimiento humanista, no ha sido hasta ahora plenamente reconocida.

48. Todo ello son meras formas de manifestación de la tesis ascendente o populista sobre la autoridad y el derecho.

tenían ya, como antes, una vigencia incontrastable. Se había instalado la duda que carcome. Esta evolución espiritual fue asumida por el papado como un pesado y duro golpe contra principios y verdades cristianas fundamentales. Había que frenar el embate oponiendo al desafío un pertinente rechazo, para proteger la cristiandad de la caquexia, ruina, disolución y disgregación. El papado se consideró siempre como el escudo protector del genuino orden cristiano respecto de la vida, la sociedad y la autoridad, y esa evidencia le impuso la obligación de levantar un frente defensivo contra las novedosas tesis que lo cercaban con alarmante rapidez, precisamente porque, según la óptica papal, tendrían como consecuencia descomponer y quebrantar la cristiandad occidental. La esencia más íntima de la unidad eclesiológicamente universal podría aparecer fundamentalmente atacada por los desvaríos espirituales contemporáneos.

Para esta difusión llevada a cabo en el plano práctico de las nuevas tesis la situación francesa puede servir de ejemplo. Que la potencialidad de la nueva temática se convirtió sin particular dificultad en una realidad altamente peligrosa para el papado, lo debía poner de manifiesto el rey francés, que perseguía el plan tácticamente refinado de tomar en serio la realización práctica de la tesis populista ascendente, a fin de impresionar pertinentemente a la Curia, ya que no amedrentarla. Y que tanto el papa como también los cardenales estaban, de hecho, consternados, puede acreditarse por los irritados discursos que fue posible escuchar en el consistorio de junio de 1302. El astuto manejo con que Felipe IV utilizó la novedosa tesis populista en su lucha contra el papado, es sumamente concluyente. Para el 10 de abril de 1302 convocó una asamblea en la que el pueblo francés estaba representado por todos los tres estamentos. Por primera vez el tercer estamento –la ciudadanía– era invitado a un acuerdo público muy importante. Y cuando después la nobleza envió a la Curia su declaración y el recientemente emancipado tercer estamento –la *universitas civitatum et villarum regni Franciae* [la totalidad de las ciudades y pueblos del reino de Francia]– un escrito sellado, se obtuvo también el efecto calculado y previsto por el rey. Intranquilidad, agitación y consternación se adueñaron de la Curia. El cálculo del rey de que la Curia se sobresaltaría con esta manifestación práctica de la tesis populista, se mostró totalmente acertado: él actuaba –ésta era la impresión que se quiso despertar– únicamente en nombre del pueblo francés. Portador de la expresión de la voluntad política no era él, sino el pueblo. Precisamente en este ejemplo se mostró hasta dónde las tesis ascendentes, en parte ya preparadas por el derecho consuetudinario, podían ser llevadas a la práctica, pues lo que aquí

era esencial, era la concepción sobre la representación, la política, el ciudadano y, en definitiva, la concepción del Estado.⁴⁹ De esta manera se abrió un frente muy peligroso para el papado. Éste había tenido que tratar hasta entonces sólo con gobernantes individuales, en cuyo lugar desde ahora aparecería la masa amorfa. Y para eso no se tenía todavía preparado ningún recurso.

El hombre que ya desde muy temprano se mostró empeñado en la defensa de la teoría jurídica tradicional se encontraba, desde hacía algún tiempo, en la Curia bonifaciana. Benedetto Caetani, cuando fue legado papal en Francia en el año 1290, convocó al *venerabilis magister* de la orden agustina Egidio Romano⁵⁰ a su despacho para que alejara de la cátedra en la Universidad de París al famoso Enrique de Gante, a causa de las doctrinas por éste defendidas que, según la concepción corriente en la Curia, no podían ser puestas en consonancia con las normas de vida cristiana. Caetani, en su discurso ante el concilio nacional de París, se burló con mordaz ironía de la ortodoxia de los profesores parisinos.⁵¹ Destacó la *fatuitas* de los *Magister* de París, que daban rienda suelta a su orgullo, mientras que en la Curia romana tenían la fama de ser más tontos que los más tontos: *quia non solum se, sed etiam totum orbem sua doctrina*

49. El escrito lacrado no ha sido conservado, sí en cambio el escrito de la nobleza. Sobre éste y los discursos consistoriales, *cfr.* Dupuy (ver nota 4), pp. 60 ss. Es indiscutible que esa "asamblea del pueblo", así como también la del año siguiente, había sido excelentemente manejada. Detalles en Helene Wieruszowski, *Vom Imperium zum nationalen Königtum* (Beiheft 30 der "Historischen Zeitschrift", München, 1933), pp. 132 ss; T. S. R. Boase, *Boniface VIII*, London, 1933, pp. 305 s.; Georges Digard, *Philippe le Bel et le Saint-Siège de 1285-1304*, II, Paris, 1936, pp. 101 s.; recientemente, Thomas M. Bisson, "The general assemblies of Philip the Fair: their character reconsidered", *Studia Gratiana* 15, 1972, pp. 537-564, especialmente pp. 558 ss. En otro contexto indiqué la significación de esas asambleas: Ullmann, *Principles* (ver nota 16), pp. 107 s. Lamentablemente, el por otra parte tan valioso tomo 8 de *Miscellanea Mediaevalia* ("Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter", ed. por Albert Zimmermann, Berlin 1971), no contiene ningún trabajo sobre este importante tema.

50. Juntamente con el otro profesor en la Universidad de París, Johannes de Muro: *cfr.* Denifle-Chatelain, *Chartularium* (ver nota 13) II, p. 12 n° 542. Sobre todo esto *cfr.* H. Finke (ver nota 5), pp. 17 s.; Digard (ver nota 49) II, pp. 117 ss. Sobre Egidio: van Steenberghe (ver nota 13), pp. 503 s. con bibliografía.

51. Sobre él como consejero curial respecto de anteriores problemas teológicos en París es muy instructivo Callebaut (ver nota 9), pp. 453 s., 466 s.

*pestifera repleverunt*⁵² [Porque no sólo a sí mismos, sino también a todo el orbe colmaron con su pestífera doctrina]. Si bien estas drásticas palabras se referían al problema del día de los privilegios de los minoritas, no disminuyen en nada el valor sintomático de lo afirmado, muy por el contrario, el mordaz rechazo del entonces cardenal legado obliga a sacar la conclusión del desprecio que sentía hacia los profesores de París.

Egidio Romano, que desde entonces disfrutara de la confianza curial, era ciertamente uno de los pensadores más inteligentes, ilustrados y profundos, sumamente versado tanto en el tomismo como en el averroísmo combatido por él,⁵³ con todo, siempre configuró con independencia sus pensamientos. Su doctrina era una mezcla de agustinismo y tomismo, donde a Aristóteles le cabía sólo un modesto lugar.⁵⁴ Se presta muy poca atención al hecho de que en el escrito destinado a la Curia "De ecclesiastica potestate", le atribuye al bautismo una significación máxima y decisiva en cuanto importante hecho jurídico.⁵⁵ En todo caso, ningún escritor de la alta Edad Media otorgó tanta atención a la *regeneratio* como Egidio. Dado que la *Unam sanctam* se apoya tan fuertemente en este escrito es necesario subrayar particularmente este punto de vista.⁵⁶ La *regeneratio*, que el hombre experimenta en sí por el bautismo, es el

52. Cfr. Finke (ver nota 5), *Quellen*, p. V, n° I.

53. Sobre el tema, van Steenberghen (ver nota 13), pp. 447, 476 s y 481.

54. Sobre su doctrina sigue siendo el mejor informado Richard Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII*, Stuttgart 1903, pp. 33 ss.

55. Denomina al bautismo el *sacramentum universale* en su escrito *De ecclesiastica potestate*, ed. Richard Scholz, Weimar, 1929, II, 7, p. 72; en otro lugar lo llama *ianua* [la puerta], II, 1, p. 98 s. La ubicación jurídica dentro de la comunidad cristiana la recibe la *nova creatura* en razón de ser miembro de la Iglesia. Su concepción fundamental concuerda plenamente con san Agustín. Cfr. su *Sermo* 121 en Migne, P.L. 38, 679 s. (*Prima nativitas ex masculo et femina, secunda nativitas ex Deo et ecclesia*) [el primer nacimiento por el varón y la mujer, el segundo por Dios y la Iglesia]; *Expos. In Ep. ad Romanos*, ibíd. 35, 2102 (*Renovatio in baptismo est*) [La renovación se halla en el bautismo]. Cfr. además *De Genesi ad litteram*, ibíd., 34, 353 s. y Graciano, *De cons.*, Dist. 4, c. 3 s.

56. Es sorprendente que un experto tan eximio como Yves Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970 pp. 272 s. no haya reconocido este elemento decisivo en Egidio. También a Wilhelm Kölmel, *Regimen christianum*, Berlín, 1970, pp. 300 s., 325, 349 s. parece habersele escapado su significación, aunque cita un pasaje muy llamativo sin evaluar, empero, el valor de dicha afirmación (p. 301). También Rivière (ver nota 11), pp. 191 ss. y De Lagarde (ver nota 9) I, p. 194 pasan por alto la significación de *regeneratio* ...

fundamento y la estructura de este escrito. Se encontraba así en la más absoluta consonancia con la doctrina paulina y la dogmática precedente. Concebía expresamente al bautismo como un nuevo nacimiento jurídico, no tomando para nada en cuenta el precisamente muy en boga entonces nuevo nacimiento del hombre natural. Como consecuencia el *homo animalis* fue de nuevo relegado al papel subordinado que tenía en la cosmología cristiana tradicional. Al mismo tiempo quedó subrayado con suma energía el anterior papel sobresaliente del *homo renatus*.⁵⁷ La observancia de las normas eclesiales era, en este sistema egidiano, un presupuesto para la salvación del alma del cristiano: *Nullus possit consequi salutem nisi subiectus ecclesiae et nisi sit eius filius* [Nadie podría conseguir la salvación si no es súbdito de la Iglesia y si no es su hijo].⁵⁸

Para él ocupa un primerísimo lugar la tesis eclesiológica fundamental, según la cual todo derecho mundano y toda autoridad mundana deben orientarse de conformidad con el derecho canónico: *Omnes leges imperiales et terrenaes potestates sunt ad ecclesiasticos canones ordinandae, ut sumant robur* [Todas las leyes imperiales y los poderes terrenos para tener validez deben estar ordenados de acuerdo a los cánones eclesiásticos].⁵⁹ Por ello, ubica rotundamente en primer plano el elemento teleológico y todo el contexto con él vinculado.⁶⁰ Es, por lo tanto, claro por qué

57. L.c., II. 7 p.t. y III. 1, p. 149; III.11, p. 202, etc.

58. *Ibid.*, II. 7, p. 72 s.

59. *Ibid.*, II. 10, p. 92.

60. *Ibid.*, III. 4, p. 162: *Temporalia, ut temporalia sunt, ecclesiae sunt subiecta, quod non est intelligendum, quod ipsa temporalia per se et primo ecclesiae sunt subiecta, sed intelligendum est, quod sunt subiecta per se, sed non primo... ipsa enim temporalia in se ipsis habent causam, ut subiciantur spiritualibus et ut ordinentur ad illa* [las cosas temporales, en cuanto temporales, están sujetas a la Iglesia, lo que no debe entenderse como que las cosas temporales mismas estén sujetas de suyo y en primer lugar a la Iglesia, sino que se ha de entender que están sujetas de suyo, pero no primeramente... pues las propias cosas temporales tienen en sí mismas la causa para estar sometidas y ordenadas a las espirituales]. Con esto se halla en relación la consideración teleológica de la función del gobernante mundano: *ibid.*, II. 6, p. 68: *Officium ergo terrenaes potestatis est materiam preparare, ne princeps ecclesiasticus in spiritualibus impediatur* [Por lo tanto, el oficio de la potestad terrena es preparar la materia para que el príncipe eclesiástico no encuentre impedimentos en las cosas espirituales]. Además, los argumentos en II. 4, pp. 49 s., donde la vinculación de los fines, especialmente de los *temporalia*, aparece en primer lugar.

la ya casi olvidada tesis sobre la propiedad y dominio como obra de la gracia divina, festejaba nuevamente su resurrección. Como se debe recordar, Gregorio VII declaró de un modo contundente la propiedad como objeto del poder de atar y desatar.⁶¹ Aquí en Egidio el concepto de propiedad se convierte en uno de los elementos estructurales esenciales de la eclesiología, no menos sin embargo también el concepto mismo de autoridad. Siempre vuelve a estas partes esenciales de su eclesiología, así cuando afirma que sólo el bautismo determina el ejercicio legítimo de la autoridad y de la posesión legítima: *Non sufficit, quod quicumque sit generatus carnaliter, nisi per ecclesiam regeneratus, quod possit cum iustitia rei alicui dominari nec rem aliquam possidere*⁶² [No es suficiente que alguien sea generado carnalmente, si no ha sido regenerado por la Iglesia, para que pueda con justicia ejercer dominio sobre alguna cosa o poseer algo]. Ahora bien, este punto de vista ciertamente no debe ser señalado como algo extraordinario,⁶³ pues en el círculo cultural en el cual y para el cual escribía Egidio existían ciertamente sólo *homines regenerati*, que tenían posesiones y ejercían la autoridad. El significado que él asigna a su tesis sólo puede por cierto estribar en que él toma la situación jurídica existente como prueba de la rectitud de su eclesiología. Pues según la doctrina implícitamente atacada, la recepción del bautismo no era de ninguna manera el presupuesto para una autoridad legítima o para la adquisición de una propiedad. Según Egidio, en cambio, el bautismo fundamenta la

61. Reg. VII. 14 a, ed. Erich Caspar, Weimar, 1920, p. 487. Cfr. también Gregorio I en Migne, P.L. 76, 1200.

62. Egidio, I.c., II. 7, p. 70. En conexión con ello cfr. también la agustiniana *prima y secunda nativitas* (ver nota 55). En su escrito titulado *Reportatio errorum*, Guillermo Amidani de Cremona, el sucesor de Egidio como general de los agustinos, expresa exactamente el mismo pensamiento: *Ad iuste et legitime possidendi res temporales plus facit regeneratio per ecclesiam, quae spiritualis est, quam generatio externa, quae fuit carnalis* [Para poseer justa y legítimamente cosas temporales hace más la regeneración por la Iglesia, que es espiritual, que la generación externa, que fue carnal], ed. Richard Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften*, II, Roma, 1914, p. 18. El escrito fue ordenado por el papa Juan XXII y los errores eran las afirmaciones contenidas en el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua. El mismo pensamiento de la regeneración fue también puesto de relieve enérgicamente por un contemporáneo, Juan Baconhorpe, profesor en las universidades de Oxford y de Cambridge, en su comentario a las Sentencias: *In Sententias*, reimpresión 1969, IV. 11, q. 1, art. 4, p. 386; cfr. también IV. 5, q. 3, art. 1, p. 339.

63. Cfr. también san Agustín, *De civitate Dei*, II, 22.

obligación de observar las normas eclesiológicas, mientras –y esto debe por cierto suponerse– pueda hablarse todavía de una sociedad y de un ordenamiento de la vida cristianos.⁶⁴ Y de allí se explica su visión y énfasis de que los derechos sólo pueden ser ejercidos bajo la autoridad de Cristo. Esta capacidad se adquiere, empero, según Egidio, sólo por el sometimiento a la ley de Cristo, lo que acontece por el bautismo: *per quam regenerationem collocatur sub domino Christo suo*⁶⁵ [por la cual regeneración se coloca bajo su señor Cristo].

Con esta tesis fundamental está inseparablemente unida la tesis de la autoridad monárquica del papa, pues –y en esto concuerda de nuevo totalmente con la doctrina cristiana primitiva y de la alta Edad Media– Cristo, al fundar la Iglesia, instituyó también al mismo tiempo la autoridad monárquica del papa como sucesor de Pedro. De allí resulta para él la esencial dependencia eclesiológica de todo poder público.⁶⁶ En sentido inverso se debe recalcar que en ninguna parte de este tratado aparece la idea o el concepto del Estado, del ciudadano, de la política y de otros

64. Su insistencia en que *omnes reges* [todos los reyes], etc. debían observar los principios por él formulados, *si velint esse fideles* [si quisieren ser fieles] (II. 5, p. 59), es por ello esencial para comprender su doctrina. Desde esta perspectiva puede comprenderse mejor su concepción eclesiológica del poder del soberano: *Terrena potestas est per ecclesiasticam et ab ecclesiastica et in opus ecclesiastice constituta* [La potestad terrena está constituida por medio de la eclesiástica, depende de la eclesiástica y está para el obrar eclesiásticamente], *ibíd. cfr. también II. 5, pp. 55: In hoc tractatu hominibus fidelibus loquimur, quia nihil ad nos de hiis, qui foris sunt* [En este tratado hablamos a los hombres fieles, porque de aquellos que están fuera no nos interesa nada a nosotros].

65. II. 7, p. 74: *Si enim miles nollet esse sub rege, dignum esset, ut subditi eius non deberent esse sub milite... Dignum est, quod privetur omni dominio suo iste, qui est carnaliter a patre generatus: per quam...* [Pues si el soldado no quisiera estar bajo el rey, sería justo que sus súbditos no deberían estar bajo el soldado... Es justo que sea privado de todo su dominio ese individuo que fue engendrado carnalmente por el padre, por la cual...] (sigue como en el texto). *Cfr. también el citado Guillermo de Cremona (ver nota 62), quien forma ese pensamiento de un modo todavía más vigoroso: Qui enim non vult esse sub Christi dominio, nullius rei dominus esse possit iuste... magis debes recognoscere ab ecclesia et per ecclesiam, quia es filius ecclesie quam a patre tuo carnali et per ipsum, quia tu es filius eius* [Pues quien no quiere estar bajo el dominio de Cristo, no puede con justicia ser dueño de ninguna cosa... debes reconocer que dependes más de la Iglesia y por la Iglesia, porque eres hijo de la Iglesia, que de tu padre carnal y por él, porque eres hijo suyo].

66. *Cfr. lo dicho en el texto y en la nota 64.*

elementos de la nueva temática. Muy manifiestamente el tratado elude esa nueva constelación de conceptos.⁶⁷ Que ello no era debido a descuido o ignorancia queda claro, pues el mismo Egidio había escrito pocos años antes un espejo de príncipes muy fuertemente impregnado de elementos e ideas aristotélico-tomistas.⁶⁸ Se podría con razón ver en el tratado un escrito polémico contra la política como círculo de normas independientes y ciencia autónoma, como una fuente de conocimiento y principios de conducta, independiente de las tesis tradicionales.

Si Egidio fue exhortado entonces a redactar el tratado o la *Unam sanctam* ya no se puede establecer con seguridad, pero ello es también menos esencial que la construcción, el contenido y la estructura de la bula misma. Ésta no es sino un muy inteligente resumen y recopilación de las tesis desarrolladas en ese tratado. Se presenta como un compendio, cuidadosamente construido y sin fisuras, de principios que muestran al papado como pilar y garante de un orden de vida cristianamente entendido. E igual que Egidio ubicaba al papado en el lugar en el que se había insertado la nueva temática, es decir, en la idea del nuevo nacimiento, en la *regeneratio (hominis)*. De ese modo, el bautismo se convertía en acto jurídico y la pertenencia a la Iglesia que es su efecto, en el punto central de la oposición curial a las nuevas tesis.⁶⁹ La bula no es un decreto en el sentido tradicional, sino una proclamación formal de principios en una época marcada por la confusión, las contradicciones, el desorden y la intranquilidad espiritual. Apoyándose en principios considerados por el papado como indiscutibles, esbozaba inequívocas directivas en el caso de que pudiera seguir existiendo la concepción tradicional de la sociedad y del derecho. No tiene absolutamente nada que ver con la formulación de un

67. Tampoco esto ha sido percibido ni por Rivière (ver nota 11), pp. 214 ss., ni por Congar (ver nota 56), p. 273, ni por Kölmel (ver nota 56), pp. 401 ss. El primero habló incluso de un "problème de l'Église et de l'état", p. 215.

68. Cfr. su espejo de príncipes *De regimine principum*, escrito para el joven Felipe IV. Utilizo la edición de Venezia 1502. Esta obra fue traducida a diversos idiomas. Cfr. Wilhelm Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen Mittelalters* (= Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde 2), Stuttgart, 1938, pp. 320-322. Para una caracterización, cfr. Kölmel (ver nota 56), pp. 292-294.

69. La bula, en lo referente al derecho a la autoridad monárquica del papa, está muy cercana a las expresiones fundamentales de Gregorio IX: *M.G.H. Epistolae saec. XIII e regestis pontificum Romanorum selectae*, I, Berolini, 1883, p. 604 n° 703. El fundamento jurídico para Gregorio IX es, por cierto, el *Constitutum Constantini*, mientras que Bónifacio VIII se expresa con conceptos eclesiológicos.

derecho papal al poder mundial o con los muchos atributos que le fueran adosados a lo largo de los siglos por los miembros de ambas confesiones, sino que fue pensada como una declaración doctrinal obligatoria de tesis fundamentales que debía observar una comunidad que quería llamarse cristiana. Sólo se puede entender la bula desde el trasfondo de su época. Aquí también es dable observar que, como en muchas fuentes medievales, lo no expresado era lo realmente esencial. Porque en rigor cada una de las tesis cuidadosamente seleccionadas es una réplica vigorosa a la nueva temática que, según la concepción papal, era incompatible con un orden de vida cristiano. Se puede comprender bien desde este punto de vista también la estructura interna de la bula. Tiene una coherencia sólida, objetiva y armoniosa y una estructura lógica sumamente estricta. Lo que muestra es una rigurosa concatenación lógica.

Comienza con una vigorosa profesión del substrato eclesiológico, el de una idea universal y omnicomprensiva de la Iglesia, que engloba a todos los creyentes.⁷⁰ Este tono fundamental atraviesa toda la bula. Por consiguiente, no podía existir ninguna otra comunidad terrenal que, junto a la comunidad omnicomprensiva, pudiera ostentar una exigencia jurídica de autonomía. Por ello en la bula está indisolublemente entrelazada la esencia de la comunidad universal con la esencia de la autoridad. Y puesto que la sociedad es una única unidad eclesiológica, sobre ella se puede ejercer autoridad sólo en el sentido de un poder papal monárquico. Esta esencia de la sociedad aclara, empero, también por qué la bula subraya la participación constitutiva del papado en la creación del portavoz laico⁷¹ en una

70. El fundamento evidente era la *Ep.* 55, c. 24 de san Cipriano, ed. *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum III*, Vindobonae-Lipsiae, 1868-1871, p. 642: *Cum sit a Christo una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa...* [Estando la única Iglesia dividida por Cristo en muchos miembros por todo el mundo]. Para el concepto subyacente de la *christianitas*, *cfr.* san Cipriano en: *De singularitate clericorum*, ed. *ibíd.*, Appendix, p. 181, línea 1ª.

71. El concepto que utiliza la bula de *instituere* (*cfr.* también nota 72) es interpretado a menudo tergiversadamente. En un análisis histórico más circunstanciado se reconoce ciertamente que expresa, en forma resumida, lo que ya hacía tiempo era conocido de la doxología de las ceremonias de coronación. Compárense, por ejemplo, los textos litúrgicos empleados en la coronación del emperador y más todavía en la de los reyes, como por ejemplo, la fórmula de coronación o la de la espada, etc., que no permiten ninguna duda de la participación constitutiva del coronador, sea éste entonces el papa o el metropolitano. A esto se suma todavía que el propio Bonifacio estuvo presente como cardenal en la coronación

comunidad cristiana.⁷² Esto constituía una indubitable negación de la autonomía, afirmada por las nuevas doctrinas, de aquellas corporaciones públicas o comunidades que, en virtud de su independencia, podían elegir sus propias autoridades confiriéndoles de ese modo el poder de mando. Pero la bula recalca sobre todo —lo cual, sin embargo, en ese entonces realmente podía parecer superfluo— la idea y el concepto de la *regeneratio*, precisamente aquella *regeneratio* que era la columna vertebral

del rey Carlos II de Anjou por el papa Nicolás IV el domingo de Pentecostés (= 29 de mayo) de 1289, donde pudo captar exactamente el sentido de esas oraciones y fórmulas. Sobre esta coronación, *cfr.* Raynaldus (ver nota 2), p. 42 y, recientemente, Bernhard Schimmelpfennig, *Die Zeremonienbücher der römischen Kirche im Mittelalter* (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 40, Tübingen, 1973), Ordo XIVb y XV, pp. 174 ss. Sobre toda la cuestión *cfr.* también Ullmann, "Der Souveränitätsgedanke in den mittelalterlichen Krönungsordines", en *Festschrift für Percy Ernst Schramm*, Wiesbaden 1964, pp. 71-89; *íd.*, *A History of political ideas in the Middle Ages*, London, 1970, pp. 85 ss., 93 ss. Con esta significación constitutiva de la coronación del rey estaba también relacionada la elección que la precedía, que era jurídicamente una simple designación; el acto de elección jurídicamente significativo se llevaba a cabo dentro del rito de la coronación, como lo muestra expresamente la oración *Omnipotens, sempiterna Deus, creator omnium...* [Oh Dios omnipotente y sempiterno, creador de todas las cosas]: *...hunc famulum, quem supplicii devotione in regem eligimus...* [...a este servidor que con suplicante devoción elegimos como rey]. Sobre esto, ante todo, Heinrich Mitteis, *Die deutsche Königswahl*, Brünn, 1944; *cfr.* también mi introducción a la edición del *Liber regie capelle*, Cambridge, Henry Bradshaw Society 91, 1961, pp. 40 s. Debe señalarse que el *Pontificale Romanum* publicado por Benedicto XIV (utilizo la edición: Venecia 1836), que estaba vigente hasta hace muy poco, tenía exactamente la misma formulación para la coronación del rey (p. 142).

72. El modelo de la bula, la doctrina de Hugo de san Víctor (sobre esto, Walter Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, London, 1970, pp. 439 s.), rezaba: *instituere ut sit* [establecer para que sea]. En la bula, en lugar del *ut sit* apareció *veritate testante* [atestiguándolo la verdad]. También esto se le pasó por alto a Congar (ver nota 56), pp. 276 s. ¿Sirvió quizás como modelo el escrito de Gregorio VII a Guillermo el Conquistador, en el cual *divina testatur scriptura* [atestigua la Sagrada Escritura] es dicho como fuente de una afirmación que en realidad provenía de Gelasio I? *Cfr.* de Gregorio VII, *Reg. VII*, 25, p. 506; sobre esto, Ullmann, *Growth*, p. 282 con nota 2.

del escrito egidiano.⁷³ El objetivo era hacer retroceder el hombre natural al papel subordinado anterior. Se entiende por qué las nuevas ideas, que para la concepción papal de la autoridad aparecían como especialmente peligrosas, sobre la autonomía del Estado, del ciudadano y de la política, no podían encontrar ningún lugar dentro de este marco puramente eclesiológico. Dado que eran cuerpos extraños, está ausente toda referencia a ellas.⁷⁴ Se actuó como si los nuevos contenidos conceptuales no existieran. Apoyada en el renacimiento bautismal en relación con Mt. 16, 18 y Rom. 13, 1 s. alcanza la bula su cumbre y conclusión de que en razón de la salvación del alma todos deben estar sometidos al papa.⁷⁵

Dentro de la unidad eclesiológica, omnicompreensiva como lo era entonces, aparecía exclusivamente la tesis unipolar y totalizante,⁷⁶ no

73. Tanto más sorprendente es el hecho de que Marie-Dominique Chenu, "Dogme et théologie dans la Bulle Unam sanctam", *Recherches de science religieuse*, 40, 1952, pp. 307 ss. no diga ni una palabra sobre el renacimiento bautismal, el pilar en el que se funda la bula.

74. Chenu, en el *Lexikon für Theologie und Kirche* 10, Freiburg ¹1965, p. 462, se aproxima al punto de vista aquí presentado: "Ni en el plano político (?) ni en el moral en general respeta (= la bula) la autonomía de la naturaleza, de la razón y de las realidades terrenas".

75. En su *Opusculum contra errores Graecorum ad Urbanum IV*, ed. Venetiis 1593, fol. 9b declaraba el Aquinate: *Ostenditur, quod subesse Romano pontifici sit de necessitate salutis* [Se demuestra que estar sometido al romano pontífice es necesario para la salvación]. Sobre el tema, *cfr.* Ullmann, *Growth* (ver nota 72), p. 444, nota 1. También aquí san Cipriano había marcado el camino: *salus extra ecclesiam non est* [no hay salvación fuera de la Iglesia], *Ep.* 73, c. 21 (ver nota 70) III, p. 795, también aquí con referencia a Juan 3, 5. Además, Gregorio VII en su D. P. 26 y las referencias indicadas por Caspar, p. 207. También Inocencio III se expresó totalmente en el mismo sentido en el IV Concilio de Letrán: *cfr.* Extra I. 1. 1 e íntegramente en *Conciliorum oecumenicorum decreta*, ed. Iosephus Alberigo y otros, Bologna, ¹1973, p. 230: *Una vero est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur* [Una es, empero, la Iglesia universal de los fieles, fuera de la cual nadie absolutamente se salva].

76. Esta acentuación totalizante aparece vigorosamente en la glosa de Johannes Monachus: *Illud est perfectum quod totum est* [Es perfecto aquello que es un todo]. También Guido Vernani en su comentario (ver nota 5), p. 146: *Totum dicitur quod omnia habet. Universale autem totum quoddam est, catholicum autem universale seu generale dicitur* [Se llama todo aquello que tiene todas las cosas. Pero lo universal es un cierto todo. Ahora bien, lo católico es dicho universal, es decir, general]. Konrad von Megenberg, en su tratado *De translatione Romani*

quedando ningún espacio para la bipolaridad (o incluso la multipolaridad). A los conceptos de Estado, ciudadano y política, se les contrapusieron los conceptos eclesiológicamente orientados de la universalidad totalizante, del renacimiento bautismal y de la monarquía papal. A la Curia le parecía simplemente inimaginable que la unipolaridad pudiera ser reemplazada por una bipolaridad, puesto que esto significaría postular *duo capita* [dos cabezas], es decir un *quasi monstrum* [casi un monstruo], y reconocer *duo principia* [dos principios], lo cual, como la bula igualmente lo pone de relieve, se asemejaría al maniqueísmo y por consiguiente es *falsum et haereticum* [falso y herético].⁷⁷

La restauración y la salvaguardia del ideario amenazado fue el objetivo de la bula. En ningún lugar la bula tocó el principio de la división del trabajo, sostenido con firmeza por el papado desde el siglo V, y de hecho el mismo Bonifacio se expresó sobre él en forma totalmente inequívoca. Ni él ni sus predecesores desatendieron o pusieron en duda el principio paulino: *Nulla potestas nisi a Deo* [Ningún poder (proviene) sino de Dios].⁷⁸ Además, la igualmente antigua distinción fundamental entre

imperii, cap. 12, ed. Richard Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften* (ver nota 62) II, p. 292, expresó extraordinariamente bien el principio de totalidad: *Liquidum est religionem christianam quoddam totum esse et iurisdictionem temporalem et spiritualem quasdam partes ipsius regitivas* [Es patente que la religión cristiana es un cierto todo y que las jurisdicciones temporal y espiritual son ciertas partes gubernativas de la misma].

77. Manifiestamente sirvió de modelo Graciano XXIV. 3. 39 (enumeración de las sectas heréticas). El mismo pensamiento lo expresó Bonifacio ya antes de la publicación de la bula, en junio de 1302, en un escrito al episcopado francés y a los doctores de ambos derechos: *Nonne duo principia nituntur ponere, qui dicunt temporalia spiritualibus non subesse?* [¿Acaso no se esfuerzan en poner dos principios quienes dicen que las cosas temporales no están sometidas a las espirituales?] Potthast n° 25 184; Dupuy (ver nota 4), p. 66.

78. Cfr. el tono irritado del propio Bonifacio: *Quadragesima anni sunt quod nos sumus experti in iure et scimus quod duae potestates ordinatae a Deo: quis ergo debet credere quod tanta fatuitas, tanta insipientia fuerit in capite nostro? Dicimus quod in nullo volumus usurpare iurisdictionem regis... non potest negare rex seu quicumque alter fidelis, quin sit subiectus ratione peccati* (Dupuy, p. 77) [Hace cuarenta años que somos expertos en derecho y sabemos que hay dos potestades ordenadas por Dios: ¿quién, por lo tanto, debe creer que haya tanta fatuidad, tanta estupidez en nuestra cabeza? Afirmamos que en nada queremos usurpar la jurisdicción del rey... ni el rey ni ningún otro fiel pueden negar que sean súbditos en consideración del pecado]. Precisamente en este contexto, es importante la

el cargo (*officium-status*) y la persona que ocupa el cargo, fue de tal manera aguzada que el cargo del papa quedó absorbido por el concepto del *spiritualis homo* y la correspondiente afirmación paulina encontró aplicación directamente en el papa. Únicamente así se puede obtener una explicación satisfactoria para la aplicación en la bula de esta expresión paulina exclusivamente al papa: *Spiritualis homo iudicat omnia, ipse autem a nemine iudicatur* [El hombre espiritual juzga todas las cosas, él sin embargo no es juzgado por nadie] (1 Cor. 2,14 s.).⁷⁹ Aquí, por consiguiente, la idea del nuevo nacimiento es puesta al servicio de la idea misma de autoridad, pues esta expresión paulina toma su sentido de la contraposición del *homo animalis* con el *homo spiritualis*.

El sentido más profundo de la bula no radica en que fue un medio de expresión de un insaciable apetito de poder y afán de mando del papa y especialmente de Bonifacio VIII, sino en la negación de los nuevos esquemas de pensamiento que afectaban e influían en forma alarmante todos los ámbitos de la vida pública. La Curia, al publicar, por así decirlo, un compendio de principios cristianos totalmente conocidos y divulgados –cristianos según el punto de vista del siglo XIII tardío– negaba

acentuación del poder de jurisdicción mundano "*quantum ad usum*" [respecto al uso] y a los *actus* [actos], por parte del cardenal Aquasparta, a cuyo discurso en el mismo consistorio se refiere Bonifacio aprobativamente (ibíd., p. 76). Sobre el principio de la división del trabajo, que por otra parte tenía una poderosa fundamentación paulina, *cfr.* Ullmann, *Growth...* (ver nota 72), pp. 25, 41 y 442 ss.; *id.*, *Principles* (ver nota 16), pp. 66 s., 135; *id.*, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, London, 1972, pp. 32 s., 44 y 183. Egidio defendió el mismo principio: II. 5, pp. 54 ss.

79. Sobre esto, *cfr.* también la Glosa de Johannes Monachus: *Personaliter ergo possunt esse et forte sunt multi sanctiores papa et spirituales, sed secundum statum nullus est adeo spiritualis nec ita sanctus* (glosa ad vocem *Ergo si*) [Pues personalmente puede haber y quizás hay muchos más santos y espirituales que el papa, pero según la posición nadie es tan espiritual ni tan santo]; *cfr.* también Guido Vernani (ver nota 5), p. 156: *Possunt ergo summi pontifices non esse spirituales personaliter et tamen spirituales secundum statum, et ex hoc debet quilibet eum nominare sanctissimum* [Pueden, por lo tanto, los sumos pontífices no ser personalmente espirituales y, sin embargo, ser espirituales según la posición y por esto debe quienquiera llamarlo santísimo]. Sobre la distinción conceptual que se remonta a León I entre el cargo y la persona del que lo ocupa, *cfr.* Ullmann, *Leo I* (ver nota 5), pp. 25 ss.; *id.*: "Pontifex romanus indubitanter efficitur sanctus: D. P. 23 in retrospect and prospect", *Studi Gregoriani* 6, 1959, pp. 229-264.

en la forma más drástica los axiomas contradictorios a ellos. De allí se explica el carácter extremadamente conservador de la bula, pero también el silencio altamente significativo y digno de resaltar sobre precisamente aquellos conceptos que formaban parte del equipaje indispensable de los nuevos principios fundamentales. La dificultad ante la que se encontraba colocada la Curia no podía ser ya superada con aquellos medios fácilmente accesibles y al alcance de la mano, como por ejemplo el *Constitutum Constantini* o la así llamada *Translatio imperii*,⁸⁰ sino que exigía una declaración oficial construida preponderantemente sobre premisas cristianas y eclesiológicas. Por ello, esta bula se sitúa, considerada desde un punto de vista puramente objetivo, en un plano incomparablemente más elevado que declaraciones papales anteriores, que para apuntalar la autoridad monárquica del papa debieron recurrir a construcciones auxiliares y argumentos aparentes.⁸¹

Con ello no se agotaba ni con mucho el significado de la bula y de su conclusión.⁸² La exigencia papal de que los funcionarios eclesiásticos se viesen libres de la dominación de los laicos y fuesen controlados por el papado debía garantizar permanentemente la unidad y la libertad de la Iglesia. Ahora bien, es bien conocido empero que en el curso del siglo

80. Cfr. la nota 69 para Gregorio IX; Inocencio III, en su *Regestum super negotio Romani imperii*, ed. Friedrich Kempf, *Miscellanea Historiae Pontificiae* 12, Roma, 1947, n^{os} 18, 29, 62, etc. Bonifacio era un jurista demasiado experimentado como para apoyarse en argumentos que en éstas y otras declaraciones papales eran aducidos con el objetivo de demostrar el poder de dominio monárquico del papa. Él consideraba la autoridad como esencialmente vinculada a la sociedad. Esta acentuación no era tan inmediatamente manifiesta en otros.

81. Chenu (ver nota 74) sienta la afirmación no fácilmente comprensible de que se puede concluir "que aquí el papa, como un pequeño príncipe feudal (sic), aferrado a derechos históricamente contingentes de una cristiandad en decadencia, no había comprendido cómo en el desarrollo de la sociedad y en la conciencia de los estados nacionales (para lo cual el rey de Francia era un ejemplo) se imponía autorizada y eficazmente el valor de las realidades políticas correspondientes al orden de la creación". En forma similar también en el artículo citado en la nota 73: "Baron romain imbu des principes féodaux" (p. 312).

82. Que la conclusión contiene una afirmación dogmática irreformable lo subraya Chenu, *l. c.*; también en su época Denifle (ver nota 1), p. 44. Cfr. también la nueva promulgación de la bula, especialmente la frase final en el V Concilio de Letrán, en *Conciliorum oecumenicorum decreta* (ver nota 75), p. 643 (Bula *Pastor aeternus*).

XIII, por motivos en los cuales no necesito ahora entrar pero que presentaban fuertes puntos de contacto con las nuevas tesis, la autonomía de los gobernantes mundanos se había desarrollado poderosamente en el plano del derecho público, sobre todo en Inglaterra y Francia. Con cada vez mayor insistencia se encuentra, a continuación de expresiones que se remontan hasta principios del siglo XIII, la frase *Rex in regno suo imperator est*⁸³ [El rey es emperador en su reino].

En la bibliografía moderna la frase ha encontrado múltiple consideración, sin embargo me parece que no ha sido todavía totalmente reconocida su plena significación. En este contexto se presta poca atención al papel del emperador en la Constitución de la antigua Roma. Eso, sin embargo, es necesario si uno quiere captar la esencia y la potencialidad de la frase. El emperador romano de la última época y naturalmente el bizantino, tenían frente al organismo eclesial una posición fuertemente anclada en la Constitución, pues los asuntos eclesiásticos, como por ejemplo la organización, la administración y la disciplina, inclusive de las asambleas eclesiásticas que reclamaban la ecumenicidad, pertenecían al ámbito del *ius publicum* [derecho público]. Según la definición de Ulpiano, éste se componía del *ius in sacris, sacerdotibus et magistratibus*⁸⁴ [derecho en las cosas sagradas, sacerdotes y magistrados]. Pero, dado que el emperador era la fuente de todo derecho público, poseía también el poder de jurisdicción sobre materias eclesiásticas. La función del emperador en la Roma clásica como *pontifex maximus* [pontífice máximo] tenía, por lo tanto, una significación constitucional, aunque desde fines del siglo IV había descendido a ser un simple *pontifex inclytus* [pontífice ilustre]. Y precisamente del derecho público emanaba su habilitación para intervenir en cuestiones eclesiásticas como, por ejemplo, convocar sínodos, adoptar disposiciones eclesiales tanto disciplinarias como organizativas, y también a veces aventurarse en cuestiones dogmáticas. Este rango

83. Abundantes referencias bibliográficas ahora en Paradisi (ver nota 11), pp. 57 ss. y 149 ss. Habría que agregar: André Bossuat, "La formule 'Le roi est empereur en son royaume'", *Revue historique de droit français et étranger* 39, 1961, pp. 371-381; Pierre Chaplais, "La souveraineté du roi de France et le pouvoir législatif en Guyenne au début du XIVe. siècle", *Moyen Âge* 69, 1963, pp. 449-469; Robert Feenstra, "Jean de Blanot et la formule 'Rex Franciae in regno suo princeps est'", en: *Études dédiées à Gabriel Le Bras* 2, Paris, 1965, pp. 885-895; Frederic L. Cheyette, *The Sovereign and the Pirates, 1332*, "Speculum" 45, 1970, pp. 40-68.

84. Ulpiano, en *Dig.*-1. 1.-1 (2).

genuinamente romano del emperador tuvo mucho que ver, después de que el derecho romano fuera totalmente investigado por la ciencia, en la configuración y el robustecimiento de la idea de secularización a partir de la época de los Hohenstaufen.⁸⁵

Si entonces el soberano, como por ejemplo el rey inglés o francés, se apropiaba la función del emperador, no pretendía con ello, con toda seguridad, expresar intenciones de autoridad universal. Por el contrario, cada soberano en el ejercicio de esa función imperial se convirtió en instrumento de la descomposición, que era apropiada para llevar a la definitiva fractura, resquebrajamiento y ruptura de la humanidad concebida desde el punto de vista eclesiológico como universal y unitaria. En ello se funda el sentido más profundo de la soberanía territorial, cuya palpable manifestación concomitante fue el nacionalismo rápidamente creciente.⁸⁶ Con ello se halla conectado el hecho de que, precisamente en el siglo XIII tardío, comenzaron a aparecer signos concretos de un movimiento de Iglesia nacional.⁸⁷ Las

85. Sobre la utilización práctica del principio al comienzo de la época de los Hohenstaufen, *cfr.* Ullmann, *Von Canossa nach Pavia* (ver nota 42), especialmente pp. 289-296.

86. Refirámonos brevemente a uno u otro ejemplo. En el II Concilio de Lyon se votó por naciones después de que éstas se hubieran incorporado a las universidades como grupos con derecho a voto. Entonces aparecieron también escritos que querían hacer del principio de nacionalidad el elemento organizador de un nuevo orden del mundo, como por ejemplo el canónigo Alexander von Roes (su *Memoriale*, ed. Heinrich Grundmann-Hermann Heimpel, Weimar 1949; otros de sus escritos en *M.G.H. Staatsschriften des späteren Mittelalters* 1/1, Stuttgart 1958), quien hacía de alemanes, franceses e italianos los pilares de sustentación de su ordenamiento de la sociedad: sobre esto, *cfr.* Ullmann, *History of Political Ideas in the Middle Ages* (ver nota 71), pp. 187 ss. O inmediatamente después del cambio de siglo, el astuto laico del entorno real, Pierre Dubois, en su escrito *De recuperatione terrae sanctae*, ed. C.-V. Langlois, Paris, 1891, adoptó un tono tajante, abiertamente chauvinista, abogando por la soberanía territorial del rey a expensas del universalismo. Señalemos también aquí los escritos anónimos de los letrados parisinos que sostenían un reino nacional, como por ejemplo la *Disputatio inter clericum et militem* (sobre esto ahora poco útil: Th. J. Renna, "Kingship in the Disputatio", *Speculum* 48, 1973, pp. 675-693) o el escrito que comienza con *Rex pacificus*, titulado *Quaestio de potestate papae*, ed. Dupuy (ver nota 4), pp. 663 ss. Sigue siendo siempre muy instructivo Rivière (ver nota 11), pp. 274 ss.

87. A esto aludía claramente en su *Glosa Johannes Monachus: Si ergo fides quam tenet ecclesia esset particularis, continens unam gentem vel unum populum, sicut*

líneas de empalme entre el rey y la jerarquía eran síntomas inequívocos del (posterior) galicanismo, y esta aproximación mutua no pudo menos que, por un lado, debilitar los lazos hacia el papado y, por otro, fortalecer el compromiso de la jerarquía con el rey, acrecentando los poderes de éste. De aquí parte una línea recta desde la *appellatio tamquam ab abusu* [apelación como contra el abuso],⁸⁸ pasando por la asamblea real de Vincennes⁸⁹ hasta la fundamentación constitucional del galicanismo, para no citar sino los mojoneros franceses de su desarrollo.⁹⁰

Desde el punto de vista histórico, a la tan frecuentemente difamada proposición final de la bula le corresponde una significación mayor que la que quisiera aceptar la interpretación usualmente corriente. El sentido es claro: la última instancia dentro de la federación de la humanidad concebida eclesiológicamente es el papa quien, por consiguiente, tiene derecho a ejercer en pro de la salvación de las almas su poder de jurisdicción a nivel universal.⁹¹ La alusión estaba dirigida contra las pretensiones de autonomía de los gobernantes, contra el vigoroso despuntar de la soberanía territorial y contra las aspiraciones de Iglesias nacionales. También en

sunt multi populi sive multae gentes sic forte essent multae ecclesiae et multa capita. Sed cum sit catholica... [Por lo tanto, si la fe que la Iglesia sostiene fuese particular, propia de una sola nación o un solo pueblo, así como hay muchos pueblos o muchas naciones, de la misma manera tal vez habría muchas Iglesias y muchas cabezas. Pero como es católica...].

88. Sobre esto *cfr.* Robert Génestal, *Les origines de l'appel comme d'abus*, Paris, 1950.

89. Los debates en Melchior Goldast, *Monarchia*, ed. Frankfurt, 1661, II, pp. 1361 ss.

90. La legislación, especialmente bajo los reyes ingleses Eduardo I y Eduardo III, seguía la misma dirección.

91. Los legados flamencos que a fines de 1298 estaban en Roma, le presentaron al papa un memorial que intentaba demostrar con buena fundamentación jurídica la necesidad en una sociedad cristiana de un derecho del papa a la universalidad. De ese modo se garantizaría un órgano jurídico existente sobre príncipes y reyes, al servicio de la idea inmanente del derecho. Esta petición merece mayor atención que la recibida hasta ahora (ed. por Joseph Kervin de Lettenhove, *Études sur l'histoire du XIIIe. siècle*, Mémoires de l'Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique, 28, 1854, pp. 74-78). Sobre la concepción fundamental, *cfr.* también las observaciones en Walter Ullmann, "The medieval papal court as an international tribunal", *Virginia Journal of International Law* (= Essays in honour of Hardy Cross Dillard), 11, 1971, pp. 356-381.

este sentido la bula es conservadora. Trata de salvar la idea de la universalidad al realzar sobre el trasfondo de la eclesiología el primado de jurisdicción universal como remate conclusivo de la declaración.⁹² Se debe señalar que en la conclusión el concepto tomado de 1 Pe 2,13 de *omnis humana creatura* [toda creatura humana] no significa "creatura" sino "creación", "orden", insertándose de ese modo sin dificultad dentro del marco universal eclesiológico.

Es de extraordinaria significación el hecho de que la bula parece constituir abiertamente el prelude para una rica literatura de tratados que acentúan en forma tajante la idea de la universalidad tanto en sentido eclesiológico como secular. Esta nueva orientación de los trabajos literarios muestra cuán clarividente y previsor fue un grupo de letrados de principios del siglo XIV. Cuanto más enérgicamente ocupaba el primer lugar la soberanía territorial, con tanto mayor celo se favorecía, literariamente, la idea de la universalidad. Si se debía poner coto a la atomización y desmembramiento, sólo se podía obrar con la idea de la totalidad sobre un fundamento especialmente tradicional. A la esencia del Estado individual y autónomo se le contrapuso, al menos en el plano literario, la unidad universal omnicompreensiva. Esta orientación universalista es tan llamativa que uno sólo puede admirarse de por qué hasta ahora no ha sido objeto de análisis puntuales.⁹³ Si no pareciera extravagante, se podría muy bien calificar los primeros decenios del siglo XIV como la época del universalismo, al menos defendido literariamente.⁹⁴ La *Unam*

92. Puesto que la bula no estaba dirigida contra nadie, Clemente V pudo emitir la declaración deseada en el decreto *Meruit*, sin restringir en lo más mínimo la significación de la bula. Que la curia con esta declaración no se había comprometido en nada, lo recalca con razón Kölmel (ver nota 56), p. 407.

93. También Richard Stolz pasó por alto esta significación en su agudo estudio: "Weltstaat und Staatenwelt in der Anschauung des Mittelalters", *Zeitschrift für deutsche Geisteswissenschaft* 4, 1941, pp. 81 ss. W. D. McCready, en su esmerado trabajo: "Papal plenitudo potestatis and the source of temporal authority in late medieval papal hierocratic thought", *Speculum* 48, 1973, pp. 654-674, no percibe por cierto el rasgo universalista de los escritos analizados, pero señala en cambio correctamente la importancia de la idea del renacimiento bautismal (p. 663).

94. Le llamó la atención a un conocedor tan excepcional del simbolismo papal y de su ceremonial como Schimmelpfennig (ver nota 71), p. 4, que el concepto de la *christianitas* (entendida universalmente) ocupara un espacio mucho más amplio que hasta entonces en los libros de ceremonias del siglo XIV en Aviñón, aun cuando esos libros estaban destinados preferentemente para el uso interno.

sanctam como también la literatura subsecuente quisieron prevenir mediante un extremado conservadorismo el proceso de disgregación en los ámbitos eclesial, ideológico y cultural. Ciertamente, se puede poner en duda de si ése era entonces el medio adecuado. De lo que no se puede ni es lícito dudar es del profundo celo moral que caracteriza a esta literatura.

Pero no sólo en el ámbito literario se percibe la influencia de la bula. Al menos a modo de escolio habría que recordar aquí la disposición legislativa del emperador Enrique VII, en el año 1312, es decir exactamente diez años después de la *Unam sanctam*. En la ley imperial *Ad reprimendum*, con la ampulosa sonoridad propia de un emperador romano declara la superioridad del monarca romano sobre toda alma. El derecho divino y humano prescriben, afirma en la ley, *quod omnis anima Romanorum principi subiecta sit* [que toda alma esté sometida al príncipe de los romanos].⁹⁵ Que con ello tomó como modelo la expresión papal de Bonifacio no puede seriamente ponerse en duda, aunque esta medida imperial, en contraposición a su prototipo, postule el poder de jurisdicción del emperador sin limitación alguna. El desacato de la autoridad imperial daba pie al crimen de alta traición.⁹⁶

Séame permitido referirme a algunos ejemplos notables tomados de la literatura. Todos tienen en común que para ellos no existían, como para la bula, los conceptos de Estado, de ciudadano y de política. Tampoco entran a discutir estas nuevas ideas. En inmediata proximidad temporal se encuentra el tratado de Jacobo de Viterbo *De regimine christiano*. Como señalaba justamente el editor en el título de su edición era éste el tratado más antiguo que tuviese como tema el concepto de Iglesia.⁹⁷ El

95. M.G.H. Legum sectio IV: *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum* 4/2, Hannoverae, 1909-1911, n° 929 y 930 en traducción francesa; también incorporado al *Corpus Iuris Civilis* como *Collatio IX*.

96. Fue por cierto una amarga ironía del destino que precisamente esta ley imperial y el rey directamente afectado por ella, Roberto de Sicilia, se convirtieran en la ocasión de fijar en la decretal *Pastoralis cura* la soberanía territorial sobre la base de consideraciones meramente jurídico-formales. Sobre esto, *cfr.* también Walter Ullmann, "Zur Entwicklung des Souveränitätsbegriffs im Spätmittelalter" (en *Festschrift für Nikolas Graus*). Konrad von Meigenberg dio en el clavo con su afirmación de que la ley imperial había sido anulada por los *iura canonica* [derechos canónicos] (ver nota 76, p. 382).

97. Jacobo de Viterbo, *Le plus ancien traité de l'Église: De regimine christiano*, ed. François X. Arquillière, Paris, 1926. Junto con la introducción del editor, *cfr.* también Scholz, *Publizistik* (ver nota 54), pp. 129 ss. y Rivière (ver nota 11),

objetivo central del autor correspondía plenamente al de la *Unam sanctam*. Estaba totalmente al tanto del vaciamiento y la degradación de la doctrina tradicional cristiana sobre la sociedad y la autoridad por los nuevos esquemas de pensamiento. A estas nuevas doctrinas había que contraponer una réplica científicamente adecuada. Su escrito era el claro rechazo de la atomizadora y destructora tesis de la bipolaridad, que surgía cada vez con más fuerza, y culminaba en el postulado de la unidad soberana y omnicomprendiva de la Iglesia, a la que entendía esencialmente como *regnum*. La esencia más íntima de este *regnum* no era, sin embargo, como sucedía en el caso de los demás reinos, un desarrollo condicionado por la naturaleza y un crecimiento históricamente explicable, aunque Jacobo se apoyaba formalmente en Aristóteles para exponer la jerárquica estructura conceptual, pasando desde la familia a través de la comunidad hasta la unión de los pueblos y, finalmente, a la sociedad eclesial universal. Más bien se trataba aquí, como subraya Jacobo, de una *regeneratio* de esas unidades y grupos naturales por medio de la gracia,⁹⁸ la cual en su relación con la naturaleza cumple según él una función superior a la señalada por el Aquinate.⁹⁹ La Iglesia, en cuanto único reino soberano y como asociación jurídica, orgánica y visible, agrupa todas las asociaciones y naciones (cristianas). La denominación de *regnum* debía expresar la esencia íntima de la Iglesia en la terminología fácilmente accesible e inteligible para cada uno. A esta comunidad de los *fideles* —él no tiene en cuenta para nada a los hombres naturales— le corresponde también la forma de autoridad, es decir la monarquía, realizada en el papa. También aquí, como es claramente comprensible, están la autoridad y la sociedad mutuamente concertadas. El desafío presentado por la nueva temática contribuyó en forma notable para el conocimiento y la clarificación conceptual de la esencia jurídica de la Iglesia y de los elementos orgánicos de su estructura, y tuvo como fruto la adecuada comprensión de los conceptos de dependencia eclesiológica, que nada tenían en común con los del Estado, el ciudadano y la política. El tratado

pp. 228 ss. quien considera este tratado, sin embargo, demasiado orientado por el acontecer político de la época.

98. Aunque la Iglesia sea un *regnum* [reino], dice Jacobo, *non sit communitas nature, sed gratie, ut ipsum nomen insinuat* [no es una comunidad de la naturaleza, sino de la gracia, como el nombre mismo lo manifiesta], p. 94.

99. *Ibid.*, p. 176: *Gratia non tollit naturam, sed format et perficit* [La gracia no quita la naturaleza, sino que la forma y la perfecciona].

demuestra qué poderosos impulsos debieron ser puestos en acción para llegar a un conocimiento analítico de la Iglesia como reino universal.¹⁰⁰

A pesar de tener diferencias fundamentales en cuanto al punto de partida, el ideario de Dante no es casi nada tan disimilar al que hemos visto hasta ahora. Mientras que para Jacobo la asociación cristiana universal se convierte en *regnum*, en Dante toda la asociación de la humanidad aparece como un *imperium* universal.¹⁰¹ El tono fundamental de Dante no estaba, por cierto, en un plano religioso-eclesiológico. El elemento religioso no jugaba casi ningún papel constitutivo en su *civilitas*, porque ésta se presentaba como una unidad natural-universal de todos los *cives*, es decir, sin referencia alguna a fe, religión, culto, nación, pertenencia étnica, casta, etc. Lo dominante en Dante no era, por consiguiente, la unipolaridad, sino una bipolaridad muy enérgicamente propuesta de la *beatitudo huius vitae* [la felicidad de esta vida] y de la *beatitudo vitae aeternae* [la felicidad de la vida eterna]. Como es sabido, precisamente a causa de su punto de vista bipolar, fue tan acerbamente combatido por Guido Vernani.¹⁰² El objetivo de Dante era el mismo que Jacobo, Bonifacio y Egidio habían perseguido. Consistía en el rechazo de la autonomía de la autoridad territorial, el abandono de la autonomía de cada estado particular y la negación de la independencia de los soberanos. Sólo sobre este fundamento natural-político concebido en forma muy amplia creyó Dante poder dominar el resquebrajamiento y la atomización de Europa. Absolutamente en nada le era disímil en punto a intención, finalidad y argumentación el tratado contemporáneo del abad Engelbert von Admont quien, para poner igualmente un cerrojo a las doctrinas

100. Por ello este escrito gozó de gran popularidad en el siglo XIV. Cfr. por ejemplo Alejandro de san Elpidio y Álvaro Pelagio, a los que remite Michael J. Wilks, *The Problem of Sovereignty in the later Middle Ages*, Cambridge, 1963, pp. 553; también en p. 304 en el texto y en la nota 1.

101. La mejor edición y más reciente, la de P. G. Ricci, Dante Alighieri: *Monarchia*, Milano, 1965.

102. Sobre los *duo fines*, cfr. *Monarchia* III. 15. 7, p. 273: aquí las dos felicidades, líneas 26-28. La *Reprobatio Monarchiae* de Vernani, ed. Thomas Käppeli, "Der Dantegerner Guido Vernani O. P. von Rimini", *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 28, 1938, pp. 123-146, aquí pp. 125 s.: todos los hombre *appetunt unum ultimum finem, scilicet beatitudinem* [apetecen un solo último fin, a saber, la felicidad]. La idea resonaba ya en Federico II. Cfr. la cita en Walter Ullmann, "Reflexions on the opposition of Frederick II to the papacy", *Archivio storico Pugliese* 13, 1960, pp. 3-27, aquí p. 164.

anticristianas, recomendó la restauración del Imperio romano.¹⁰³ Sólo pocos años más tarde escribió Alvarus Pelagius su extenso tratado, muy leído y fuertemente dependiente del de Jacobo de Viterbo, *De planctu ecclesiae* [*Sobre el llanto de la Iglesia*].¹⁰⁴ Aunque fue un agudo crítico del papado de Aviñón, también él intentó con una argumentación rigurosa erigir a la totalidad de los *fideles* en una única corporación autónoma. Pero como es impensable un ordenamiento de la sociedad sin un orden de la autoridad, bregó también por la forma monárquica de gobierno, que le parecía como la única adecuada.¹⁰⁵ A la sociedad unipolar le correspondía aquí la autoridad monárquica. Sobre fundamentos totalmente similares construyó el alemán Konrad von Megenberg su *Planctus ecclesiae in Germaniam* [*Llanto de la Iglesia por Alemania*].¹⁰⁶ el papado debía convertirse en el órgano que crearía el estado universal.¹⁰⁷

103. *De ortu et fine Romani imperii*, ed. Melchior Goldast, *Politica imperialia sive discursus politici*, Francofurti, 1614, pars 18, pp. 754 ss.

104. Ed. Venecia, 1580. Detalles en Nicolas Iung, *Alvaro Pelayo*, Paris, 1931; cfr. también Wilks (ver nota 100), pp. 65, 318 ss., 387 s., 402 ss., 502 y 510, nota 3.

105. Este argumento fue reiterado frecuentemente en el siglo XIV, cfr. por ejemplo Egidius Spiritalis de Perusio en su escrito *Contra infideles et inobedientes*, ed. Scholz (ver nota 62), II, 105 ss., aquí 112 s: *...unum debet habere caput, ne in uno corpore sint plura capita quasi monstrum. Unum est corpus scilicet totius humani generis congregatio, quod quidem corpus sive universitas unum rectorem habere debet tanquam caput* [...Debe tener una sola cabeza, para que en un solo cuerpo no haya varias cabezas, como en un monstruo. Uno solo es el cuerpo, a saber, la reunión de todo el género humano, el cual cuerpo o universalidad debe tener, por cierto, un solo jefe como cabeza].

106. Ed. Richard Scholz, "Die Werke des Konrad von Megenberg. 1. Stück: Planctus Ecclesiae in Germaniam", *M.G.H. Staatsschriften des späteren Mittelalters* 2/1, Stuttgart, 1941; también Horst Kusch, *Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter*, Leipzig 1956.

107. Desde este punto de vista se explica también por qué escritores que entonces compartían la posición de la bula colocaran con insistencia el elemento teleológico en primer lugar. Cfr. por ejemplo el antes nombrado Egidio de Perusio (ver nota 105), p. 126: *Temporalia omnia sunt propter spiritualia sicut propter finem*... [Todas las cosas temporales son para las espirituales, como para el fin...], o Hermann de Schilditz en su tratado *Contra haereticos* (ver nota 62), pp. 130 ss, aquí pp. 135 s.: *Bona fortune sunt organa quedam et instrumenta ad finem ultimum ordinata... qui finem suum ponit in temporalibus sive sint bona utilia sive delectabilia sive honor temporalis, numquam attinget felicitatem* [Los bienes de fortuna son ciertos órganos e instrumentos ordenados al fin último... quien pone su fin en las

Si se echa una ojeada a estos ejemplos literarios de la primera mitad del siglo XIV, resulta una imagen en la que quedan claramente delineados los frentes. Egidio y Bonifacio iniciaron la tentativa de la restauración ideológica, al proclamar nuevamente y con especial énfasis, sobre un trasfondo asegurado, el universal ordenamiento cristiano de la sociedad y de la autoridad. La bula misma no fue en absoluto ningún manifiesto de las pretensiones papales de autoridad, sino que contenía en forma gráfica, fácil de retener y, en general, comprensible un esquema de proposiciones fundamentales, que debían estar presentes en una sociedad que se decía cristiana –cristiana entendida en el sentido del siglo XIII–. En segundo lugar, al bregar por la tesis unipolar, impugnaba la independencia de las categorías políticas de pensamiento y, con ello, el Estado autónomo. La bula actuaba exclusivamente en un plano eclesiológico y jurídico. En ese encuadre no había ningún espacio para el *civis*, sino sólo para el *homo renatus* [el hombre vuelto a nacer], el *fidelis* [el fiel]. Quede subrayado una vez más que la bula puede ser entendida y juzgada sólo desde la perspectiva de su tiempo. Es ahistórico y al mismo tiempo no científico ver en ella la proclamación de la autoridad papal sobre el mundo. Puede quedar en suspenso y también puede ser puesto justamente en duda si demuestra sabiduría, previsión y un juicio desapasionado de los hechos y de las nuevas ideas. Sólo hace falta mencionar los escritos del dominico Juan Quidort¹⁰⁸ o de Marsilio de Padua¹⁰⁹ para poder apreciar, aunque sólo sea aproximativamente, la eficacia dinámica,

cosas temporales, sean los bienes útiles, sean los deleitables, sea el honor temporal, nunca llegará a la felicidad]. Concuera con esto que según este autor la *felicitas politica* corresponde sólo *huic vitae transitoriae* [a esta vida transitoria], cap. XIV, p. 152.

108. Cfr. la edición más reciente con traducción alemana por Fritz Bleienstein, *Über königliche und päpstliche Gewalt: De regia potestate et papali*, Stuttgart, 1969. Sobre el tema: Ullmann, *Principles* (ver nota 16), pp. 263 ss.

109. Ed. Richard Scholz, "Marsilii de Padua Defensor Pacis", M.G.H. *Fontes iuris Germanici antiqui*, dos tomos, Hannoverae, 1932/33. Sobre el tema, cfr. Georges de Lagarde, *Le Defensor Pacis*, Paris, 1970; Jeannine Quillet, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, 1970, con excelentes análisis y referencias bibliográficas; Ullmann, *Principles* (ver nota 16), pp. 269 ss. y recientemente Michael Wilks, "Corporation and representation in the Defensor Pacis", *Studia Gratiana* 15, 1972, pp. 253-292.

el ímpetu y la capacidad de estimular los espíritus de los nuevos esquemas de pensamiento. Particularmente, el último de los nombrados desarrolló una doctrina de la sociedad, que sacaba las consecuencias de las premisas naturalísticas, al erigir al *legislator humanus* y a la *universitas civium*, el Estado, en el objeto único de la ciencia política, la cual negaba toda vinculación con principios sobrenaturales. Marsilio completó la ruptura con la doctrina tradicional, porque para él un derecho basado en la fe no tenía ningún título de obligatoriedad, sino sólo aquel que, de acuerdo a la tesis ascendente, se fundase en la voluntad del pueblo: esto era empero la quintaesencia de la soberanía popular. Marsilio llevó también a cabo la ruptura con la doctrina tomista: cortó la esencial vinculación tomista entre naturaleza y Dios. Su doctrina fue un sistema que, en la tardía Edad Media, presentaba de la manera más perfecta el carácter de exclusividad inmanente del Estado, el ciudadano y la política.¹¹⁰

La postura curial y la corriente literaria que la continúa en los primeros años del siglo XIV estaban caracterizadas por la obstinada adhesión a los principios tradicionales sobre la sociedad y la autoridad, en los que se tendía a descubrir una manifestación del vínculo inseparable entre fe, derecho e historia. Y precisamente en este contexto se manifestó una cierta tragedia histórica. No se vio evidentemente ninguna posibilidad de escapar a esa pinza. Se careció aparentemente de lucidez sobre la potencialidad, el poder de atracción y la pujanza de la nueva temática y de comprensión sobre la receptividad de los sujetos ante la nueva imagen bipolar del mundo. En la curia y en la ciencia que la acompañaba se echaban de menos la elasticidad y la correspondiente capacidad de adaptación, por lo tanto precisamente aquellas características que tanto habían contribuido al devenir histórico del papado. No se reconoció en la Curia con qué fuerza estaban ligados a la realidad y especialmente al progreso los nuevos esquemas de pensamiento. Sobre todo no se captó, o sólo de modo insuficiente, la relación del derecho proveniente de esa temática con la sociedad de su tiempo. En esta idea jurídica vinculada a la sociedad se ocultaba,

110. Acertadamente observa D. W. Maurer, *Luthers Lehre von den drei Hierarchien und ihr mittelalterlicher Hintergrund*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, 1970, p. 94: "Derrocado el Areopagita; un desarrollo de casi 600 años abolido; triunfa Aristóteles". El jerarca fue reemplazado por el *yconomus* como también por el ciudadano.

empero, el verdadero potencial energético de la nueva ideología y cosmología.¹¹¹

La falta de comprensión de la Curia frente a la situación fáctica y espiritual de la época es tanto más digna de ser señalada porque la Curia hasta ese momento había tenido firmemente en sus manos la iniciativa y la conducción en las cuestiones precisamente aquí afectadas. Parecería que la concordancia entre el desarrollo fáctico y el espiritual durante el siglo XIII no había sido percibida por la Curia. El papado había perdido la iniciativa y la dinámica que, de una manera tan ostensible, habían logrado su supremacía europea y la Curia se vio arrinconada en la defensiva. El reconocimiento de los alcances que la nueva orientación había obtenido surgió en la Curia simultáneamente con el reconocimiento del debilitamiento de los principios sobre autoridad y sociedad considerados como intocables e inexpugnables. Y de estos reconocimientos de la Curia esboza la bula un cuadro tan impresionante, por no decir incluso conmovedor. Tuvieron lugar en una época en la que la nueva temática ya había echado vigorosas raíces, habiendo logrado abrirse paso en los múltiples planos de la vida espiritual, cultural y social, y en parte también de la vida religioso-eclesiástica.

El futuro pertenecía a la nueva orientación y temática, pues la evolución hacia la soberanía de los Estados nacionales con todos los efectos concomitantes previsibles y también en cierta medida previstos, no fue detenida por la bula. Pero mucho más grave e incomparablemente más serio fue que al desmembramiento territorial pronto le seguiría la ruptura religiosa. La nueva promulgación de la bula por el V Concilio de Letrán, literalmente en vísperas de la Reforma, tampoco pudo preservar del hundimiento la unidad religioso-eclesial. La así condicionada configuración de Europa desencadenó efectos hasta hoy perceptibles. Bonifacio no pudo prever esta marea, pero ¿quién osaría negar que él

111. Cfr. por ejemplo Johannes Quidort (Iohannes Parisiensis) (ver nota 108), cap. 25, p. 209, líneas 10 s.: *Sicut per consensum hominum iurisdictio datur, ita per consensum contrarium tollitur* [Así como se concede jurisdicción por el consentimiento de los hombres, de la misma manera se la quita por el consentimiento contrario]. Sobre todo fundamentaba Marsilio de Padua la obligatoriedad del derecho —que era un *praeceptum coactivum*— exclusivamente sobre el consenso de los ciudadanos, por lo cual para él la ley venía a ser acertadamente *oculus ex multis oculis* [un ojo a partir de muchos ojos]. *Defensor Pacis* (ver nota 109), I, 11, p. 57, líneas 4 s.

había sabido reconocer los peligros para una pacífica continuidad de la única *universitas fidelium* [totalidad de los fieles] orientada por Roma, aunque le permaneciera oculto el desarrollo de la futura descomposición? Una tarea urgente de la investigación consiste en un análisis a fondo de aquellos movimientos ricamente ramificados en lo estructural e ideológicamente complejos, que causaron la revolución de la cosmología, afectando así permanentemente la esencia de la Iglesia universal. A comienzos de la época en que se introdujeron irresistiblemente tales cambios se presentó Bonifacio VIII con su bula *Unam sanctam*, que refleja la reacción papal ante los estados iniciales de aquella evolución, en cuyo final surgiría una Europa desgarrada, dividida y desorganizada en sí misma. La Iglesia griega en Oriente había sido precisamente atada de manos y pies, si no estrangulada, y en Occidente la unidad de la latina, en un tiempo firmemente ensamblada en sí misma, se disolvió en numerosos campos enemigos que peleaban entre sí encarnizadamente. Sólo en la visión de conjunto y en la perspectiva históricas se puede reconocer la significación de la *Unam sanctam*. Con su postulado en pro de la unidad eclesial dirigió su mirada igualmente hacia el pasado como hacia el futuro.

La *Monarchia* de Dante como ilustración de una *renovatio* político-religiosa*

H onrar a Winfried Zeller mediante una contribución a su "Festschrift" [escritos en homenaje] es una ocasión oportuna y bienvenida para saldar con él una gran deuda, expresando modestamente un sentimiento de gratitud por los multifacéticos estímulos brindados en sus trabajos sumamente profundos y originales, directa o indirectamente referidos al tema central de la crisis y su superación mediante la re-forma o *renovatio*. Desearía que el homenajeado acepte este breve ensayo como una muestra de profunda estima y respeto.

La experiencia demuestra que el destierro y el exilio no sólo profundizan la conciencia política, sino que también estimulan el pensamiento creativo más que cualquier otra cosa. Esta elevada percepción política hizo que Dante fijara su atención en un análisis crítico, racional, y en parte también histórico, de los factores que dieron lugar a un estado de crisis, caracterizado por la descomposición y desintegración de lo que alguna vez fuera un todo más o menos bien integrado. Aunque tuvieron un ilustre linaje, los cimientos de su Europa contemporánea parecían haber sido severamente corroídos por extrañas influencias que los despojaron de su fuerza interior y adaptabilidad. En particular, para una visión perspicaz,

* "Dante's 'Monarchia' as an Illustration of a Politico-Religious 'Renovatio'", en *Traditio-Krisis-Renovatio aus theologischer Sicht* (Festschrift Winfried Zeller zum 65. Geburtstag), Elwert Verlag, Marburg, 1976, pp. 101-113. (Traducción: Marcelo Barbuto. Revisión y traducciones del latín: Gustavo D. Corbi). N. del A.: Teniendo en cuenta el poco espacio, las notas y referencias fueron reducidas al mínimo.

la cosmología cristiana de la segunda mitad del siglo XIII no tenía ya la fuerza dinámica y el ímpetu que había tenido anteriormente. El papado como institución universal estaba también gravemente afectado por las cada vez mayores exigencias provenientes de políticas puramente regionales ejercidas con singular celo y vigor por los países occidentales.

Esta situación fáctica debe ser observada contra el trasfondo de los movimientos intelectuales que en el siglo XIII exhibían inquietud, desasosiego e incertidumbre donde anteriormente existiera una certeza granítica. Y el punto central de estos movimientos y de sus influencias era el elemento crucial de la fe sobre la cual descansaba la Iglesia como un cuerpo universal por sobre las diferencias de carácter étnico, lingüístico y regionales, integrándolas en un todo consistente. Precisamente esta cosmología universalista fue afectada desventajosamente por los efectos combinados de la práctica y la teoría. Hacia el fin de siglo se podía ciertamente hablar de un virtual eclipse del punto de vista universalista. No sólo los pilares tradicionales del tejido social mostraban signos de decadencia sino, y esto debe también haber causado a los contemporáneos perspicaces aun mayor preocupación, las instituciones de gobierno parecían favorecer la declinación del punto de vista universalista.

Además, comenzaban a cristalizar sentimientos de nacionalidad que se fueron convirtiendo en instrumentos de la política durante los últimos años del siglo. Esto era ciertamente detectable en toda la Europa Occidental. El sentimiento se manifestaba además en el rápido avance de las lenguas vernáculas en poesía, prosa, e incluso en escritos legales, haciendo que el idioma universal, el latín, comenzara a perder su posición monolítica en todas las ramas del saber. Las diferencias lingüísticas actuaban como fuerzas de identificación nacional. Mientras el nacionalismo estuvo confinado a la organización de las universidades y a la votación en los concilios eclesiásticos fue casi inofensivo, pero una vez que comenzó a obrar en el ámbito público-legal, pudo transformarse, como en realidad lo hizo, en un elemento destructivo. Es por lo tanto, notable que algunos "littérateurs" para diluir la fuerza desintegradora del nacionalismo, intentaran utilizarlo para preservar el antiguo orden universal abogando por una estructura en la que las tres naciones europeas más importantes, la francesa, la alemana y la italiana, debían ser los cimientos.¹ Por otra

1. El esquema fue propuesto por el canónigo de Colonia Alexander de Roes, *Memoriale*, ed. H. Grundmann-H. Heimpel, Weimar, 1949; ediciones críticas posteriores en *Staatsschriften des späteren Mittelalters*. Stuttgart, 1958. Para algunos

parte, el principio de nacionalidad fue enfáticamente difundido por escritores, como por ejemplo Pierre Dubois, en los mismísimos comienzos del siglo XIV. Discípulo de santo Tomás de Aquino y de Siger de Brabante, adoptó en su tratado *De recuperatione sanctae terrae* un verdadero tono chauvinista francés y abogó elocuentemente en pro de la soberanía nacional, rechazando toda clase de universalismo.²

Por cierto, esta clase de literatura reflejaba meramente un estado de cosas que era discernible tanto en la doctrina como en la práctica de gobierno. El concepto de soberanía territorial estaba compendiado en el adagio *Rex in regno suo est imperator*.³ La esencia significativa (y casi nunca percibida) de este concepto consistía en que transfería las funciones del gobernante del Imperio romano tardío a la esfera de la última realeza medieval: el rey tenía dentro de su territorio los mismos derechos que el emperador, incluyendo las funciones eclesiásticas.⁴ Como el emperador romano era considerado

detalles *cfr.* W. Ullmann, *History of Political Thought in the Middle Ages*, ed. rev., Londres, 1970, pp. 187 ss.

2. *De recuperatione s. terrae*, ed. C.-V. Langlois, Paris, 1891. El tratado fue compuesto entre 1305-1306; observaciones importantes por L. Boyle en *Medieval Studies* 34, 1972, pp. 468 ss. Detalles en R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps d. Schönen*, Leipzig 1903, pp. 391 ss; también M. J. Wilks, *The Problem of Sovereignty in the later Middle Ages*, Cambridge, 1963, pp. 36, 445 ss. En un memorándum especial para Felipe IV (1308) sugería astutamente que el rey debería proponer a Clemente V su (la del rey) creación como emperador privando a los electores germanos de sus derechos electorales otorgados por el papa (!), porque ellos habían ejercido inadecuadamente ese derecho al elegir opositores al papa. Incluso fijaba el monto del soborno. *Cfr.* E. Boutaric (ed.) en *Notices et extraits* 20, 1865, parte 2, no. 30, pp. 186 ss.

3. Para algunos detalles *cfr.* W. Ullmann, *The development of the medieval idea of sovereignty*, en *EHR* 64, 1949, pp. 1 ss. Abundante literatura en B. Paradisi, *Il Pensiero politico dei giuristi medievali*, en: *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, ed. L. Firpo, Turín, 1973, pp. 57 ss, 149 s.

4. El punto central es que el último emperador romano era la fuente de todo derecho, por consiguiente también del derecho público. Él había "heredado" la posición constitucional previa del emperador como *pontifex maximus*. "Ius publicum in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit" (*Dig.* 1. 1. 1. 3 [Ulpiano]) [El derecho público se ocupa de las cosas sacras, los sacerdotes y los magistrados], y era administrado por el emperador. El *ius in sacris* se refería a asuntos eclesiásticos organizacionales, administrativos y disciplinarios y también a la convocación de concilios generales. Sobre las implicancias *cfr.* W. Ullmann, *Short History of the Papacy in the Middle Ages*, Londres 1974, pp. 7, 11, 23.

como la representación de la soberanía más absoluta, la aplicación de esa idea a los reinos regionales en conjunción con los ya fuertemente desarrollados sentimientos nacionales constituía claramente un grave peligro para la idea misma de una entidad universal, encarnada como lo había sido en el concepto de la Iglesia universal. El adagio antes citado era meramente un síntoma del punto al que había llegado la crisis religiosa.

Una comprensión adecuada del trasfondo intelectual de la *Monarchia* de Dante⁵ presupone una evaluación apropiada de las fuerzas intelectuales que prevalecían en su época. Éstas tenían un carácter verdaderamente revolucionario, ya que afectaban fuertemente afirmaciones relativas a la cosmología cristiana no cuestionadas hasta ese momento. Porque el tema predominante en esta última era su visión totalizadora o el principio de indivisibilidad,⁶ según el cual el cristianismo abarcaba al hombre en su totalidad. Esto impedía la atomización de la *Ganzheit* [totalidad] en categorías diferentes, tales como la religiosa, la moral, la política, etc. Absorber los axiomas aristotélicos fue preocupación inmediata para este punto de vista con su tema concomitante de la unipolaridad, según el cual todas las acciones estaban dirigidas a un fin: la salvación. "Omnes actiones ordinatae sunt ad consequendam vitam aeternam" [Todas las acciones están ordenadas a conseguir la vida eterna].⁷ Esta unipolaridad pasó a ser reemplazada por una bipolaridad. El *et-et* [y-y] reemplazó al *aut-aut* [o-o].

La base de este punto de vista de la unipolaridad cristiana era el renacimiento que tenía lugar a través del bautismo. Éste era concebido como una *regeneratio* o *renovatio*: el resultado era el cambio del *homo*

5. Todas las referencias son de la edición de P. G. Ricci, Milán, 1965. En mi opinión fue escrita en etapas y sin referencia a hechos reales, probablemente *circa* 1316-1318. Cfr. I. 12. 6, p. 158, líneas 26 s.: "sicut in Paradiso Comedie iam dixi" [como ya dije en el Paraíso de la Comedia], lo cual representa una pista importante. Sobre la cuestión de la fecha cfr. F. Baethgen, *Die Entstehungszeit von Dantes Monarchia*, SAM, 1967, fasc. 5, esp. pp. 22 ss. Cfr. también H. Löwe, *Von Cassiodor zu Dante*, Berlín, 1973, p. 307 n. 38, quien critica con razón la explicación artificial de A. P. D'Entrèves, *Dante as a Political Thinker*, Oxford, 1952.

6. Sobre esto cfr. W. Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (abrev. P.G.P.), Londres 1974, pp. 33 s, 74, 97 s, 234, 264, 305.

7. Todavía en el siglo XIV era sostenido este *ganzheitlicher* punto de vista, por ejemplo por el alemán Conrado de Meigenberg, *De translatione Romani imperii*, cap. 12 (ed. R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften II*, Roma, 1914, p. 292): "Liquidum est religionem christianam quoddam *totum* esse..." [Es evidente que la religión cristiana es un cierto *todo*...].

animalis en una *nova creatura*, para usar la terminología paulina.⁸ Los historiadores eclesiásticos suelen prestar muy poca atención a este aspecto cardinal de la cosmología cristiana medieval, y en consecuencia casi no se consideran las dimensiones de la revolución intelectual del siglo XIII, y las de sus reacciones. Conceptualmente, ese renacer significaba una transformación fundamental del individuo, ya que las aguas bautismales borraban –o se decía que borraban– lo *natural* del hombre. Este aspecto natural había guiado hasta ese momento al hombre en su camino de acuerdo a apreciaciones y criterios puramente naturales que fueron dejados de lado y reemplazados por una normativa enteramente diferente. El hombre adquirió una *novitas vitae*, cuyas bases no eran ya apreciaciones, evaluaciones, etc. naturales, sino las leyes de esa sociedad a la que él había logrado entrar *per lavacrum regenerationis et renovationis* [por el lavado de regeneración y renovación].⁹ Y esa sociedad era la Iglesia divinamente fundada. Mediante el bautismo el hombre se convertía en un *homo renatus*,¹⁰ en un *homo novus*, en una palabra, en un *fidelis*. Como tal debía seguir las normas establecidas por la Iglesia a la cual él había sido incorporado¹¹ y que era la única en proveer los medios para lograr el fin: la salvación. Esta unipolaridad era una premisa y un tema incuestionados. Penetraba toda la vida pública, privada y social. Junto a esta unipolaridad iba de la mano el punto de vista eclesiológico esencial según el cual en un nivel mundano la Iglesia era la única institución pública autónoma que abarcaba tanto a los laicos como a los clérigos. El punto crucial de esta unipolaridad era la eliminación de toda consideración que perteneciera a la esfera del hombre natural, no regenerado.¹² Lo determinante era la suma total de todas las normas que

8. Los párrafos principales son: Tit. 3, 5; 1 Cor. 2, 14 s; 2 Cor. 5, 17; Gal. 6, 15; el *homo novus* en Ef. 2, 15 y 4, 24; *novitas vitae*: Rom. 6, 4.

9. Cfr. nota precedente. En algunos aspectos el comentario homilético de san Juan Crisóstomo a Juan 3, 5 s. es un texto clásico: *Hom.* 25 en: PG 59, col. 149-150.

10. Juan 3, 3 y 5; 1 Pedro 1, 23.

11. Para esto cfr. esp. O. Heggelbacher, *Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit*, Friburgo, Suiza, 1953; cfr. también H. D. Betz, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition*, Tübingen, 1973.

12. Quizás el mejor desarrollo del tema de la cuestión de la naturaleza como opuesta a la gracia en la *Hom.* cit. en n. 9 de san Juan Crisóstomo, cuando hace que Cristo le diga a Nicodemo para remachar el tema: τὴ τῆς φύσεως ἀνάγκη τὸ πρᾶγμα ὑποβάλλεις (cur *naturae* necessitati rem illam subiicis?) [¿por qué sometes aquella cosa a la necesidad de la naturaleza?].

constituían la estructura de la Iglesia y, así se las consideraba, éstas eran *per definitionem* de origen divino y no humano.

El núcleo de las nuevas doctrinas en el siglo XIII fue la (re)introducción del concepto de naturaleza como un instrumento operacional.¹³ Con lo cual el hombre "natural" pasaba a ser re-insertado en su función primigenia. Llegó a renacer en todo sentido y por ende a re-integrarse en un modelo de pensamiento cosmológico del cual había sido desterrado por tanto tiempo. Fue una *renovatio* o resurrección del hombre natural. Este renacer tuvo como efecto que lo natural del hombre fuese liberado, de modo que pudiera ejercer su propio juicio de una manera autónoma. En sí misma ésta fue una severa ruptura en las fortificaciones del sistema predominante de unipolaridad: junto al fin sobrenatural del hombre se concebía ahora también un fin natural perfectamente legítimo. Esta consideración preparaba eficazmente el terreno para el tema de la bipolaridad, el cual, en un análisis más profundo era meramente una extensión de la diferenciación aristotélica entre ética y política (que en una sociedad ideal deberían sin embargo ser idénticas).¹⁴ En el orden natural de las cosas el aspecto *humanitas (homo)* del hombre pasó a ser determinante, mientras que en el orden de lo sobrenatural donde la gracia divina dominaba, las normas de la *christianitas* daban el tono.¹⁵ En el terreno político emergía el ciudadano como un ser completamente autónomo que reemplazaba al *subditus*. A la *renovatio hominis* [renovación del hombre] en la esfera de la ética le correspondía la *renovatio civis* [renovación del ciudadano] en la esfera política.¹⁶ Tanto el *homo* renacido como el *civis* permanecían conceptualmente separados del *fidelis*. Con lo cual se abrían nuevas perspectivas y orientaciones. La faceta que puede claramente discernirse en el horizonte intelectual del siglo XIII constituía los acordes iniciales de la sinfonía humanista: el humanismo entendido correctamente no es primariamente un movimiento cultural, educacional o idealista, sino el que surgió de la *renovatio hominis*, de la re-inserción del hombre natural en su estatura autónoma completa.¹⁷

13. Para esto *cfr.* W. Ullmann, *Individual & Society in the Middle Ages*, Londres, 1967, cap. 3.

14. Aristóteles, *Politica* III. 4.4 (= 1276b).

15. *P.G.P.*, pp. 245, 246 s.

16. *Ibíd.*

17. Para esto *cfr.* *Individual* (cit. en n. 13), pp. 145 ss.

En esencia ésa era la síntesis tomista. Y precisamente porque estaba perfectamente familiarizado con ella,¹⁸ Dante también comprendió las secuelas no deseadas que esta nueva visión podía llegar a generar. Entre las cuales, ciertamente, estaba el fortalecimiento ideológico de la tendencia ya existente hacia la soberanía nacional¹⁹ de la que nadie tenía más conciencia que él mismo. La amenaza de fragmentación, inherente a la tesis de la soberanía nacional, lo impulsó a usar la estructura tomista en forma constructiva para evitar una desintegración de otro modo inevitable y para mostrar cómo se podía realizar una unidad que abarcara a todos los hombres, y no meramente la unidad de los cristianos.

Dentro del presente contexto sólo se pueden abordar dos puntos de vista de la filosofía de Dante. En primer lugar, él extendió el concepto de ciudadano individual y lo hizo colectivo en la mayor escala posible. El resultado fue la *humana civilitas* dantesca. En segundo lugar, utilizó la noción histórica del Imperio romano (y en consecuencia del emperador romano) como un instrumento operacional con cuya ayuda se debían alcanzar la justicia y la paz universales. Sus declaraciones programáticas se apoyaban en el renacimiento ideológico y humanístico del Imperio romano, por sobre todo en la idea básicamente religiosa y en el concepto teológico de la *renovatio hominis*. En la aplicación de estos conceptos religiosos para la solución de la crisis contemporánea de la sociedad mundana y del gobierno reside la profunda contribución de Dante.

El concepto de Dante de *humana civilitas* era central en su filosofía política encastrada como lo estaba en el desarrollo teológico precedente. Designaba la universalidad de la humanidad, una idea universalista hasta entonces monopolizada por la Iglesia.²⁰ El concepto de Dante despojaba

18. Sobre esto *cfr.* E. Gilson, *Dante the Philosopher*, Londres, 1947; *cfr.* también P. Mandonnet, *Dante le théologien*, París, 1935; además B. Nardi, *Dante e la cultura medievale*, Bari 1949, y *Saggi e note di critica dantesca*, Milán-Nápoles 1966; K. Foster, en: *The Mind of Dante*, ed. U. Limentani, Cambridge 1965, pp. 47 ss, también literatura complementaria *ibid.*

19. *Cfr.*, por ejemplo, Santo Tomás, *Summa theologiae*, II-II, qu. 85, art. 1 ("nationes hominum"). Él sostenía que *natio*, como *natura*, deriva etimológicamente de *nasci*. *Cfr.* además Juan de Paris, un contemporáneo exacto de Dante, en *P.G.P.*, pp. 262 s, 270.

20. La idea de humanidad universal no era aristotélica. Él se refería sólo a la *polis*, pero de una unidad no comprensiva. *Cfr.* F. Kern, *Humana civilitas*, Leipzig, 1913, p. 138, quien también subrayó el carácter orgánico y político de esta

a la Iglesia de lo mundano y la transfería al orden sobrenatural. Mediante esta desmundanización Dante comenzó un proceso que en algunos aspectos puede ser visto como una purificación de la Iglesia, en otros como su verdadero renacimiento, e incluso en otros como los pálidos heraldos de la Reforma. Su *humana civilitas* abarcaba no sólo a cristianos, sino también a judíos, paganos, herejes e infieles, en una palabra, era el gran manifiesto del *homo*. Sólo desde este ángulo su tratado es un documento de primera línea que ilumina una de las etapas más críticas en la evolución intelectual y religiosa de Europa, cuyas dimensiones se comprenden todavía con dificultad.

Al ocuparse del tema de la bipolaridad Dante evidentemente debía rechazar las afirmaciones del papado, con fundamento eclesiológico o teológico, que consideraban axiomática la inseparabilidad de la vida cristiana en este mundo y en el venidero, el primero apareciendo meramente como preparatorio para el segundo. Lo que antes había sido en la doctrina social y de gobierno y en la práctica, un dualismo bajo la forma de un funcionalismo manifestándose como el principio de la división del trabajo,²¹ sufría ahora una transformación radical: el dualismo aplicable únicamente dentro de la unipolaridad de la vida cristiana cedió el paso a una bipolaridad a-cristiana. Lo que antes era un *totum*, ahora pasaba a ser visto como dos entidades, cada una con su propio *telos* y funciones²² caracterizadas por la operatividad del principio de división del trabajo.²³ De ese modo, el punto de vista de la totalidad se evaporaba y con él las pretensiones jurisdiccionales del papa.²⁴ Como lo expresara

unidad dantesca (pp. 138-139). El equivalente alemán más apropiado parecería ser *Gesamtbürgerschaft*, y en inglés "universal citizenship" [ciudadanía universal]. No siempre se ha tenido en cuenta que Juan de Salisbury había usado este término, aunque en el sentido de "civilidad" (*Policraticus*, VIII.9).

21. A este respecto *cf.* *P.G.P.*, pp. 66 s. El trasfondo es 1 Cor. 12, 4 ss; Ef. 1, 23; 4, 10s, 16; Rom. 12, 4.

22. Por eso el tema teleológico estuvo tan fuertemente marcado en Dante: 1. 3. 3, p. 140.

23. *Cfr.* 1. 14. 2, p. 163, líneas 9 ss.

24. La totalidad de la jurisdicción papal (basada en Mat. 16, 18 s) fue sostenida en el s. V., *cf.* Gelasio I en su *Tractatus IV*, c. 5, ed. A. Thiel, *Epistolae pontificum Romanorum genuinae*, Braunsberg, 1862, p. 562; Félix III antes que él, *ibid.*, Ep. 2, c. 7, p. 237; también Gelasio en otra Ep., p. 445. En la alta Edad Media aparecía como el *universale regimen* (Gregorio VII) o como lo utilizara Inocencio III en *Lib. Extr.*: 1.33.6. La oposición de Dante a este punto de vista de la unipolaridad y

Dante: "el hombre estaba necesitado de un doble poder directivo en concordancia con su doble finalidad".²⁵ Difícilmente podría haber sido mejor expresado el principio de bipolaridad, ya que existía la *beatitudo huius vitae*²⁶ como también una *vitae aeternae*.²⁷ En resumen, hay un *duplex ordo in rebus*.²⁸ Esta idea dantesca fue el auto de ejecución de la posición eclesiológica anterior.

De ninguna manera Dante negaba que la Iglesia (o el papado) tuviera dentro de sus propios límites, es decir dentro de la esfera sobrenatural, una posición autónoma. Negaba sí que la vocación de la Iglesia como institución de origen divino fundada específicamente para la salvación del hombre, la constituyese en una institución mundana a escala universal. Utilizó la antigua estructura eclesiológica a fin de superar la crisis de su época y de ese modo renovar la idea de la Iglesia misma. Junto a los cristianos que formaban la Iglesia había otros que eran miembros constitutivos de la entidad más amplia de la humanidad universal. Dante basaba su filosofía política en la tesis del hombre "renovado" o resucitado como un ser puramente natural que era autónomo y responsable, precisamente porque era una creatura *humana* racional y perseguía su fin naturalmente razonable. Esto estaba evidentemente en perfecto acuerdo

de la totalidad forma parte del tercer libro. Cfr. M. Maccarrone, "Il terzo libro della Monarchia", *Studi Danteschi* 33, 1955, pp. 3-142; pero cfr. también B. Nardi, *Dal Convivio alla Commedia*, Roma, 1960, pp. 152 ss; G. Vinay, *Interpretazione della Monarchia di Dante*, Florencia, 1962.

25. III. 15. 7, p. 273.

26. A esta bipolaridad correspondían ubicaciones totalmente diferentes del poder original. Dentro de la sociedad natural actuaba el tema ascendente del gobierno: todo el poder residía en el pueblo, de donde "asciende". En la sociedad sobrenatural (en la Iglesia) el poder original residía en el ser supremo del cual "desciende". Con respecto a estos conceptos cfr. *P.G.P.*, pp. 20 ss.

27. Esta bipolaridad de Dante fue el blanco de un especial ataque por parte de Guido Vernani en la *Reprobatio Monarchiae*, ed. Th. Käppeli, "Der Dantegegner Guido Vernani", *QFIAB* 26, 1938, pp. 107 ss, en pp. 125, 126-128, 145 s. Se ha hecho notar acertadamente que Dante recalcó el tema de la bipolaridad "hasta casi identificar la vida terrenal con la propia vida *humana* (destacado en el original) y parecer casi dejar en suspenso... toda conexión con la vida después de la muerte", K. Foster, *loc. cit.* en n. 18, p. 68.

28. I. 6. 2, p. 147, línea 6. El concepto de *duplex ordo in rebus* se encuentra en Santo Tomás, *S. Theologiae* I, qu. 21, art. 1, ad 3 ("Est autem considerandus duplex ordo in rebus"). Cfr. también su *Eth.*, lectio 1.

con la tesis tomista.²⁹ Dante, sin embargo, fue más lejos al identificar al *homo* colectivizado con la *universitas hominum* que era el manifiesto de la *humanitas*³⁰ o el *humanum genus* como tal.³¹ Según él, era una unidad viable porque sólo quien tiene intelecto y facultades racionales podía afirmar que pertenecía a ella. Por otra parte, la Iglesia como congregación de los fieles estaba basada en la fe.³² Dante, por lo tanto, descargó la pura y natural humanidad del hombre de sus restricciones e incrustaciones cristianas y la liberó: “naturalizó” y mundanizó al cristiano al liberarlo del cautiverio en el cual se encontraba al estar sujeto a una autoridad más elevada.³³ El efecto de este renacer o restauración del hombre fue la obtención de una libertad que fue el sello distintivo del hombre como ciudadano. “La libertad es el mayor don conferido por Dios a la naturaleza humana”.³⁴ De allí surgió el postulado de Dante de que la libertad era un prerequisite necesario para el completo despliegue de las facultades inherentes a la humanidad.³⁵ Aquí también se pueden distinguir las dos diferentes cosmologías, porque a la libertad dentro de la sociedad natural de la *humana civilitas* le correspondía la obediencia dentro de la sociedad sobrenatural de la Iglesia. Dentro de la primera el hombre era un *civis*, dentro de la última un *subditus*, ya que incorporado eclesiológicamente.

La tesis de Dante demostraba el efecto, de gran importancia pero escasamente tenido en cuenta, del proceso intelectual que invertía la idea del renacer bautismal, un proceso que era claramente el tema subyacente del desarrollo humanístico inmediatamente precedente. El

29. Cfr. *P.G.P.*, pp. 252 ss.

30. 1. 3. 4-5, p. 140.

31. 1. 2. 8, p. 139, y en otros lugares.

32. En su comentario sobre la *Unam sanctam* de Bonifacio, Guido Vernani, el contradictor de Dante, expuso uno de sus proposiciones básicas: “Fides est in ecclesia tamquam fundamentum”, ed. M. Grabmann en *SAM*, 1934, fasc. 2, p. 145.

33. Para esto cfr. Rom. 13, 1 ss, y para el trasfondo y opiniones hasta la época de Dante: W. Affeldt, *Die weltliche Gewalt in der Paulusexegese: Römer 13. 1-7 in den Römerbriefkommentaren der lateinischen Kirche bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Göttingen, 1969.

34. 1. 12. 6, p. 158: “Maximum donum humanae naturae a Deo collatum quia per ipsum hic *felicitemur ut homines*” [el mayor don conferido por Dios a la naturaleza humana, porque por él *nos alegramos* aquí como hombres].

35. *Ibid.*

vacío dejado por el funcionamiento del sistema de la unipolaridad era ahora llenado por el efecto de inversión que resucitó al individuo como hombre y como ciudadano sin violar de ninguna manera su calidad de *fidelis*.³⁶ Teniendo en cuenta este trasfondo puede entenderse más fácilmente su reclamo por un gobierno monárquico de la ciudadanía concebida en forma universal. En esencia, tanto el gobierno como los gobernados eran meras expresiones lingüísticas contemporáneas de conceptos que eran tan viejos como nuevos: eran conceptos regenerados o renovados de distinguida alcurmia. Eran elementos rudimentarios con cuya ayuda Dante trataba de detener la desintegración y descomposición. La crisis religiosa que provocaba el peligro de desintegración debía ser superada por la creencia también religiosa en la universalidad de la humanidad, concebida no como un cuerpo unido por el lazo de la fe cristiana, sino ligado por la fe en la eficacia de la naturaleza como elemento consolidante.

El monarca de Dante no era un Soberano del tipo habitual, un gobernante que sancionaba leyes y decretos, que era coronado y ungido. Para él la monarquía designaba la idea pura y abstracta de la Soberanía. Siendo de origen divino, de ninguna manera diferente de la naturaleza misma,³⁷ el Soberano se hallaba afuera y por encima de la humanidad ordinaria y funcionaba como garante de la libertad y de la paz por medio del ejercicio de la justicia. Este Soberano dantesco no pertenecía a ninguna nación, sino a todas,³⁸ y era la autoridad inapelable, situado por encima de la humanidad y por sobre las ciudades, reinos y estados nacionales.³⁹ "Su jurisdicción está limitada sólo por el océano"⁴⁰ y él es "el súbdito más puro de la justicia entre los mortales".⁴¹ Este monarca era nada

36. Esto explica el argumento final en III.15. 17 s, p. 275, en perfecto acuerdo con la doctrina tomista. La opinión de A. P. D'Entrèves, *op. cit.* (cit. en n. 5), p. 58, es sorprendentemente ingenuo: se da por sentado que la expresión fue una "corrección de último momento" y que nada cambió realmente. U. Limentani, *op. cit.* (cit. en n. 18), p. 126 lo critica acertadamente.

37. *Cfr. P.C.P.*, pp. 245 s.

38. El tratado de ninguna manera apoya la opinión de que sólo los reyes germanos eran los únicos pretendientes con derecho a la corona imperial, ni se menciona en ningún lugar a Enrique VII. *Cfr. B. Nardi, Dal Convivio alla Commedia* (cit. en n. 24) pp. 175 s, también pp. 257 ss. Además U. Limentani, pp. 119-120.

39. I. 14. 5, p. 169.

40. I. 11. 12, p. 155.

41. I. 11. 12-13, p. 155, líneas 55 ss.

menos que la personificación de la idea de la ley y de la justicia,⁴² porque la ley es para él la directriz de la vida.⁴³ Fue, por así decirlo, bajado del cielo para presidir la humanidad,⁴⁴ delineando y estableciendo las ideas permanentes e inmutables de ley y justicia.⁴⁵ Él era el *curator orbis*.⁴⁶ La tesis de Dante del imperio representaba una tipología de la soberanía, otro concepto modelado según los prototipos eclesiásticos. Su Soberanía constituía la *Alleinherrschaft des Rechts* [soberanía absoluta del derecho].

Pero la Soberanía conceptualizada por Dante era sólo una mitad de su tesis. La otra mitad se refería a la sociedad que debía ser gobernada. Porque sociedad y gobierno eran (y son) complementarios entre sí. De nuevo usaba una terminología contemporánea para mostrar en formas concretas el significado de la *humana civilitas*. El punto esencial es nuevamente que una nomenclatura tradicional le sirvió a Dante para expresar su novedoso proyecto: el concepto de Imperio romano estaba conceptualizado en forma tan neta como el monarca universal.

Dante no habría sido un seguidor de santo Tomás de Aquino si hubiera omitido emplear el argumento teleológico en su forma específica del principio de prioridad. De acuerdo con éste, puesto que el Estado era anterior al individuo y por lo tanto el todo necesariamente anterior a la parte, Dante concibió al Estado universal en su configuración romana, basado en esta premisa aristotélico-tomista. Es decir, naciones, reinos y entidades regionales eran para él emanaciones del Imperio universal que para él estaba representado de antemano en el antiguo Imperio romano, pero ahora comprendido en un contexto global. Precisamente porque los Estados y las naciones individuales se derivaban conceptualmente de la unidad universal omnicomprendiva, podían prosperar y florecer. La unión universal de la humanidad no era la suma total de todas las naciones y estados en ella comprendidos, sino más bien su fuente y

42. Para el concepto de *lex animata*, cfr. A. Steinwenter en *Anzeiger d. Akad. d. Wissenschaften*, Viena, 1946, pp. 250 ss. (con muy abundante material).

43. "Est enim lex regula directiva vitae" (I. 14. 5, p. 164, línea 26) [Pues la ley es la regla directiva de la vida].

44. III. 15. 13, pp. 274-275.

45. I. 14. 7, p. 165, líneas 35 s; también I. 11. 7, p. 154 (la definición de justicia del *Digesto*).

46. Obviamente una alusión a la designación usual del papa como *speculator omnium*: III. 15. 11, p. 274: "curator orbis qui dicitur romanus princeps" [el encargado del orbe que es llamado el príncipe romano].

“causa”.⁴⁷ En otras palabras, así como el ciudadano individual está orientado hacia el Estado, del mismo modo los reinos y demás derivan su sustentación de la unidad universal que es la totalidad de todos, y están orientados hacia ella.⁴⁸ El paralelismo entre las partes integrales del Estado mundial y del ciudadano renacido o resucitado es ciertamente notable. Ya que este último era un animal político y social, era capaz de desarrollar sus facultades sólo dentro del Estado,⁴⁹ y así los reinos, naciones, y comunidades regionales podían realizar su completa potencialidad sólo dentro del Estado universal, cuyo fin era conseguir la libertad y la paz.⁵⁰ Para él este Estado universal estaba prefigurado en el antiguo Imperio romano, porque dentro de sus confines no había ninguna entidad soberana fuera del Imperio mismo.⁵¹ Y esto en su opinión aseguraba paz y tranquilidad en el Imperio de los romanos. Porque en ninguna otra época había habido tanta paz como bajo Augusto: “Non inuenimus nisi sub diuo Augusto monarcha existente monarchia perfecta, mundum undique fuisse quietem”⁵² [Sólo bajo el divino Augusto, monarca con monarquía perfecta, encontraremos que el mundo estuvo en todas partes en paz]. Y de esta tranquilidad todos los testigos concuerdan, los paganos no menos que el evangelista y que san Pablo que llamó a esta misma época la “plenitudo temporis”.⁵³

Como este antiguo Imperio romano había proporcionado el modelo para la monarquía universal de Dante, había que probar su legitimidad y rectitud. ¿Qué otra institución podía jactarse de una tradición más adaptable y perdurable que el Imperio romano y evocar ecos más potentes en las mentes de los contemporáneos? Fue precisamente parte del designio de Dante el utilizar esta tradición y ese eco tan marcados al servicio de su *renovatio*. Aquí vinculó la historia con una interpretación religiosa y adoptó lo que podría llamarse un historicismo teleológico.⁵⁴ Mientras que anteriormente se decía que el Imperio romano había colaborado en la difusión

47. I. 6, pp. 147 s. y 7, pp. 148 s.

48. *Ibid.*

49. *P.G.P.*, p. 261. H. Löwe analiza correctamente el contexto, *op. cit.*, pp. 306-307.

50. I. 3-4, p. 139.

51. II. 1. 3-6, pp. 172 s.

52. I. 16. 1, pp. 168 s.

53. *Lc.* 2, 1 ss; *Gal.* 4,4; *Ef.* 1, 10.

54. *Cfr.* C. T. Davis, *Dante and the idea of Rome*, Oxford 1957, pp. 40 s., esp. p. 55.

De estos argumentos Guido Vernani decía: “Hic iste homo copiosissime deliravit” (ed. cit., p. 137) [Aquí este hombre deliraba a más no poder].

del cristianismo y de la Iglesia, ahora iba a servir, al menos conceptualmente, como un medio para superar la crisis contemporánea. Aunque los antiguos romanos no estaban de ninguna manera relacionados con la Iglesia y eran “meros hombres” y no todavía “nuevas creaturas”, su Imperio, no obstante, tenía para Dante los atributos prototípicos de un Estado-mundial, porque había sido distinguido por la divinidad de un modo particularmente convincente. La introducción de la voluntad y sanción divinas como un elemento decisivo en el proceso histórico es un recurso notable de Dante para apuntalar su argumentación. Porque la Providencia le concedió a los romanos —ellos mismos paganos— un papel crucial en la evolución espiritual de la humanidad. Cristo nació dentro de su Imperio; Cristo se dignó sufrir el supremo castigo bajo la autoridad de los romanos, y la Cristiandad comenzó a propagarse dentro de los límites del Imperio.⁵⁵ Éste era por cierto el clímax de su argumentación en el segundo libro del tratado, para el cual los demás argumentos, especialmente los testimonios literarios, eran meramente preliminares.⁵⁶ Entre paréntesis se puede señalar que Dante enfrentaba aquí una dificultad que era similar a la que hicieron frente los juristas cuando se enfrentaron con la pregunta sobre el origen de la jurisdicción universal del emperador. Su respuesta fue que en la *lex regia* el pueblo de Roma le había transferido a él su poder.⁵⁷ Fue un artificio construido para tranquilizar las conciencias jurídicas perturbadas así como también lo fueron las “*pièces justificatives*” aducidas por Dante para probar la rectitud del Imperio romano. Su conclusión fue: “Cristo dio pruebas en los hechos de que era justo el edicto de Augusto quien ejercía la autoridad de los romanos”,⁵⁸ en una palabra, “los romanos prevalecieron por un juicio divino”.⁵⁹ Enteramente en concordancia con esta tesis histórico-religiosa Dante adoptó la antigua teoría de los cuatro imperios, ella misma basada en la profecía de Daniel,⁶⁰ en la cual los romanos aparecían para completar lo que había sido comenzado por sus precursores.⁶¹

55. II. 10. 11, pp. 212 ss. La influencia de Orosio y de su teleología de la historia es evidente.

56. El comentario de J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Paris-Louvain, 1926, p. 331, parece inapropiado.

57. *Dig.* 1. 4. 1. Cfr. P.G.P., pp. 101, 223, 281, 296 s.

58. II. 10. 8, p. 214, líneas 35-36.

59. II. 8. 15, pp. 203 s.

60. *Dan.* 7, 14 y 23. La fuente era claramente Orosio, *Hist. adversus paganos*.

61. II. 8. 2, p. 200, líneas 10-12.

Pero el Estado universal de Dante no es por cierto el Imperio romano-cristiano renacido por obra de Carlomagno⁶² y continuado por los otonianos, sino primariamente el Estado universal secularizado que debía ser revivido luego de siglos de hibernación.⁶³ En plena conformidad con el concepto de ciudadano que como resultado de su renacer era liberado de las restricciones cristianas, Dante liberó al Imperio medieval del abrazo eclesiológico que había sido uno de sus rasgos centrales.⁶⁴ El Imperio medieval de Occidente, tal como era descrito en las decretales papales y en los escritos canónicos, estaba concebido en un nivel puramente funcional. Su función quedaba expresada en un significativo simbolismo concreto, en una rica doxología y en abundantes textos literarios. El emperador debía ser el poderoso brazo extendido del papado, su *brachium saeculare* en escala universal –tan universal como lo era la propia ejecutoria del papado– y originalmente estuvo destinado a ser en la era franca el instrumento papal contra Bizancio.⁶⁵ La función auxiliar del emperador quedaba ampliamente demostrada por la ausencia de un trono y de toda clase de entronización. Evidentemente, un simple funcionario no necesitaba (ni necesita) un trono.⁶⁶ Es por lo tanto comprensible que el emperador romano medieval tuviera un carácter fuertemente eclesiológico. El poder imperial era derivado y dependiente del *favor apostolicus* papal.⁶⁷

Ahora bien, esta concepción del emperador romano medieval estaba adaptada en más de un aspecto con la de la *nova creatura*.⁶⁸ Antes de llegar a ser emperador de los romanos este Soberano era un simple rey,

62. Sobre esto *cfr.* W. Ullmann, *The Carolingian Renaissance*, Londres, 1969, pp. 138, 169 ss.

63. *Cfr.* W. Ullmann, "Von Canossa nach Pavia", *Hf* 93, 1973, pp. 265 ss.

64. Los "ordos" de coronación imperial son testimonios de primer nivel. *Cfr.* R. Elze (ed.), *Ordines coronationis imperialis*, Hannover, 1960.

65. Para algunos detalles, *cfr.* W. Ullmann, *Reflexions on the medieval empire*, Transactions Royal Hist. Society, n.s. 14, 1964, pp. 118 ss.

66. Para esto *cfr.* *Short History of the Papacy* (cit. en n. 4), pp. 84 ss., 116 ss., 187.

67. Expresado alegóricamente en la metáfora sol-luna para demostrar que el emperador simplemente reflejaba la autoridad universal del papa, de allí el furioso ataque de Dante al axioma subyacente a esta alegoría.

68. El papado siempre trató al emperador bizantino como "no regenerado" y al Imperio como "natural", porque no había sido "bautizado" ni estaba integrado en la estructura eclesiológica ideada por el papado. El Imperio "renovado" estaba en Occidente.

incluso en forma bastante paradójica “rey de los romanos”, y era llevado al pináculo del poder supremo por el papado pero completamente *dentro* de la estructura eclesiástica.⁶⁹ El Imperio –como cualquier otra Soberanía– era el resultado del obrar de la divina *gratia* o *favor*,⁷⁰ en una palabra, un favor, un *beneficium*, como había sido considerado ya en el siglo V,⁷¹ y era transmitido por el papa, como lo indicaban la doctrina y la práctica medievales. No poseía ninguna característica de autonomía. Por lo tanto, este emperador era creado y también destituido por el papa. Y una vez destituido como emperador estaba inhabilitado para volver a ocupar su anterior reinado. Porque a través de su renacer imperial se había desprendido de su carácter de rey y era tratado en un nivel diferente al que se le concediera en su función real. En consecuencia, un emperador depuesto no podía recobrar su reinado del cual él mismo se había despojado para convertirse en emperador.

No es por cierto difícil ver aquí un bien estrecho paralelismo con el cristiano que comienza a existir por medio del renacer bautismal. Éste, habrá que recordarlo, borraba lo natural de su ser y lo convertía en *novus homo*.⁷² Lo que Dante intentaba bien claramente –y tanto su nomenclatura como su argumentación lo confirman abundantemente– era la desclericalización del emperador y del Imperio y su renacer o restauración en la forma de un Soberano y un Estado completamente seculares y universales. Aquí tuvo lugar nuevamente un proceso de inversión: el Imperio romano medieval debía volver sobre sus pasos y recobrar su carácter y significado originales como la entidad destinada por Dios para proveer la base global para el despliegue de un cristianismo no adulterado.⁷³ Este punto de vista de Dante arroja una luz significativa a su intento de superar la crisis contemporánea mediante un retorno al cristianismo primitivo. Éste en verdad parece ser uno de los principales temas de Dante que es desconocido por los escritores modernos.

Además, en el plano de gobierno, el Soberano era el paralelo exacto del ciudadano individual. Como él, el emperador debía ser ahora autónomo, y su gobierno también. Por esto Dante acuñó el nuevo término de *imperiatu*⁷⁴

69. Por eso la necesidad de un *scrutinium* en algunos “ordos” de coronación.

70. Cfr. *P.G.P.*, p. 60, n. 2.

71. Cfr. Gelasio en el s. V (cit. en n. 24), Ep. 12, c. 2, p. 349; también p. 292.

72. Cfr. más arriba n. 8.

73. En este contexto cfr. las opiniones de Dante sobre las donaciones de Constantino: *Inferno* 19. 115 ss.

74. III. 12. 6.

—una creación para nada apreciada en su profundidad por la erudición moderna— el cual en su yuxtaposición con el *papatus* puso de relieve la bipolaridad en la forma más clara posible. Y este *imperiatu*s era la expresión abstracta de la monarquía: era la idea del imperio de la ley que era tan autónoma como lo era el ciudadano. La idea dantesca del derecho estaba libre del tutelaje e impedimentos eclesiásticos, y con todo él pretendió que sirviera a la causa de la cristiandad mejor que el derecho eclesiástico o canónico al que había criticado en forma tan severa. Y el frecuente recurso al elemento de naturaleza en su argumentación se torna completamente comprensible. Su Estado universal era el Imperio medieval secularizado y mundanizado: de allí su carácter “global” e inclusivo. Era la *humana civilitas* institucionalizada y una verdadera *renovatio imperii romani*,⁷⁵ dentro del cual la cristiandad debía alcanzar su forma purificada para superar su crisis.

El renacimiento que efectúa Dante del Gobernante y de la idea del derecho representó en su sucesión una manifestación más del renacer o *renovatio*. De acuerdo con su base aristotélico-tomista y el consecuente tema ascendente del gobierno y del derecho, Dante adhirió al punto de vista según el cual el gobierno existía a favor de los ciudadanos y de que gobernar era servir al pueblo. Trasladar al gobierno público esta tesis significaba que el monarca como órgano de gobierno era un *minister omnium*, el servidor de todos.⁷⁶ En esta concepción personificada del imperio de la ley puede encontrarse entonces el renacer o *renovatio* de la concepción tradicional paulina y medieval del Soberano como un *minister Dei* que en el orden natural de las cosas se revela como el *minister omnium*. En una palabra, gobierno, derecho y administración pública estaban allí para bien del hombre, tomando en cuenta sus exigencias.⁷⁷ Mientras que el *minister Dei* en forma evidente era concebido tanto eclesiológica como teológicamente, adecuándose de un modo perfecto al tema descendente del gobierno y del derecho, el *minister omnium*, ya sea tomado en el

75. Casi no es necesario decir que la idea dantesca de *renovatio* significaba el proceso de inversión del renacer bautismal y no tenía nada en común con la inscripción en el sello de Carlomagno.

76. I. 12. 12, p. 160, líneas 34 s.

77. De allí ese énfasis en las especialidades y necesidades de las naciones, reinos, etc. regulados por sus propias leyes particulares: I. 14. 5, p. 164, líneas 24 ss. Su alegato en favor del vernáculo (en *De vulgari eloquentia*) es comprensible, porque en él la individualidad encuentra una adecuada expresión.

sentido concreto o en el abstracto, era la exacta contrapartida del ciudadano renacido: mundano, autónomo, sin aditamentos eclesiásticos.

Además, y totalmente en concordancia con el tenor del tratado y su objetivo, el concepto mismo de "romano" sufrió un renacimiento similar. Hasta entonces, para los fines gubernamentales el término designaba a los adherentes de la Iglesia de Roma y debía señalar el contraste con los griegos quienes desde el siglo IX eran considerados herejes por haberse negado a reconocer la función primacial del papado. En otras palabras, el término conllevó durante la mayor parte de la Edad Media un carácter marcadamente eclesiológico.⁷⁸ En el modelo de pensamiento de Dante este concepto también se desprendió de su connotación tradicional, y él fue lo suficientemente cuidadoso como para no adherir el término a los romanos locales sobre los cuales guardó un significativo silencio. Para él el término "romano" o romanidad expresaba la idea de universalidad del imperio del derecho, del cual la antigua Roma había sido siempre el modelo. El "romano" de Dante era en resumen un miembro-ciudadano del Estado-mundial conceptualmente entendido, que no estaba compuesto sólo de cristianos sino de todo el *genus humanum*.

En algunos aspectos el tratado de Dante puede bien ser considerado, y así ciertamente lo quiso, como una respuesta a la *Unam sanctam* de Bonifacio VIII publicada un poco más de una década antes. Sin embargo, el objetivo subyacente de ambos escritos era idéntico. Esta identidad de propósitos está lejos de ser reconocida por la erudición moderna. Lo que los unía era el rechazo del particularismo y el objetivo de encontrar medidas con las cuales se pudiese neutralizar la fragmentación y desintegración de lo que una vez fuera un todo integrado. En resumen, ambos intentaban superar una profunda crisis religiosa. Lo que los separaba eran los medios para alcanzar ese fin.⁷⁹

Los medios diferían en forma fundamental. Los dos escritos pueden bien ser vistos como ejemplos clásicos de dos escuelas opuestas de pensamiento. La bula *Unam sanctam* comprendió las intrusiones peligrosas que las nuevas tesis de moda podían causar en el tejido de la tradicional y hasta entonces incuestionada esencia eclesiológica que caracterizaba a

⁷⁸ Para el trasfondo, *cfr.* W. Ullmann, "On the use of the term Romani in the sources of the early Middle Ages", *Studia Patristica* II (1957) pp. 155 ss.; G. Tellenbäch, *Christlicher und römischer Reichsgedanke*, SAH, 1934-1935.

⁷⁹ Para algunos detalles de los puntos aquí planteados, *cfr.* W. Ullmann, *Die Bulle Unam Sanctam: Rückblick und Ausblick*, Röm. Hist. Mitt. 16, 1974, pp. 32-60.

la sociedad y al gobierno. A fin de contener esa marea Bonifacio publicó su bula estructurada sobre temas antiguos y totalmente tradicionales y que pretendía presentar algunos lineamientos de los axiomas que el papado –en los términos de fines del siglo XIII– consideraba esenciales si había que dominar la crisis que asediaba a la sociedad y al gobierno cristianos. Por eso una vez más el énfasis en el renacer bautismal con sus consecuencias concomitantes para la sociedad y el gobierno. El tema era el antiguo universalismo eclesiológico que superaba todas las peculiaridades lingüísticas, étnicas y regionales. Dentro de este esquema de universalidad no había lugar para una soberanía territorial, pero –y éste es el punto realmente relevante– tampoco había lugar para precisamente aquellos nuevos conceptos que eran en gran medida responsables de la descomposición y atomización, en una palabra, que eran considerados responsables de originar la crisis religiosa contemporánea. Y esos conceptos eran el Estado, el ciudadano, y la política que conducía a Iglesias de inspiración nacional. El tema subyacente en estos nuevos conceptos era el renacimiento o *renovatio* del hasta entonces olvidado hombre natural. Su sustancia era el *duplex ordo*, la bipolaridad. Una de las características más fascinantes de la literatura de comienzos del siglo XIV es que por primera vez en la Edad Media se comienzan a escribir tratados que *ex professo* se ocupaban del antiguo y ahora seriamente amenazado universalismo. Los productos literarios que siguieron la línea trazada por la *Unam sanctam* no daban lugar ni podían darlo para la ubicación del ciudadano, del Estado, y de la política, tanto como ciencia o como la actividad pública de los ciudadanos. El sistema de unipolaridad militaba en contra de cualquier adecuación o incorporación de estos conceptos intrínsecamente antagónicos.

Dante, por otra parte, aunque perseguía los mismos objetivos para superar la crisis de la época, trabajaba casi exclusivamente con los nuevos conceptos para construir su filosofía, es decir, la *humana civilitas*, la *materia política*, y por encima de todo el ciudadano y su principal ocupación pública que era *politizare*.⁸⁰ En esta actividad cívica de *politizare* que eventualmente significa gobierno, reside la característica del ciudadano. El súbdito tiene la obligación de obedecer la ley emanada de una autoridad superior y no puede dentro del tema descendente de gobierno

80. I. 12. 9, pp. 159 s. Corto tiempo después Marsilio de Padua debía también usar este término: *Defensor Pacis* 1. 13. 2. Éste era un nuevo término acuñado y una forma latina del término griego *politeuein*.

discutir, opinar o *politizare* en el sentido aristotélico o dantesco.⁸¹ Es por cierto extraño que dentro de una década aparecieran dos tratados con idénticos objetivos, y sin embargo formulados desde puntos de vista totalmente diferentes. La identidad de sus intereses se centraba en la profunda crisis religiosa que había surgido en gran medida de la etapa crítica por la que estaba atravesando la teología contemporánea. La crisis intelectual y religiosa de los comienzos del siglo XIV se hallaba compendiada en Dante y en Bonifacio. El primero postulaba el consentimiento basado en la libertad de elección: con lo cual la búsqueda de la bienaventuranza eterna no era afectada en modo alguno, sino facilitada. El segundo representaba el punto de vista tradicional según el cual lo único que importaba era la salvación, obra sólo de la fe. Su unipolaridad miraba hacia atrás, mientras que la bipolaridad de Dante miraba hacia adelante.

81. P. G. Ricci, ed. cit., *ad loc.* p. 160 dice: "il verbo *politizare* indica sempre (?) il governo secondo il rispetto delle leggi a vantaggio del bene comune". El término no ha atraído la atención debida.