

Capítulo V LA REALEZA POLITICENTRICA: CORPUS MYSTICUM

La realteza politicentrica: corpus mysticum

189

labras, los intercambios entre Iglesia y Estado continuaron, pero el campo de influencia mutua se amplió desde los dignatarios individuales hasta las comunidades compactas, y por tanto, quedó determinado por todos los problemas legales y constitucionales que afectaban a la estructura e interpretación de los cuerpos políticos. Bajo la *pontificalis maiestas* del papa, que también era llamado «Príncipe» y «verdadero emperador»³, el aparato jerárquico de la Iglesia romana tendía a convertirse en el prototipo perfecto de una monarquía racional y absoluta asentada sobre una base mística, mientras que al mismo tiempo el Estado mostraba una tendencia progresiva a convertirse en una cuasi-Iglesia o corporación mística sobre una base racional.

Aunque muchas veces se ha pensado que las nuevas monarquías eran en muchos aspectos «iglesias» por transferencia, otras tantas se ha descrito en detalle hasta qué punto las sociedades bajomedieval y moderna fueron de hecho influenciadas por el modelo eclesiástico, especialmente por aquel globalizador prototipo espiritual de los conceptos corporativos, el *corpus mysticum* de la Iglesia.

1. Corpus Ecclesiae mysticum

La doctrina corporativa de la Iglesia romana fue resumida y elevada a dogma por el papa Bonifacio VIII, en 1302, en las frases lapidarias de la bula *Unam sanctam*:

Lin razón de la fe estamos obligados a creer en una santa Iglesia, Católica y también Apostólica..., sin la cual no hay ni salvación ni remisión de los pecados..., que representa un cuerpo místico cuya cabeza es Cristo, y la cabeza de Cristo es Dios.

El contexto general de la bula no deja duda sobre el veridico de la frase introductoria. Revela el esfuerzo supremo por parte del poder espiritual para contestar y, en lo posible, superar el reto de la incipiente autosuficiencia de los cuerpos políticos seculares. El papa Bonifacio era partidario de colocar a las entidades políticas en lo que él consideraba su lugar apropiado, y por tanto insistía una y otra vez en aquel punto de vista jerárquico según el cual los cuerpos políticos tenían un carácter puramente funcional dentro de la comunidad mundial del *corpus mysticum Christi*, que era la Iglesia, cuya cabeza era Cristo, y cuya cabeza visible era el vicario de Cristo: el Pontífice romano⁴.

Las infinitas interrelaciones entre la Iglesia y el Estado, activas en todos los siglos de la Edad Media, produjeron híbridos en ambos campos. Los préstamos mutuos y los intercambios de insignias, símbolos políticos, prerrogativas y derechos honorarios, se han venido realizando incesantemente entre los dirigentes espirituales y seculares de la sociedad cristiana¹. El papa adornaba su tiara con una corona de oro, vestía la púrpura imperial, y era precedido por los estandartes imperiales cuando cabalgaba en solemne procesión por las calles de Roma. El emperador llevaba bajo la corona una mitra, calzaba los zapatos pontificios y vestía otros ropajes clericales, y recibía en la coronación el anillo, al igual que el obispo². Estos intercambios afectaron, en la Alta Edad Media, principalmente a las personas de los gobernantes, tanto espirituales como seculares, hasta que finalmente el *sacerdotium* tuvo una apariencia imperial y el *regnum* un toque clerical.

Se alcanzó un cierto grado de saturación a principios del siglo XIII, cuando los dignatarios espirituales y seculares se atraviaron con todos los atributos esenciales de su oficio. Sin embargo, los préstamos e intercambios entre estas dos órbitas no se quedaron ahí; sólo cambiaron los objetivos durante la Baja Edad Media cuando el centro de gravedad se desplazó, por así decirlo, de los personales gobernantes a los colectivos gobernados, a las nuevas monarquías nacionales y demás agregados políticos de la sociedad humana. En otras pa-

¹ Véase, en general, a Schramm, «Austausch», para el período anterior; véanse también mis *Laudes regiae*, pp. 129 y ss.

² Sobre la mitra imperial y otros símbolos véase a Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbole* (Schriften der MGH, XIII [Suttgart, 1954]), especialmente las pp. 68 y ss.

³ Sobre el título *pontificalis maiestas*, véase a Mochi Onory, *Fonti*, p. 113; cfr. *Laudes regiae*, p. 140, n. 94 y 95.

⁴ Lathet, «Aspect», especialmente las pp. 409 y ss.; también su trabajo más reciente, «The Concept: Ecclesia, Christianitas, Plentitudo Potestatis», *Saraceno e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII* (Miscellanea Historiae Pontificiae, XVIII, Roma, 1954), pp. 49-77, y especialmente la 53 y ss. La bibliografía sobre el *corpus mysticum* es muy amplia en la actualidad, especialmente tras la pu-

La Iglesia como cuerpo místico de Cristo —y esto quiere decir: la sociedad cristiana compuesta por todos los creyentes pasados, presentes y futuros, reales y potenciales⁵— puede parecerle al historiador un concepto tan típicamente medieval y tan tradicional que tienda fácilmente a olvidar cuán relativamente nueva era esa noción cuando Bonifacio VIII puso a prueba su eficacia y su fuerza utilizándola como arma en su lucha a vida o muerte contra Felipe el Hermoso de Francia. El concepto de Iglesia como *corpus Christi* viene, desde luego, de San Pablo⁶, pero el término *corpus mysticum* no tiene tradición bíblica y es menos antiguo de lo que pudiera parecer. Hizo su primera aparición en la época carolingia y empezó a cobrar importancia en el curso de la controversia acerca de la Eucaristía que durante años mantuvieron Pascaio Radperro y Ratramno, ambos del monasterio de Corbie. Ratramno señaló en una ocasión que el cuerpo en el que Cristo había sufrido era su «propio y verdadero cuerpo» (*proprium et verum corpus*), mientras que la Eucaristía era su *corpus mysticum*. Es probable que Ratramno se estuviera apoyando en la autoridad de Rhabano Mauro, quien poco antes había afirmado que en el ámbito de la Iglesia el *corpus mysticum* —significando la Eucaristía— era administrado por el oficio sacerdotal⁷.

Fue, por tanto, en los dominios del dogma y la liturgia donde se originó este concepto cuya trascendencia universal y últimas consecuencias nunca podrán valorarse suficientemente. *Corpus mysticum*, en el lenguaje de los teó-

blicación de la encíclica *Mystici corporis* de 1943; para un estudio detallado de fecha más reciente véase a Émile Mersch, *Le corps mystique du Christ, études de théologie historique* (2 vols., Lovaina, 1933). Una excelente evaluación sobre la historia de las ideas es la expuesta por Henri de Lubac, *Corpus mysticum* (2.ª ed., París, 1949), y en su *Recherches de science religieuse*, XXIX (1939), pp. 257-302, 429-480, y XXX (1940), pp. 40-80, 191-226; en las páginas que siguen me he limitado a extraer la riqueza de su material (la mayoría del cual me era inaccesible) y sus ideas. Sobre el eclesiasticismo temprano, véase también a Ferdinand Holböck, *Der Eucharistische und der Mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühsozialistik* (Roma, 1941). El muy importante libro de Brian Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, N. S., IV; Cambridge, 1955), apareció demasiado tarde para poder ser contemplado aquí; véase especialmente la parte II, pp. 87 y ss., 106 y ss., 132 y ss.

⁵ Santo Tomás, *Summa theol.*, III, cuestión VIII, a. 3.

⁶ Sobre la metáfora de San Pablo, véase I Cor. 12: 12 y 27; y también 6: 15; Efesios 4: 4, 16, 25 y 5: 30; Col. 12: 19. El estudio de T. Sotiron, *Die Kirche als der Leib Christi nach der Lehre des hl. Paulus* (Düsseldorf, 1951), no estuvo a mi alcance en aquel entonces. Para el lugar que ocupa el concepto organológico de San Pablo dentro de la tradición filosófica antigua, véase a Wilhelm Nestle, «Die Fabel des Menenius Agrippan», *Klio*, XXI (1926-27), pp. 358 y ss., véase también su *Grichische Studien* (1948), pp. 502 y ss.; el estudio de A. Ehrhardt, «Das Corpus Christi und die Korporationem in spät-römischen Rechts», *ZRG*, rom. Abt., LXX (1953), pp. 299-347, y LXXI (1954), pp. 25-40, también está relacionado con dicho problema, así como el *all corpus mysticum* de S. Paolo nella storia della persona giuridica», *Studi in Onore di Enrico Betti* (Milán, 1939), IV, pp. 37-82, de M. Roberti.

⁷ Sobre la controversia carolingia, véase a Lubac, *Corpus mysticum*, pp. 39 y ss.; cfr. pp. 41 y ss. Sobre Rhabano Mauro, *De clericis institutio*, I, c. 33, PL, CVII, 324A.

logos carolingios, no se refería al cuerpo de la Iglesia ni a la unidad y unicidad de la sociedad cristiana, sino a la hostia consagrada. Este fue, por muchos siglos, aunque con algunas excepciones, el significado oficial del «cuerpo místico», mientras que a la Iglesia o sociedad cristiana se le siguió llamando *corpus Christi* de acuerdo con la terminología de San Pablo. Fue sólo en el curso de una evolución extraña y sorprendente —*in curieux basar-croise*⁸— que finalmente, alrededor del siglo XII, aquellas designaciones cambiaron de significado. El cambio puede asociarse vagamente con la gran disputa del siglo XI acerca de la transubstanciación. Como respuesta a las doctrinas de Berenguer de Tours y a las enseñanzas de sectarios heréticos, que tendían a espiritualizar y mistificar el Sacramento del Altar, la Iglesia se vio obligada a insistir enfáticamente en la presencia, no espiritual o mística, sino *real* del Cristo divino y humano en la Eucaristía. El pan consagrado se denominó ahora, muy significativamente, el *corpus verum* o *corpus naturale*, o simplemente *corpus Christi*, nombre bajo el cual también se instituyó la fiesta del *Corpus Christi*, por la Iglesia de Occidente en 1264⁹. Es decir, el término paulino que originariamente designaba a la Iglesia cristiana, empezó ahora a designar a la hostia consagrada; por contra, la noción de *corpus mysticum*, hasta el momento utilizada para describir la hostia, se transfirió paulatinamente —después de 1150— a la Iglesia como cuerpo organizado de la sociedad cristiana, unida en el Sacramento del Altar. En resumen, la expresión «cuerpo místico» que tenía originalmente un sentido litúrgico o sacramental, tomó una connotación sociológica. Y fue finalmente con ese sentido sociológico relativamente nuevo con el que Bonifacio VIII definió la Iglesia como «un cuerpo místico cuya cabeza es Cristo».

Concomitante con el nuevo énfasis que se daba a la presencia real de Cristo en el sacramento —doctrina que culminó finalmente en el dogma de la transubstanciación del año 1215, por el cual la Eucaristía recibió la designación oficial de *corpus verum*— fue la evolución del término *corpus mysticum* como designación de la Iglesia en sus aspectos institucionales y eclesiológicos. Se adoptó en un momento crítico de la historia de la Iglesia. Después de la Lucha de las Investiduras surgió, por muchos motivos, el «peligro de insistir demasiado sobre el lado institucional y corporativo de la Iglesia» como cuerpo político¹⁰. Era el principio del fenómeno llamado la secularización de

⁸ Lubac, p. 88.

⁹ Sobre la reacción contra Berenguer, véase a Lubac, *Corpus mysticum*, pp. 104 y ss., 162 y ss., y sobre la «inversión» en general véase la página 19. En cuanto a la institución de la festividad del *Corpus Christi*, véase a P. Browe, «Die Ausbreitung des Fronleichnamfestes», *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, VIII (1928), pp. 107-143, que también recopiló las primeras fuentes en su *Textus antiqui de festo Corporis Christi* (Münster, 1934); para los estudios más recientes, consúltese a Anselmo Stritmatter, en *Traditio*, V (1947), pp. 396 y ss.

¹⁰ Ladtner, «Aspects», p. 415, quien observó e insistió energicamente sobre las relaciones entre la nueva interpretación del *corpus mysticum* y el desarrollo eclesiástico-político y constitucional

la Iglesia medieval, proceso que en términos generales se apoyaba sobre la interpretación más intencionadamente «mística» del cuerpo administrativo y del aparato técnico de la jerarquía. El nuevo término del *corpus mysticum*, que santificaba, por así decirlo, simultáneamente al *Corpus Christi Juridicum*¹¹, esto es, la gigantesca gerencia jurídica y económica sobre la que descansaba la *Ecclesia militans*, unía el edificio del organismo visible de la Iglesia con la esfera litúrgica anterior; pero al mismo tiempo situaba a la Iglesia como cuerpo político, o como organismo político y legal, al mismo nivel que los cuerpos políticos seculares que comenzaban entonces a afirmarse como entidades autosuficientes. En este sentido, la nueva designación eclesiológica de *corpus mysticum* encajaba con las aspiraciones más generales de aquella época: la santificación de los gobiernos seculares a la vez que sus instituciones administrativas. Cuando en el siglo xii la Iglesia, incluyendo la burocracia clerical, se estableció como el «cuerpo místico de Cristo», el sector secular del mundo se proclamó el «santo Imperio». Esto no implica que hubiese causalidad ni en un sentido ni en otro. Solamente indica la actividad de los impulsos y ambiciones interrelacionadas mediante las cuales el *corpus mysticum* espiritual y el *sacrum imperium* secular emergieron simultáneamente, alrededor de la mitad del siglo xii¹².

Es cierto que ya por aquel entonces la expresión *corpus mysticum* como designación del cuerpo corporativo eclesiológico sólo se encontraba ocasionalmente. Sin embargo, fue entonces cuando tanto los teólogos como los canonistas empezaron a distinguir entre los «dos cuerpos del Señor»: uno, el *corpus verum* individual del altar, la hostia; y el otro, el *corpus mysticum* colectivo, la Iglesia¹³. Alrededor de 1200, Simón de Tournai, que empezó a enseñar en París en 1165, escribió:

Dos son los cuerpos de Cristo; el cuerpo humano material que recibió de la virgen, y el cuerpo espiritual colegiado, el colegio eclesiástico¹⁴.

Dejaremos a un lado la cuestión de si, y hasta qué punto, el lenguaje corporativo pudo haber sido un ingrediente en la descripción que hizo Simón de Tournai del cuerpo suprapersonal de Cristo como un *spirituale collegium*, un co-

en el siglo xiii; para algunas observaciones afines, consúltese a G. LeBras, «Le droit romain au service de la domination pontificale», *Revue historique de droit français et étranger*, XXVII (1949), p. 349.

¹¹ Esta útil idea citada por Ladner en su «The Concepts of Ecclesia, etc.», p. 53, n. 2, fue introducida por Alkous Sticler en su «Der Schwereberggriff bei Huguccio», *EpheMERIDE Iuris Canonici*, III (1947), p. 216, y la utiliza como argumento en contra del *corpus Christi mysticum*.

¹² Parece ser que la expresión *sacrum imperium* apareció por primera vez, de forma sistemática, bajo el reinado de Federico I, en 1157; *MGH, Const.*, I, p. 224, n. 161; cfr. Kern, *Gottesgedalten*, p. 134, n. 245.

¹³ Lubac, *Corpus mysticum*, pp. 116 y ss.

¹⁴ «Duo corpora Christi. Unum materiale, quod sumpsit de virgine, et spirituale collegium, collegium ecclesiasticum», citada por Lubac en la p. 122 de su *Corpus mysticum*.

legium ecclesiasticum. Lo que importa aquí es que la distinción entre los dos cuerpos de Cristo no era sencillamente idéntica a la antigua distinción cristológica entre las *dos naturalezas* de Cristo, la divina y la humana. Lo que Simón de Tournai estableció fue más bien una distinción sociológica entre un cuerpo individual y un cuerpo colectivo, una distinción que ya había expuesto con mucha claridad su contemporáneo Gregorio de Bergamo, quien explicaba:

Uno es el cuerpo del sacramento, y otro es el cuerpo del cual es sacramento... Un cuerpo de Cristo que es El mismo, y otro cuerpo del que es la cabeza¹⁵.

En los escritos de otros autores de esa época encontramos dicotomías similares. Guiberto de Nogent, por ejemplo, estudió el «cuerpo bipartito del Señor» (*Corpus dominicum bipertitum*) y distinguió entre el *corpus principale*, el cuerpo individual como prototipo, y el *corpus mysticum* al que también llamó el *corpus figuratum*; sostenía que Cristo había tenido la intención de llevar a la humanidad desde su *corpus principale individual hasta su corpus mysticum* supra-individual¹⁶. Los eruditos de alrededor de 1200—Sicardo de Cremona, por ejemplo, o Lotario de Segni (más tarde Inocencio III)—distinguan casi siempre en sus discusiones acerca del Sacramento del Altar, entre el cuerpo individual (*corpus personale*) y el cuerpo colectivo (*corpus mysticum*) de Cristo. En el primer cuarto del siglo xiii, Guillermo de Auxerre reflexionaba sobre el *splex corpus Christi* y contrastaba el cuerpo natural (*corpus naturale*) con el *corpus mysticum*¹⁷.

Aquí, finalmente, en esa nueva afirmación de los «Dos Cuerpos del Señor»—en los cuerpos natural y místico, personal y corporativo, individual y colectivo—es donde parece que se encuentra el precedente concreto de los «Dos Cuerpos del Rey». Todavía queda por ver si estaban en vigor las interrelaciones entre las esferas eclesiológica y política.

Debe recordarse que las definiciones antes citadas estaban todavía asociadas, más o menos directamente, con la Eucaristía y la esfera litúrgica en general. Sin embargo, el cambio terminológico por el cual la hostia consagra-

¹⁵ Gregorio de Bergamo, *De veritate corporis Christi*, c. 18, ed. H. Hurter, *Sanctorum patrum opuscula selecta* (Innsbruck, 1879), vol. XXXIX, pp. 75 y ss.: «Aliud est corpus, quod sacramentum est, aliud corpus, cuius sacramentum est...: Christi corpus, quod videlicet ipse est, aliud autem corpus, cuius ipse caput est.» Cfr. Lubac, *Corpus mysticum*, p. 185.

¹⁶ Guiberto de Nogent; *De signoribus sanctorum*, II, PL, CLVI, 629, 634C (*corpus figuratum*), y 650A: «... a principali corpore ad mysticum Dominus noster nos voluit traducere». Cfr. Lubac, *Corpus mysticum*, p. 46, quien interpreta (p. 93) la palabra *principalis* como equivalente a la griega *πρωτότυπον*.

¹⁷ Lubac, *ibid.*, pp. 123 y ss., y también la p. 185 (n. 155), donde se citan más ejemplos sobre el *duplex corpus Christi*.

da se convertía en el *corpus naturale*, y el cuerpo social de la Iglesia se convertía en el *corpus mysticum*, coincidió con aquel momento de la historia del pensamiento occidental en el cual las doctrinas de la estructura corporativa de la sociedad comenzaban a prevalecer sobre las teorías políticas de Occidente, y a moldear de forma muy significativa y decisiva el pensamiento político de la Alta y Baja Edad Media¹⁸. Fue en esa época —por mencionar sólo un ejemplo clásico— en la que Juan de Salisbury escribió aquellos famosos capítulos del *Policraticus* en los que comparaba, al estilo de Plutarco, el bien común de la república con el organismo del cuerpo humano, un símil que también era popular entre los juristas¹⁹. Comparaciones similares de la Iglesia con el cuerpo humano, promovidas por San Pablo (I Corintios, 12, 14 y ss.), se encuentran esporádicamente a lo largo de la Edad Media, y sólo fue una adaptación a la nueva terminología lo que hizo Isaac de Stella, contemporáneo de Juan de Salisbury, al aplicar con gran precisión la metáfora del cuerpo humano al *corpus mysticum*, cuya cabeza era Cristo y cuyos miembros eran los arzobispos, obispos y otros funcionarios de la Iglesia²⁰. Es decir, el sistema de imágenes antropomórficas se transformó, de hecho, a la Iglesia, como «cuerpo místico de Cristo» en un sentido espiritual, y a la Iglesia como organismo administrativo al que igualmente se denominaba *corpus mysticum*.

El modelo orgánico proporcionó la interpretación estereotipada del *corpus mysticum* en el siglo XIII, particularmente después de que Santo Tomás de Aquino hubiese ya comenzado a aplicar libremente el término de «cuerpo místico» a la Iglesia como fenómeno social. En muchos aspectos, permanecía dentro de la tradición. Al igual que Isaac de Stella y otros, comparó el *corpus mysticum* con el cuerpo natural del hombre:

¹⁸ Para lo que sigue, véase a Gierke, *Gen. R.*, III, pp. 546 y ss.; véase también a Nestle, «Mec-nemus Agrippa» (más arriba, n. 6), sobre el modelo antiguo.

¹⁹ Juan de Salisbury, *Policraticus*, V, pp. 2 y ss., 540a, Webb, I, pp. 282 y ss., alega que sus metáforas provienen de la *Institutio Traiani* de Plutarco; véase a H. Liebeschütz, «John of Salisbury and Pseudo-Plutarch», *Warburg Journal*, VI (1943), pp. 33-39, quien insinúa que el Pseudo-Plutarco no era otro sino que el mismo Juan de Salisbury; consúltese, no obstante, sobre el particular, a A. Momigliano, *ibid.*, XII (1949), pp. 189 y ss.; acerca de juristas contemporáneos, véase, por ejemplo, a Fritings, *Jurist. Scrijfen*, pp. 148, 23 y ss., glosa al «*princeps*» (más adelante, nota 42).

²⁰ Isaac de Stella, *Serm.*, XXXIV, PL, CXCIV, Lubac, *Corpus mysticum*, p. 120. De Stella comparaba a Cristo con la raíz de un árbol («in hoc mystico corpore sub uno capite Christo et una radice ... membra multa sunt»), un árbol con las raíces en la parte superior y que se ramificaban hacia abajo en dirección a la tierra; Lubac, muy acertadamente, denomina a este cuerpo místico «asemblea a un árbol invertido, sin embargo, tiene una larga historia que se remonta al *Timaeus*, 90a, de Platón, donde —de acuerdo con la fisiología antigua de las plantas, según la cual la raíz de una planta constituye su «cabeza»— a la cabeza del hombre también se le denomina *pléxα*, es decir, la raíz. Dicha raíz está suspendida y «gobierna todo el cuerpo» (ὀφθολ ῥά v τὸ σῶμα). La metáfora tiene una historia muy compleja; véase el estudio de Otto J. Maenchen-Helfen, *The Inverted Tree*, en el que ha recopilado sobre todo datos arqueológicos.

La realidad poliocéntrica: corpus mysticum

195

De la misma manera que la Iglesia entera es llamada cuerpo místico por su similitud con el cuerpo natural del hombre y por la diversidad de miembros, también Cristo es llamado la «cabeza» de la Iglesia...²¹.

Es evidente que Santo Tomás era todavía plenamente consciente del hecho de que el cuerpo místico pertenecía a la esfera sacramental, y que el *corpus mysticum* debía contraponerse con el *corpus verum* representado por la hostia consagrada. Sin embargo, también él hablaba de los dos cuerpos —el verdadero y el místico— sin hacer referencia al pan de la Eucaristía. En sus enseñanzas, el «cuerpo verdadero» tenía constantemente el significado, no del Cristo eucarístico del altar, sino el de Cristo como ser individual, físico y de carne y hueso, cuyo «natural» individual se había convertido sociológicamente en el modelo del cuerpo supra-individual colectivo de la Iglesia: *corpus Christi mysticum... ad similitudinem corporis Christi veri*²². En otras palabras, la tradicional imagen antropomórfica que comparaba la Iglesia y sus miembros con un cuerpo humano fue desplazada por otra comparación más específica: la Iglesia como un *corpus mysticum* comparada con el cuerpo individual de Cristo, con su *corpus verum* o *naturale*. Además *corpus verum* cesó paulatinamente de significar sólo la «presencia real» de Cristo en el sacramento, y tampoco retuvo un sentido y una función estrictamente sacramental. El cuerpo natural individual de Cristo se entendía como un organismo que iba adquiriendo funciones sociales y corporativas: servían con cabeza y miembros, como prototipo e individualización de un colectivo supraindividual; la Iglesia como *corpus mysticum*.

Este desarrollo no se detuvo en este punto. Santo Tomás usaba, con bastante frecuencia, el término de *corpus Ecclesiae mysticum*, «el cuerpo místico de la Iglesia». Hasta entonces había sido costumbre hablar de la Iglesia como el «cuerpo místico de Cristo» (*corpus Christi mysticum*), que únicamente tiene sentido desde el punto de vista sacramental. Sin embargo, la Iglesia, que había sido el cuerpo místico de Cristo, se convirtió ahora en un cuerpo místico por derecho propio²³. Es decir, el organismo de la Iglesia se convirtió en un «cuerpo místico» en un sentido casi jurídico: una corporación mística. El cambio de terminología no se produjo por azar. Significaba un paso más hacia la convergencia de la institución corporativa clerical del *corpus ecclesiae iuridicum* con el *corpus ecclesiae mysticum*, y, por tanto, hacia la «secularización» de la noción del «cuerpo místico». En esta evolución el propio Santo Tomás tiene una importancia crucial, pues no en vano el *Doctor angelicus* consideró apropiado, en varias ocasiones, sustituir el lenguaje litúrgico por el jurídico.

²¹ Santo Tomás, *Summa theol.*, III, cuestión VIII, 1; Gierke, *Gen. R.*, III, p. 518, n. 7; Lubac, *Corpus mysticum*, pp. 127 y ss., núms. 60-64, que ha recopilado los diferentes pasajes en cuestión.

²² Lubac, *Corpus mysticum*, p. 129, n. 71.

²³ Lubac, *Corpus mysticum*, p. 128, n. 63., donde insiste con especial énfasis acerca de estos cambios.

El término *corpus mysticum*, a pesar de todas las connotaciones sociológicas y organológicas que había adquirido, mantenía, sin embargo, un claro matiz sacramental sencillamente porque la palabra «cuerpo» recordaba toda vía el sacrificio consagrado. El último vínculo que guardaba con el altar fue cortado, sin embargo, por las palabras de Santo Tomás: «puede decirse que la cabeza junto con los miembros son como una persona mística»²⁴. Nada podía ser más sorprendente que esta sustitución de *bona fide* de *corpus mysticum* por *persona mystica*. Aquí la misteriosa materialidad que aún albergaba el término *corpus mysticum* —cualquiera que fuesen sus connotaciones— ha sido abandonada: «El *Corpus Christi* se ha transformado en una corporación de Cristo»²⁵. Ha sido sustituido por una abstracción jurídica, la «persona ficticia», una noción reminiscente, y en realidad sinónima de la «persona jurídica», la *persona representata* o *ficta*, que los juristas habían introducido en el pensamiento jurídico, y que puede encontrarse en el trasfondo de muchas teorías políticas de la Baja Edad Media²⁶.

Es innegable que el antiguo concepto litúrgico de *corpus mysticum* se desvaneció sólo para ser transformado en una noción sociológica, organológica o jurídica, un tanto incolora. Se ha observado —al parecer correctamente— que esta «degeneración» se hizo notar muy especialmente en el círculo de teólogos cercanos al papa Bonifacio VIII²⁷. Esto es, sin duda, cierto en relación con los adeptos al papa de principios del siglo XIV. En sus escritos, especialmente los más tardíos, la Iglesia se presentaba como un «gobierno de la Cristiandad» —*regnum ecclesiasticum* o *principatus ecclesiasticus, apostolicus papa-*

*lis*²⁸ —de modo que hasta un civilista como, por ejemplo, Lucas de Penna, al citar a Santo Tomás llegaba a decir: «De donde la Iglesia se compara con una congregación política de hombres, y el papa es como un rey en su propio reino en virtud de la plenitud de su potestad»²⁹. Y, hasta tal punto, que la Iglesia era interpretada como un gobierno, al igual que cualquier otra corporación secular, y a la noción misma de *corpus mysticum* se le dio una carga de contenido político secular. Sobre todo, la noción litúrgica original, que había servido para ensalzar a la Iglesia unida en el Sacramento, comenzó a utilizarse en la Iglesia jerárquica para ensalzar la posición y dirige todo el gobierno de la Cristiandad» (*primus princeps movens et regulans totam politiam Christianam*)³⁰. Encontramos ahora todos aquellos símiles, metáforas y analogías ya conocidas, centradas en el nuevo *primum mobile*, el papa como vicario de Cristo.

Al igual que todos los miembros del cuerpo natural están dirigidos por la cabeza, también todos los fieles del cuerpo místico de la Iglesia lo están por la cabeza de la Iglesia, el Pontífice Romano»³¹.

Las implicaciones de los cambios terminológicos se hacen patentes: el papa podía ser la cabeza del cuerpo místico «de la Iglesia» como corporación, gobierno o *regnum*, más fácilmente que cabeza del «cuerpo místico de Cristo». Sin embargo, incluso esto último no le resultaba inalcanzable. Para probar

²⁴ Santo Tomás, *Summa theol.*, III, cuestión XLVIII, a. 2. «Dicendum quod caput et membra sunt quasi una *persona mystica*». Véase a Lubac, *ibid.*, p. 127, n. 60, donde se mencionan ciertos pasajes similares.

²⁵ Rudolph Sohm, *Das altheologische Kirchenrecht und das Deberet Gratians* (Munich y Leipzig, 1908), p. 582: «Aus dem Körper Christi hat sich die Kirche in eine Körperschaft Christi verwandelt.»

²⁶ Véase a Gierke, *Gen. R.*, III, pp. 246 y ss., sobre el desarrollo general; consúltese también a G. de Lagarde, *Ockham et son temps* (Paris, 1942), pp. 116 y ss., sobre la *persona representata*. Véase, asimismo, el comentario de Le Bras, «Le droit romain» (véase lo dicho anteriormente, en n. 10), p. 349, en relación con el *corpus mysticum* político al que denomina «un concept ... que l'on venait à classer dans l'album des personnes juridiques».

²⁷ Lubac, *Corpus mysticum*, pp. 130 y ss., donde reúne información muy interesante en relación con la degeneración del concepto del *corpus mysticum*. La interpretación legal de este concepto no es para nada sorprendente en una época en la que a menudo se discutía la cuestión de si el alma de los cristianos estaba mejor en manos de un jurista o en las de un teólogo en su calidad de pontífice supremo; véase a M. Grabmann, «Die Erörterung der Frage, ob die Kirche besser durch einen guten Juristen oder durch einen Theologen regiert werde», *Eichmann Festchrift* (Paderborn, 1941), que trata a Godofredo de Fontaines y a Agustín Trunfo; Michele Maccaroni ha aportado datos suplementarios acerca de este tema (Francesco Caracciolo) en su «Teologia e diritto canonico nella *Monarchia*, III, 3», *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, V (1951), p. 20, artículo en el que se expone hábilmente el profundo sentimiento de disgusto de Dante hacia la dominación que los juristas ejercían dentro de la Iglesia.

²⁸ La expresión *regnum ecclesiasticum* era muy corriente en el siglo XIII; véase, por ejemplo, a Alejandro de Roes, *Memoriale*, cc. 14, 24, 37, 38, y *Notitia sacrali*, c. 8, ed. H. Grundmann y H. Heimppel, *Die Schriften des Alexander von Roes* (Deutsches Mittelalter: Kritische Studienreihe der MGH, IV, Weimar, 1949), pp. 32, 46, 66 y 78; consúltese también a Lubac, *Corpus mysticum*, p. 129, sobre Jacobo de Viterbo; y a Scholz, *Publizistik*, pp. 140 y ss. Véase de nuevo a Scholz, *Streitschriften*, I, p. 252, en relación con el *principatus christianus* (Anónimo); y II, pp. 34 y 42, en relación con el *principatus ecclesiasticus* (Petrus de Lutra); II, pp. 456 y ss., 468, 479; sobre el *principatus papalis* y *apostolicus* (Ockham); consúltese una vez más a Scholz, *Willelm von Ockham als politischer Denker und sein "Breuiolum de principatu tyrannico"* (Leipzig, 1944), pp. 59 y ss., y *passim*; sobre *politiam christianam*, véase nuevamente a Scholz, *Streitschriften*, I, pp. 252 y ss., II, pp. 142 y ss. y *passim*; el catecismo romano, según el cual el poder sacerdotal del clero (*potestas ordinis*) se atribuye al *corpus verum* (la eucaristía), mientras que el poder político (*iurisdictionis potestas*) se atribuye al *corpus místico* de Cristo. De esta forma, tanto el cuerpo natural como el cuerpo místico se convierten en la fuente de la *potestas* del clero, mientras que el cuerpo místico por sí solo representa al origen del poder jurisdiccional. Sobre esta doctrina, véase a Jacobo de Viterbo, *De regimine christianum*, cc. 4-5, ed. H.-X. Arquillière (Paris, 1926), pp. 199 y ss., p. 201.

²⁹ Lucas de Penna, al C. 11, 58, 7, n. 8 (Lyon, 1582), p. 563: «Unde et ecclesia comparatur congregacioni hominum politicae et papa est quasi rex in regno propter plenitudinem potestatis» (refiriéndose a Santo Tomás, *Summa theol.*, Suppl. III, cuestión XXVI, a. 3); sobre la *plenitudo potestatis* papal, véase a Ladtner, «Conceptus», pp. 60 y ss., 67, n. 69.

³⁰ Consúltese a Scholz, *Streitschriften*, I, p. 253, en relación con el opúsculo anónimo: *De potestate ecclesiae* (siglo XIV).

³¹ Germán de Schilditz, *Contra hereticos*, II, c. 3, ed. Scholz, *Streitschriften*, II, pp. 143 y ss.

que no importaba que el papa residiese en Roma o en Aviñón, puesto que el papa era la Iglesia³², Alvaro Peláyo afirmó:

La Iglesia, que es el cuerpo místico de Cristo... Y la comunidad de los católicos... no está definida por las murallas [de Roma]. El cuerpo místico de Cristo está allí donde está la cabeza, el papa (*Corpus Christi mysticum ibi est, ubi est caput, scilicet papa*)³³.

Ubi est factus, ibi est imperium era el giro que Baldo le había dado a la antigua máxima de «Roma está allí donde está el emperador»³⁴. Que Roma está allí donde está el papa —aun cuando estuviera recluido en la choza de un campesino— era un dicho que repetían una y otra vez los canonistas, los cuales vinculaban también a Jerusalén, el Monte Sión, los *limina Apostolorum* y la «patria común» a la persona del papa³⁵. Era bastante corriente decir, en un

³² Sobre la famosa fórmula «Summus pontifex qui tenet apicem ecclesie et qui potest dici ecclesia». Véase a Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, III, c. 12, ed. Scholz (Weimar, 1929), p. 209; véase también a Scholz, *Publicistik*, p. 60. La oposición contra tal criterio de identificación surgió inmediatamente después del año 1300, y el decretalista Panormitano (m. 1453) expone su punto de vista al respecto con absoluta claridad: «Caput et sponsum est ipse Episcopus [Christus]; papa autem est vicarius Episcopi, et vero caput Ecclesie». Consultase a Lubac, *Corpus mysticum*, p. 131, n. 85.

³³ N. Jung, *Alvaro Peláyo* (L'Église et l'État au moyen âge, III; Paris, 1931), p. 150, n. 2, cita el pasaje, pero omite la segunda frase, que es decisiva. Véase a Scholz, *Streitschriften*, II, pp. 506 y ss. El tema podría recordarle a uno a San Ignacio, en *Ad Smyrn*, VIII, 2, traducido normalmente como «Donde está el obispo, está la Iglesia» (véase, por ejemplo, a H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche* [Berlín, 1936], II, 49). Sin embargo, el texto de hecho dice: «Donde está Cristo, está la Iglesia Católica, y dice acerca del obispo que «Donde el aparezca, allí estará la multitud» —es decir, la gente se congregará en el lugar donde se halle el obispo.

³⁴ Baldo, al c. 10, l. n. 13, fol. 232 (véase *infra*, cap. IV, n. 276). Sobre el origen de la máxima, véase a Herodiano, I, 6, 5 (εχει τε η Πωλην ποτ' άν θ βασιλευς η). Existen interesantes analogías citadas en la antigua edición de Herodiano publicada por T. G. Irmisch (1789), I, p. 209. Véase también el *Panegyricus*, XI, 12 (Mamerino, *Genehli Maximus*), ed. W. Baehrens (1911), pp. 285, 2 y el *Cambridge Ancient History*, XII, pp. 374, 386. Consultase además a Claudiano *In Rufinum*, II, pp. 246 y ss., ed. Birt, *MGH, Auct. ant.*, X, p. 43; «quocumque loco Stilicho tentoria figat, haec patria est», que hace del campamento militar la tierra natal del soldado; véase a Reinhard Hohn, «Der Soldat und das Vaterland während und nach dem Siebenjährigen Krieg», *Festschrift Ernst Heymann* (Weimar, 1940), p. 255, que cita un extracto de un opusculo anónimo de S. B. N., *Die wahren Pflichten des Soldaten und insbesondere eines Edelmanns* (traducción del francés, 1753), p. 12: «Der Ort wo der Feldherr sein Lager hat, muss Euer Vaterland seyn». Consultase también a Modonius, *Edloga*, pp. 40 y ss., *MGH, Poetae*, 1386, aludiendo a Carlomagno y Aechen: «Quo caput orbis erit, Roma vocitare licebit / Forte locum...» Federico II también se valió de esa máxima; véase Huillard-Bretholles, II, p. 630 (junio, 1226): «... ibi sit Germanie curia, ubi persona nostra et principes imperii nostri consistant». Consultase *Erg. Bd.*, p. 41.

³⁵ Véase, por ejemplo, a Oldrado de Ponte, *Consilia*, LXII, n. 3, fol. 22v: «... ista intellegatur de ecclesia Romana universalis, quae est ubicunque est papa». Hostiensis, *Summa auct.*, al X, pp. 1, 8, n. 3, col. 153: «... quia non ubi Roma est, ibi Papa, sed converso: locus enim non sanctificat hominem, sed homo locum». En relación con la máxima *non locus sanctificat hominem*, etc., véase a Hermann Kantorowicz, *Glacisators*, p. 22. Consultase también a Johannes Andreae, *Novella Commentaria*, al c. 4, X, 2, 24 (Venecia, 1612), fol. 185: «dimina enim apostolorum esse intelliguntur, ubi est papa». Cfr. Jung, *Alvaro Peláyo*, p. 148, n. 1: «Et quod ubicunque est papa, ibi Ecclesia ro-

sentido sacramental, que «donde está Cristo, también está el Jordán», queriendo decir con ello que toda fuente bautismal era «el Jordán» con relación a Cristo y estando Cristo presente³⁶. En cualquier caso, el nuevo giro que lanzó Alvaro Peláyo llevó la idea mucho más lejos: se suponía que el *corpus mysticum* estaba presente allí donde estaba no la hostia consagrada, sino el papa. Había una distancia considerable entre el *corpus mysticum* litúrgico y sacramental y el gobierno místico encabezado por el papa.

La curiosa definición de Alvaro Peláyo se armonizaba con otro cambio terminológico que debemos al menos mencionar. Cuando Guillermo de Occam le negó al papa la facultad de enajenar las propiedades de la Iglesia, simplemente repetía lo que montones de juristas habían ya señalado antes que él, aunque uno de sus argumentos resulta aquí de interés especial. (Occam dijo que el papa no podía enajenar aquellas posesiones porque no le pertenecían a él personalmente, sino que le pertenecían a «Dios y su cuerpo místico que es la Iglesia» (*Dei et corporis eius mystici quod est ecclesia*)³⁷. La Iglesia como cuerpo místico de Dios, y no de Cristo, es un concepto que demuestra la suavidad con la que la idea del *corpus mysticum* se había ido alejando de su original esfera del sacrificio, del altar y de laucaristía, de manera que un jurista posterior pudo fácilmente llegar a definir a la Iglesia como una corporación «que representa a una persona que no puede decirse que haya vivido nunca, porque no es ni corporal ni mortal, puesto que es Dios»³⁸. Es evidente que (C-

manus...» Baldo, al l. 1, 18, l. n. 26, fol. 44: «... puta ubi est palatium regis vel episcopi, sicut in regno regia civitas dicitur caput regni... Et in mensa, ubicunque est dominus, ibi caput, sicut ubi papa, ibi Roma, etiam si esset in quodam tugurio rusticano reclusus». Baldo, al l. 2, 3, 2, 2, 3, n. 2, fol. 164, añade una nueva nota (impugnada para la fórmula *rex et patria*; véase más adelante): «nota quod Roma et Imperator acquiparantur. Unde verum quod notat Innocentius IV ubi est Imperator, ibi est Roma, scilicet intellectum, quia idem iuris est de Imperatore et de urbe...» A partir de ahí, Baldo puede llegar a la siguiente conclusión (consultase l. 2, 5, 1, 2, 3, n. 1, fol. 258): «... Roma sit communis patria, et intelligi ubicunque est Papa vel Imperator.» Véase de nuevo a Baldo, al c. 4 X 2, 24, n. 11, fol. 249, donde cita a Inocencio IV: «Dicit Innocentius quod ubi est Papa, ibi est Roma, Hierusalem et mons Sion, ibi et est communis patria.» Sobre Roma como la *communis patria*, véase *supra*, capítulo III, n. 89, y también más adelante, la p. 236. En cuanto a la relación entre Roma y Jerusalén, consultase a Tierney, *Cath. Hist. Rev.*, XXXVI, p. 428, n. 57, donde cita al Ilostense: «[Ubi] ista [Roma] altera Iherusalem intelligitur» haciendo alusión al Anónimo Normando. La teoría de Roma-Jerusalén es, indudablemente, una teoría cristiana muy antigua; era importante como parte del arte cristiano (véase, por ejemplo, sobre la exposición en Santa María Maggiore, a A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin* [Paris, 1936], pp. 216 y ss.), y también jugó posteriormente cierto papel dentro de la literatura oficial; véase, por ejemplo, a Oldrado de Ponte, *Consilia*, I, XXXV, n. 1, fol. 32. No cabe duda que sería provechoso investigar sistemáticamente el proceso mediante el cual la idea de Jerusalén llegó a Roma. Véase a Williams, *Norman Conquests*, pp. 137 y ss., donde figuran algunos comentarios sobre este tema.

³⁶ San Ambrosio, *Sermones*, XXXVIII, c. 2, PL, XVII, 702B: «Ubi que enim nunc Christus, ibi quoque Jordanus est».

³⁷ Scholz, *Streitschriften*, II, p. 428, donde aparece la expresión *dos veccs*.

³⁸ Tierney, *Gen. R.*, III, p. 277, n. 91, donde cita a Paulo de Castro (d. 1439): «ecclesia universitas representans personam que nunquam potest dici vixisse, quia non est corporalis nec

cam podía haber defendido su argumento, puesto que la Primera y Segunda Personas de la Trinidad ya no se distinguían, en su tiempo, con la misma claridad con que se habían distinguido en la Alta Edad Media.³⁹ Sin embargo, *corpus mysticum Dei* tiene un sentido ambiguo; es una expresión indicativa de aquella dirección de la cual Guillermo de Occam fue, en tantos aspectos, el mejor exponente.

En resumen, la noción de *corpus mysticum*, que originalmente designaba el Sacramento del Altar, sirvió para describir, a partir del siglo XII, el cuerpo político o *corpus iruiticum* de la Iglesia, lo que no quiere decir que estuviese totalmente desprovista de alguna de sus antiguas connotaciones. Además, la distinción cristológica de las dos naturalezas del Anónimo Normando hacia el año 1100, no ha desaparecido totalmente de la órbita de las discusiones y teorías políticas. Ha sido sustituida por el concepto corporativo no cristológico de los Dos Cuerpos de Cristo: uno, un cuerpo natural, individual y personal (*corpus naturale, verum, personale*); y el otro, un cuerpo político y colectivo (*corpus mysticum*, también entendido como una *persona mystica*). Mientras que el *corpus verum*, a través del dogma de la transubstanciación y de la institución de la fiesta del *Corpus Christi*, desarrolló una vida y un misticismo propios, el *corpus mysticum* en sí perdió con el paso del tiempo más y más misticismo hasta llegar a significar simplemente la Iglesia como cuerpo político o, por extensión, cualquier cuerpo político del mundo secular.

2. Corpus Reipublicae mysticum

Mientras en la sublimada idea de la Iglesia como *corpus mysticum cuius caput Christus* se revestía de elementos seculares, tanto corporativos como legales, el propio Estado secular —partiendo, por así decirlo, del extremo opuesto— se afanaba por alcanzar su propia exaltación y glorificación cuasi-religiosa. El noble concepto del *corpus mysticum*, después de haber perdido gran parte de su sentido trascendental y haberse politizado, en muchos aspectos, secularizado por la Iglesia misma, fue una presa fácil para el pensamiento de los eclesiásticos, juristas y eruditos que buscaban desarrollar nuevas ideologías que sir-

mortalis, ut est Deus». El jurista no podría haber hecho semejante comentario si hubiera pensado que la Iglesia era el cuerpo místico de Cristo, cuya existencia (como hombre en la tierra) no podía ser negada.

³⁹ En su bula *Unam Sanctam*, por ejemplo, el Papa Bonifacio VIII, según I Cor. 11: 3, hacía alusión al cuerpo místico de la Iglesia: «cuius caput est Christus, Christi vero Deus». Véase también a Santo Tomás, *Summa theol.*, III, cuestión VIII, art. 1, ad. 2. Sobre la extremada resistencia que existía en los siglos anteriores a denominar a Dios el Padre *caput ecclesiae*, véase, por ejemplo, a Pedro de Poitiers, *Sententiae*, IV, c. 20, PL, CCXI, 1215C, y por influencia suya, *Quaestiones Variantes trinitariae et christologicae*, ed. F. Stegmüller, en *Miscellanea Giovanni Merlati* (Studi e Tesi, 122, Roma, 1946), II, pp. 303 y ss., §§ 4 y 6.

La realidad politicéntrica: corpus mysticum

201

viesen para los incipientes estados territoriales y seculares. Recordemos que Barbarroja santificó su imperio con el título glorioso de *sacrum imperium*; un término paraeclesiástico que tomó del vocabulario del Derecho romano y no del de la Iglesia. De todas formas, los esfuerzos por dotar las instituciones estatales de una aureola religiosa, junto con la adaptabilidad y utilidad general del pensamiento y lenguaje eclesiásticos, llevaron pronto a los teóricos del Estado secular a una apropiación más que superficial del vocabulario no sólo del Derecho romano, sino también del Derecho canónico y de la teología en general. El nuevo Estado territorial y protonacional, autosuficiente según sus propias alegaciones, e independiente de la Iglesia y del papado, explotó la riqueza de los conceptos eclesiásticos, que tan útiles resultaban de manejar; y finalmente procedió a autoafirmarse situando su propia temporalidad al mismo nivel que la sempiternidad de la Iglesia militante. En este proceso la idea del *corpus mysticum*, junto con otras doctrinas corporativas desarrolladas por la Iglesia, resultaría ser de una importancia crucial.⁴⁰

Un ejemplo temprano de contraposición entre el Estado como «cuerpo» y la Iglesia como «cuerpo», surgió de la literatura panfletaria de la Lucha de las Investiduras, al invocar un escritor imperial un *unum corpus reipublicae* para completar el *unum corpus ecclesiae*⁴¹. Esta antítesis sólo refleja el concepto orgánico tradicional del Estado y de la Iglesia; tampoco aquella afirmación famosa de Juan de Salisbury, *res publica corpus quoddam*, supone por sí misma una desviación del pensamiento tradicional.⁴² Sin embargo, se trataba de un asunto muy diferente y de un aspecto distinto del Estado como organismo cuando, a mediados del siglo XIII, Vicente de Beauvais, para designar el cuerpo político del Estado utilizó el término de *corpus reipublicae mysticum*, «el cuer-

⁴⁰ Véase a Pollock y Maitland, *History*, I, p. 495, en relación con ciertos comentarios acerca de la influencia que ejercía la idea del *corpus mysticum* en el desarrollo de la ley de corporaciones. Cfr. Tierney, *Canonical Theory*, pp. 134 y ss.

⁴¹ *De unitate ecclesiae*, MGH, LdL, II, pp. 228 y 16, tema que también cita Lader en «Aspects», p. 413, n. 36. Véase además a Higo de Fleury, *De regia potestate*, I, p. 3, *ibid.*, II, pp. 468, 28 y ss.: «rex in regni sui corpore».

⁴² *Palatrinus*, V, c. 2, ed. Webb, I, pp. 282 y ss. Las doctrinas orgánicas ciertamente no tuvieron su origen en Juan de Salisbury; estaban ya totalmente desarrolladas cuando escribieron sus trabajos los juristas contemporáneos, sin que tampoco nacieran de éstos. Consúltese, por ejemplo, a Fitting, *Jur. Schr.*, pp. 148, 20 (véase más arriba, n. 19), la glosa al *princeps*: «Quasi primum caput, indices enim capita sunt aliorum hominum, qui ab eis reguntur, ut membra a suis capitibus, sed princeps est caput aliorum iudicum et ab eo reguntur.» A continuación sigue una comparación explícita de las dignidades (*illustra, spectabiles*, etc.) con los ojos, manos, pecho, pies, etc., así como una comparación de las dignidades eclesiásticas con los miembros del cuerpo humano. La metáfora organológica, por supuesto, también aparece en el Derecho Romano; véase, por ejemplo, C. 9, 8, 5 (*Cod. Theod.*, pp. 9, 14, 3): «vitrorum illustrum qui consilii et consistorio nostro intersunt, senatorum etiam, nam ipsi pars corporis nostri sumus. Esta frase se citaba, en repetidas ocasiones (véase *infra*, capítulo VII, núms. 341 y ss.), y se aplicaba también al papado; véase, por ejemplo, a Johannes Andreae, *Naveilla*, al c. 4 X 2, 24 (Venecia, 1612), fol. 184: «cum ipsi [cardinales] cum papa constituant ecclesiam Romanam, et sint pars corporis papae, ar. C. ad 1. Jul. ma. 1. quisquis (C. 9, 8, 5)». Véase en general a Nestle, «Mlenentius Agrippa» (más arriba, n. 6).

po místico de la república»⁴³. Se trataba de un evidente caso de aproximación de nociones eclesásticas, y la trasferencia al Estado secular de una serie de valores sobrenaturales y trascendentes que normalmente pertenecían a la Iglesia. La intención de ensalzar al Estado por encima de su existencia meramente física, y hacerlo transcendente, quizá puede deducirse del *Espejo de Príncipes*, texto de un contemporáneo de Beauvais, el franciscano Gilberto de Tournai⁴⁴. Este autor contemplaba un reino perfecto dirigido por el rey como vicario de Cristo y guiado por los ministros de la Iglesia, y también utilizó en este contexto el término de *corpus mysticum*. Pero Gilberto de Tournai pretendía que su reino ideal fuese una entidad perfectamente delimitada dentro del tradicional cuerpo místico que constituye la unidad de la sociedad cristiana, mientras que para Vicente de Beauvais, la entidad secular era en sí misma un «cuerpo místico»⁴⁵.

La noción de *corpus mysticum* significaba, en primer lugar, la totalidad de la sociedad cristiana en sus aspectos organológicos: un cuerpo compuesto de cabeza y miembros. Esta interpretación siguió teniendo validez en la Baja Edad Media, y duró hasta principios de la Edad Moderna incluso después de que el concepto se hubiese aplicado, por extensión, a grupos sociales más pequeños. Además, *corpus mysticum* adquirió ciertas connotaciones legales; adquirió un carácter corporativo con el significado de persona «ficticia» o «jurídica». Recordemos que ya Santo Tomás había utilizado el término de *persona mystica* como alternativo al de *corpus mysticum*, término que apenas difería del de *persona ficta* que usaban los juristas. De hecho, fue principalmente en círculos de juristas, aunque no de forma exclusiva, donde la interpretación organológica se armonizó o amalgamó con elementos corporativos, y donde, paralelamente, la noción de *corpus mysticum* se utilizó como sinónimo de *corpus fictum*, *corpus imaginatum*, *corpus representatum*, y demás términos afines: es decir, como descriptiva de la persona jurídica o corporación. De este modo los juristas llegaron, como los teólogos, a la distinción entre *corpus verum* —el cuerpo tangible de una persona individual— y *corpus fictum*, el colectivo corporativo que era intangible y existía sólo como una ficción de la jurisprudencia.

⁴³ *Speculum doctrinale*, VII, c. 8, citado por Gierke en *Gen. R.*, III, p. 548, n. 75; cfr. Maitland, *Political Theories*, p. 131. Me fue imposible encontrar el lugar en cuestión, aunque indudablemente la expresión se hizo popular en la época de Vicente de Beauvais y en su entorno; consúltese, por ejemplo, a Berges, *Fürstenspiegel*, p. 195, n. 1 y la p. 306, § 15 [Gierke se equivocó: léase *Jur. Doctr.*, VII, c. 15].

⁴⁴ Gilberto de Tournai, *Erudition regum et principum*, II, c. 2, ed. A. de Poorter (Philosophes Belges, IX, Lovaina, 1914), p. 45; Berges, *Fürstenspiegel*, p. 156.

⁴⁵ Por conveniencia, al concepto del «estado dentro de la Iglesia», Ladtner lo denomina la «tradición carolingia» en su «Plenitud potestatis», pp. 50 y ss., y muy sutilmente señala (p. 73) que dicha tradición comenzó a evaporarse en el siglo XIII y que en el pensamiento de Santo Tomás, para quien los *regna* eran naturales en origen y en carácter, no parece existir indicio alguno de la tradición carolingia.

cia⁴⁶. Por tanto, por analogía con el uso teológico y por contraste con las personas naturales, los juristas definieron a menudo su persona ficticia como «cuerpo místico». Este término era aplicable a cualquier tamaño y rango de *universitas* dentro de la jerarquía de las comunidades corporativas, de las que la filosofía social medieval, con una combinación de definiciones agustinianas y aristotélicas, distinguían cinco: casa, vecindad, ciudad, reino y universo⁴⁷. En el mismo sentido, un jurista medieval tardío, Antonio de Rosellis (n. 1386) enumeró cinco *corpora mystica* de la sociedad humana: el *corpus mysticum* de cada pueblo, ciudad, provincia, reino y mundo⁴⁸. Desde luego, se trataba de una degradación y banalización de lo que originalmente fue un término litúrgico muy complejo. Sin embargo, la noción de *corpus mysticum* también se pudo transferir con facilidad a otras unidades seculares. Baldo, por ejemplo, definió *populus*, el pueblo, como un cuerpo místico. Mantuvo que un *populus* no era simplemente la suma de individuos de una sociedad, sino «un colectivo de hombres reunidos en un cuerpo místico» (*hominum collectio in unum corpus mysticum*), hombres que formaban *quoddam corpus intellectuale*, un cuerpo o corporación sólo susceptible de ser aprehendido intelectualmente, puesto que no era un cuerpo real ni material⁴⁹. Desde un punto de vista técnico, el «cuerpo místico del pueblo» de Baldo se presenta claramente como un equivalente de «gobierno» o *universitas* o, en el lenguaje de Santo Tomás y Aristoteles, de cualquier *multitudo ordinata*⁵⁰. En todo caso, la

⁴⁶ La transición desde la expresión *corpus mysticum* hasta la de *universitas* en el sentido legal de la palabra fue bien ilustrada por (Citrado de Ponte, *Costitua*, p. 204, n. 1 (Lyon, 1550), 78. Surgió la pregunta de si el Abad de Cluny era la única cabeza de toda la orden benedictina de Cluny. Citrado responde mencionando la analogía con el cuerpo místico: «Et quod unum tantum sit caput, prout probatur primo ex corporis mystici ad corporis veri similitudinem. Sicut enim in corpore naturali unum est caput, alias diceretur declinare ad monstrum... sic et in corpore mystico... Constant autem quod universitas et religio unum corpus representat» (se apoya en el argumento de *lex monachis*, véase *infra*, capítulo VI, n. 73). Sobre las diversas expresiones que describen y distinguen la persona del jurista del individuo corriente, consúltese a Gierke, *Gen. R.*, II, p. 428. Véase también lo antes mencionado en la nota 16, en relación con la expresión *corpus figuratum* como equivalente a *corpus mysticum*. Sobre *universitas* y *corpus mysticum*, consúltese a Tierney en *Constitutional Theories*, pp. 134 y ss.

⁴⁷ Sobre este problema, véase a Fritz Kern, *Humana Civilitas* (Leipzig, 1913), p. 11, n. 1, y también a Dante en *Monarchia*, I, c. 3.

⁴⁸ Antonio de Rosellis, *Monarchia sive Tractatus de potestate imperatoris et papae*, II, c. 6, ed. Goltzsch, *Monarchia* (Frankfurt, 1668), I, p. 312. «Nam sicut est in uno corpore naturali, ita est in pluribus mysticis corporibus [que la monarquía es la mejor forma de gobierno] ... Et idem est in aliis mysticis corporibus universitatum, quia melius se habent cum per unum reguntur. Sunt enim secundum Philosophum quinque communitates...» cfr. Gierke, *Gen. R.*, III, p. 545, n. 64. Sobre el autor, véase a Kara Eckermann, *Studien zur Geschichte des monarchischen Gedanken in 15. Jahrhundert* (Abh. zur mittlern und neueren Geschichte, LXXXIII, Berlin-Grünwald, 1933).

⁴⁹ En relación con Baldo, véase a Gierke, *Gen. R.*, III, p. 428, n. 37. Véase también la p. 431 y ss. y la 433, n. 61 del mismo texto. Véase *infra*, el capítulo VIII, n. 70.

⁵⁰ Santo Tomás, *Summa theol.*, III, cuestión VIII, a. 1, ad. 2. «Corpus... aliqua multitudo ordinata».

designación de *corpus mysticum* dio al gobierno secular, por así decirlo, un cierto aroma a incienso del otro mundo.

Hubo todavía otra noción que se hizo popular en el siglo XIII, la noción del «cuerpo político», que resulta inseparable tanto de la época de las tempranas teorías corporativas como del redescubrimiento de Aristóteles. Muy pronto, el término «cuerpo místico» se hizo aplicable a cualquier *corpus morale et politicum* en el sentido aristotélico. No podemos aventurarnos a valorar la influencia de Aristóteles sobre el lenguaje político bajomedieval, ni siquiera preguntarnos lo que supuso el hecho de que, a partir de entonces, y debido a Aristóteles, el Estado no sólo fuera interpretado como un «cuerpo político», sino que también cualificado como «cuerpo moral» o «ético». El Estado, y hasta cualquier otro agregado político, fue concebido como la resultante de la razón natural, como una institución con fines morales intrínsecos y un código ético propio. Los juristas y escritores políticos se vieron ante la nueva posibilidad de comparar o contraponer el Estado como *corpus morale et politicum* con el *corpus mysticum et spirituale* de la Iglesia.⁵¹

Después que Santo Tomás hubo asimilado al Filósofo al pensamiento eclesiástico, ya no existieron dificultades para combinar los conceptos aristotélicos con el pensamiento y la terminología eclesiástica. Por ejemplo, Godofredo de Fontaines, filósofo belga de fines del siglo XIII, logró integrar con mucha habilidad el *corpus mysticum* dentro del esquema aristotélico.⁵² Para él, el «cuerpo místico» no se presentaba como una fundación sobrenatural, sino como un don de la naturaleza. Su premisa principal era que «todo el mundo pertenece [por naturaleza] a una comunidad social, y es por tanto miembro de algún cuerpo místico». Es decir, el hombre es «por naturaleza» un animal social; y como *animal sociale*, sin embargo, el hombre es también «por naturaleza» —y no «por la gracia»— parte de algún cuerpo místico, de algún colec-

⁵¹ Aristóteles en *Polit.*, III, pp. 9 y ss., y también Santo Tomás, *In Libros Politicorum Aristotelis*, III, *lect.* VII y VIII, ed. Raymundus M. Spiazzi (Turín y Roma, 1951), pp. 141 y ss. Véase, por añadidura, a Max Hamburger, *Morals and Law: The Growth of Aristotle's Legal Theory* (New Haven, 1951), especialmente las pp. 177 y ss., acerca del carácter moral del Estado según la opinión de Aristóteles. La esencia del estado en su calidad de *corpus morale* consiste, indudablemente, en que sus metas tengan como finalidad el bien, de hecho «el bien superlativo, el bien más perseguido, ya que en la esfera de la política, el bien es la justicia». En su *Proemium a La Política* aristotélica (§ 6, ed. Spiazzi, p. 2), Santo Tomás insiste en que la *scientia politica* es, según los sistemas de clasificación habitual, una *scientia moralis*. Aristóteles, aunque desde luego no era un «corporacionalista» en el sentido posterior de la palabra, sin embargo, sí apoyó las interpretaciones corporativas con su doctrina, la cual sostenía que las ciudades, y de hecho cualquier todo, eran anteriores a sus partes, y ni pies ni manos podrían existir si no formaran parte de un cuerpo completo, una doctrina que alimentaba la hoguera de los organólogos y que Santo Tomás también exponía con firmeza (*In Polit. Arist.*, I, 1, § pp. 38 y ss., ed. Spiazzi, pp. 11 y ss.).

⁵² Godofredo de Fontaines, *Questiones ordinarias*, I, 2, 5. Odon Lotin (Philosophes Belges, XIV, Lovaina, 1937), p. 89; cfr. G. de Lagarde, «La philosophie sociale d'Henri de Gand et de Godofredo de Fontaines», *L'Organisation comparative du moyen âge à la fin de l'ancien régime*, VII (Receuil de travaux d'histoire et de philologie, 3^{me} série, XVIII, Lovaina, 1943), p. 64.

tivo o agregado social, que Dante, un poco después, definiría como la «humanidad» o *humana civitas*, mientras que otros lo definirían según los casos, en el sentido de *populus, civitas, regnum, o patria*, o como cualquier otra comunidad y corporación social, cuyos fines fuesen «morales» *per se*. Un nuevo halo descendió desde las obras de Aristóteles sobre el organismo corporativo de la sociedad humana, un halo moral y ético diferente del *corpus mysticum* eclesiológico, aunque no incompatible con él; de hecho, *corpus mysticum* y *corpus morale et politicum* se convirtieron en nociones casi alternativas, y se emparejaron con la misma facilidad con la que Dante reunió el paraíso terrenal y el paraíso celestial en virtud de un mismo denominador: el de ser los dos fines de la humanidad.

Esta afirmación sería esgrimida por los juristas que, especialmente al discutir sobre la inalienabilidad de la propiedad fiscal, se quedaron cautivados por la metáfora del matrimonio del gobernante con su reino. Esta metáfora, aunque no era desconocida en la Antigüedad⁵³, no se encuentra fácilmente en la Alta Edad Media. Es cierto, por supuesto, que desde los tiempos carolingios el Príncipe medieval recibía, en su coronación, un anillo junto con las insignias y demás símbolos. Sin embargo, los escritores eclesiásticos tuvieron buen cuidado de señalar que este anillo se confería solamente como un *signaculum fidei*, y de distinguirlo del anillo episcopal por el cual el obispo, en su ordenación, se convertía en el *sponsus*, el novio y esposo de su iglesia, con la que estaba casado, un similitud sobre el cual los canonistas se jugaron por extenso.⁵⁴ Sin embargo, la metáfora secular del matrimonio se hizo muy popular en la Baja Edad Media cuando, bajo el impacto de las analogías jurídicas y de las doctrinas corporativas, la imagen del matrimonio del Príncipe con su *corpus mysticum* —esto es, con el *corpus mysticum* de su Estado— cobró un sentido constitucional.

Sería difícil precisar cuándo y dónde, o por quién, se transfirió por primera vez esta metáfora canónica al pensamiento jurídico-político secular.⁵⁵

⁵³ Véase más adelante, la nota 59.

⁵⁴ Para un corto estudio sobre la historia del anillo en conexión con las coronaciones imperiales, consúltese a Eichmann, *Kaiserkrönung*, II, pp. 94 y ss. (también Index, s. v. «Ring»). La importancia y trascendencia del anillo episcopal fue discutida en gran medida durante la Lucha de las Investiduras; véanse los numerosos trabajos y poemas *De anillo et baculo*, en *MGH, LAL*, II, pp. 508 y ss.; III, pp. 720 y ss., 726 y ss. El ritual de la «Entrega del Anillo» durante las ceremonias episcopales de consagración era, en ciertas ocasiones, muy parecido al ritual correspondiente de las coronaciones: al anillo episcopal también se le denominaba *fidei signaculum*, aunque la fórmula matrimonial (*quatenus spontam ... suscipias*) no siempre era incluida en las ordenaciones; véase, por ejemplo, a Andrieu, *Pontifical roman.*, I, pp. 48 y 149. Véase también las notas 55 y 61 sobre la metáfora del matrimonio canónico.

⁵⁵ Véase a Mochi Onory, *Fonti canoniche*, p. 151, n. 1, donde figuran extractos de la glosa de Huguccio al c. 10, D. 63, v. «*Suscripta realtio*», y le estoy muy agradecido al Dr. Robert L. Benson por haber puesto a mi disposición el texto completo (Cim. 10247, fol. 69^{va-1}) así como referencias a canonistas posteriores. Sin hacer referencias directas al D. 50, 17, 30 («*Nuptias non concubitus, sed consensus facit*») compara la elección de un obispo con un acuerdo matrimonial: «Item

Seguramente debía ser bastante usual alrededor del 1300, cuando, por ejemplo, Cino de Pistoia la reprodujo de un modo más o menos casual en su comentario al *Código* de Justiniano. Al disertar sobre el tema del grado de poder concedido a un emperador electo, Cino consideró que la elección del Príncipe por parte de la *respublica* y su aceptación de esta elección eran una especie de contrato o consentimiento mutuo similar a aquel sobre el que se basaba el matrimonio, deteniéndose después brevemente en esta comparación que sin duda le había impresionado por haberle parecido sorprendente.

Y es acertada la comparación entre el matrimonio corpóreo y el intelectual: porque al igual que se llama al esposo el defensor de su mujer... así también es el emperador el defensor de la *respublica*.⁵⁶

Cino, cuyos argumentos reprodujo casi literalmente Alberico de Rosate⁵⁷, escribió sus comentarios al *Código* entre 1312 y 1314. En aquellos años, otros autores se valieron de esta comparación. En 1312, por ejemplo, uno de los electio dicitur vinculum, quod ex mutuo consensu, scilicet eligentium et electi, contrahitur inter eos matrimonium spirituale, ut ille iam dicitur sponsus istius ecclesie vel istorum clericorum et hec ecclesia sponsa ipsius.» La misma idea se repite en la *Gas. ord.* (Juan el Teutónico), c. 10, D. 63, v. "natio", y en el *Apparatus "Ius naturale"* (Kuttner, *Repertorium*, pp. 67 y ss.), en el mismo canon, v. "subscripta" (Paris, Bibl. nat. Ms. lat. 15393, fol. 49), donde se cita a Huguccio: «Et secundum Ug (uccionem) ex electione et electi consensu legitimum.» Véase también una decretal de Inocencio III (c. 2 X, 1, 7; Friedberg, II, p. 97): «... non debeat in dubium revocari, quin post electionem et confirmationem canonice inter personas eligentium et electi coniugium sit spirituale contractum.» Consúltase finalmente sobre el tema a Bernardo de Pavia, *Summa decretalium* (Regensburg, 1860), p. 8: «... dum approbat [electus] de se factam electionem, ecclesie sponsus efficitur propter mutuum consensum.» Tanto Huguccio como el *Apparatus "Ius naturale"* establecen paralelos entre la elección del obispo y la del emperador; en el caso de Huguccio, consúltase a Mocchi Onofry en *Lac. cit.*: El *Apparatus* dice clara y escuetamente: «et sicut principes imperatorem dicuntur facere, et ita clerici prelatum electionem», con lo cual la cláusula anterior mencionada el «matrimonium inter episcopum et ecclesiam contractum». Por tanto podría decirse con casi absoluta certeza que la idea matrimonial sería adoptada posteriormente por el Príncipe y la *respublica*. Véase la nota siguiente.

⁵⁶ Cino, al C. 7, 37, 3, n. 5 (Frankfurt, 1578), fol. 44^{ra}: «quia ex electione Imperatoris et acceptione electionis Reipublice iam prepositus negari non potest et cum ius consecutum esse, sicut consensu mutuo fit matrimonium... Et bona est comparatio illius corporalis matrimonii ad istud intellectuale: quia sicut maritus defensor uxoris dicitur... ita et Imperator Reipublice...». Las alegaciones de Cino se refieren exclusivamente al Derecho civil; sin embargo, es obvio que sus argumentos están de acuerdo con los de los canonistas, aunque es notable el hecho de que el *matrimonium spirituale* haya sido transformado en un *matrimonium intellectuale*. Me ha sido imposible determinar si alguno de los maestros de Cino, Jacobo de Ravanis (Rävigny) o Pedro de Bellapertica (Belleperche), había empleado la metáfora matrimonial con anterioridad.

⁵⁷ Alberico de Rosate, al C. 7, 37, 3, n. 12 (Venecia, 1585), fol. 107^{va}: «quia sicut matrimonium consensu perficitur... [D. 50, 17, 30], sic ex mutuo consensu eligentium et electi ius plenum consequitur Imperator... Nota ergo quod ex quo res administrat, et est bona argumentatio matrimonii carnalis ad istud intellectuale, quia sicut maritus est defensor uxoris... [Iust. 4, 4, 2] ita Imperator Reipublice...».

juristas italianos del círculo del emperador Enrique VII pensó que resultaba apropiado comparar la coronación del emperador con el rito matrimonial⁵⁸. Sin embargo, ninguno fue tan explícito acerca de esta comparación ni la llevó al extremo de Lucas de Penna, el jurista napolitano que escribió un comentario a los *Tres Libri*, los últimos tres libros del *Código*, hacia la mitad del siglo XIV.

Lucas de Penna comentó una ley sobre «la ocupación de tierras desiertas» (C. 11, 58, 7), de las que exceptuaba, sin embargo, aquellas pertenecientes al fisco y al patrimonio del Príncipe. Comenzaba sus argumentos con una cita de la *Pharsalia* de Lucano, en la que Catón era denominado «el padre de la Ciudad [de Roma] y su esposo»⁵⁹. Desde esta cita, el jurista dirigió sus pasos hacia la lectura apostólica de la misa matrimonial, lo que le dio la ocasión de entrar a discutir una ley fundamental del Estado basándose en el texto de Efesios, 5. Para Lucas de Penna, el Príncipe era sin más el *maritus reipublice* cuyo matrimonio con el Estado se presentaba como un *matrimonium morale et politicum*. Basándose en esta premisa, Penna pudo argumentar después por analogía:

Entre el príncipe y la república se contrae un matrimonio moral y político. De la misma manera que entre un prelado y su iglesia se contrae un matrimonio espiritual y divino, así también entre el Príncipe y la república se contrae un matrimonio temporal y terreno. Y al igual que la iglesia está en el prelado y el prelado en la iglesia... así también el Príncipe está en el Estado, y el Estado en el Príncipe»⁶⁰.

⁵⁸ Consúltase el Memorandum de Juan Branchazoli, *legum doctor* de Pavia, ed. Edmund E. Stengel, *Nova Alamanica* (Berlín, 1921), I, No. 90, ii, § 6, p. 50. Para otra vaga comparación de esta índole, véase a Ullmann en *Lucas de Penna*, p. 176, n. 1, quien sin embargo no parece haber valorado los interesantes pasajes mencionados en las notas que vienen a continuación.

⁵⁹ Lucas de Penna, al C. 11, 58, 7, n. 8, p. 56j: «item princeps si verum dicere vel agnoscere volumus... est maritus reipublice iuxta illud Lucani...». A continuación figura la cita de Lucano, *Pharsalia*, II, p. 388: *urbi pater urbiq; maritus*. Sobre la historia del título de *pater romano*, véase el excelente ensayo de Alfoldi, «Die Geburt der kaiserlichen Bildersymbolik», *Missum Helveticum*, IX (1952), pp. 204-243; X (1953), pp. 103-124; XI (1954), pp. 133-169. El título de *urbi maritus* tampoco era demasiado atípico; véase, por ejemplo, a Servius, XI, p. 472, quien al igual que Prisciano, cita a Lucano. Consúltase, no obstante, a Aristóteles en *Arist.*, pp. 1706 y ss., donde Boetius cita el nombre dado a la prometida de Alcibiades. Es posible que Lucas de Penna estudiara con mayor detalle a Cino, cuyos escritos empleaba copiosamente. Véase también, en relación con los párrafos siguientes, mi ensayo en «Mysteries of States», *Harvard Theological Review*, XLVIII (1955), pp. 76 y ss.

⁶⁰ Lucas de Penna, *loc. cit.*: «Inter principem et reipublicam matrimonium morale contrahitur et politicum. Item, sicut inter ecclesiam et prelatum matrimonium spirituale contrahitur et divinum... ita inter principem et reipublicam matrimonium temporale contrahitur et terrenum; et sicut ecclesia est in prelado et prelati in ecclesia... ita princeps in republica et republica in principe.» Sigue a continuación el pasaje citado anteriormente en la nota 29. El símil del matrimonio del Príncipe con la *respublica* fue elaborado por Lucas de Penna, in-formación que, sin embargo, se excluye aquí por no considerarse necesaria. De todos modos, cabe observar que el mismo Huguccio (véase lo dicho anteriormente en la nota 55) ya había escri-

Es evidente que el jurista se valió de aquella antigua metáfora del matrimonio contraído entre el obispo y su sede para interpretar las nuevas relaciones entre el Príncipe y el Estado⁶¹. Lucas de Penna citó literalmente un pasaje del *Decretum* de Graciano: «El obispo está en la Iglesia, y la Iglesia en el obispo»⁶². Las implicaciones históricas de esta fórmula están todavía por verse⁶³, pero no resulta demasiado difícil localizar de dónde extrajeron sus máximas los juristas Tudor, cuando explicaban que «el rey en su cuerpo político está incorporado con sus súbditos, y éstos con él»⁶⁴.

Para ilustrar su argumento, Lucas de Penna citaba unas palabras que Séneca le había dirigido a Nerón: «Tú eres el alma de la *respublica*, y la *respublica* es tu cuerpo»⁶⁵. De todos modos, obtuvo el mismo efecto con su exégesis del texto de Efesios 5, al aplicar al Príncipe el versículo: «El hombre es la cabeza de su esposa, y la mujer es el cuerpo de su esposo». Y por lógica o por analogía, llegaba a la conclusión de que: «De la misma manera, el Príncipe es la cabeza del reino, y el reino es el cuerpo del Príncipe»⁶⁶. Sin embargo, el principio corporativo lo formuló mucho más sucintamente:

to sobre el particular antes que Lucas de Penna. Huguccio, de hecho, no sólo compara la elección al *canoniam* matrimonial, sino que además considera el consentimiento a dicha elección por parte del superior eclesiástico, sinónimo de la consumación del matrimonio, o, dicho de otro modo, la ordenación sinónima del *conubitus* («Sicut enim in matrimonio carnali preceat matrimonium in dispensatione per verba de presenti, et postea sequitur carnalis commixtio, sic et hic in mutuo consensu preceat matrimonium spirituale et postea sequitur quasi carnalis commixtio, cum iam ecclesiam disponit et ordinat»). Incluso en el caso de que el obispo fuera depuesto temporalmente o retirado de su cargo, Huguccio describe un símil con el matrimonio: «idem est in marito et uxore tempore menstrui vel partus vel diernum quadagesimalium...».

⁶¹ La metáfora, por supuesto, se remonta a Ef. 5: 25 («sicut et Christus dilexit ecclesiam»), lo cual también es básico en la misa nupcial. De hecho, los anillos de boda cristianos de antaño llevaban grabados en la superficie el símbolo de la unión matrimonial entre Cristo y la Iglesia; consultáse a O. M. Dalton en *Catalogue of Early Christian Antiquities and Objects from the Christian East ... of the British Museum* (Londres, 1901), pp. 130 y 131; existen muchas más muestras, entre las cuales se encuentra una de singular belleza en la Dumbarton Oaks Research Library and Collection, de Washington, D. C. La unión matrimonial del obispo con su sede se mencionaba en la ceremonia de la ordenación episcopal; véase lo dicho anteriormente en la nota 54. Véase, por añadidura la decretal de Inocencio III, C. 2 X 1, 7, ed. Friedberg, II, p. 97. El papa Clemente II, que se negaba a separarse de su obispado de Bamberg, hacía alusión a su matrimonio empleando palabras de lo más expresivo (Clemente II, *Ep.*, VIII, *PL*, CXLII, 58813); por el contrario, la abdicación del papa Celestino V fue interpretada, especialmente por los adversarios de su sucesor Bonifacio VIII, como un «divorcio» no canónico de la Iglesia universal con la cual el papa estaba casado; véase, por ejemplo, a P. Dupuy, *Histoire du différend d'entre Pape Boniface VIII et Philippe le Bel* (París, 1655), pp. 453 y ss., y *passim*; Burdach, *Renaissance*, pp. 52 y ss.

⁶² Véase c. 7, CVIII, cuestión 1, ed. Friedberg, I, pp. 568 y ss.

⁶³ Consultáse *infra*, el capítulo VII, notas 399, 409.

⁶⁴ Véase *supra*, el capítulo I, nota 13; Bacon, *Par-nati*, p. 667.

⁶⁵ Seneca, *De Clementia*, I, 5: 1: «... tu animus rei publicae es, illa corpus tuum». Lucas de Penna, *loc. cit.*, n. 8, p. 564. Andrés de Islermia también cita este pasaje en el mismo contexto, en su *Proverbum in Lib. aug.*, ed. Cervone, p. XXVI.

⁶⁶ Lucas de Penna, *loc. cit.*: «... item, sicut vir est caput uxoris, uxor vero corpus viri [Ef. 5: 23]

Y de la misma manera que los hombres están unidos espiritualmente en el cuerpo espiritual cuya cabeza es Cristo..., así están los hombres unidos moral y políticamente en la *respublica*, que es un cuerpo cuya cabeza es el Príncipe»⁶⁷.

Aquí se entreve de nuevo el trasfondo aristotélico. Y, sobre todo, llama la atención esa notable ecuación por la que «el Príncipe, que es cabeza del cuerpo místico del Estado» (como lo expresó después Eneas Silvio)⁶⁸, era comparado con Cristo, la cabeza del cuerpo místico de la Iglesia. Lucas de Penna, mediante su método de *quid pro quo*, llegó así a equiparar no sólo al Príncipe y al obispo, como esposos del reino y la diócesis respectivamente, sino también al Príncipe y a Cristo. De hecho, el jurista dejó muy claro el paralelismo con Cristo al añadir:

Al igual que Cristo tomó por esposa a una extraña, la Iglesia de los Gentiles..., así también el Príncipe ha tomado por *sponsa* al Estado, que no le pertenece...⁶⁹

De esta manera, la imagen venerable del *sponsus* y *sponsa*, Cristo y su Iglesia, se transfirió de la esfera espiritual a la secular y se adaptó a la necesidad que sentían los juristas de definir las relaciones entre Príncipe y Estado que, como cuerpo místico o político, era una entidad por derecho propio, independiente del rey y dotado con unas propiedades que no eran las de éste. Lo que Lucas de Penna pretendía cuando se extendía sobre el *matrimonium morale et politicum* del Príncipe, era ilustrar una ley fundamental: la inalienabilidad de la propiedad fiscal⁷⁰. Por tanto, interpretaba muy certteramente al fisco como la dote de la esposa *respublica*, y explicaba que un marido sólo tenía derecho a *uzur* la propiedad de su esposa, pero no a enajenarla. Trazó, además, otro paralelismo entre las promesas que intercambiaban el esposo y la esposa en sus bodas, y los juramentos que hacían el rey y el obispo en su consagración, por

... ita princeps caput republicae, et res publica eius corpus». El mismo autor añade: *secundum Philarchum*, refiriéndose al Pseudo-Plutarco que cita Juan de Salisbury en *Politicianus*, V, 1 y ss. (véase *supra*, el cap. IV, nota 20), a quien los juristas medievales defendían con suma frecuencia; consultáse, sobre este particular, a Ullmann en «The Influence of John of Salisbury on Medieval Italian Jurists», *EHR*, LIX (1944), p. 387, nota 4.

⁶⁷ Lucas de Penna, *loc. cit.*: «item, sicut membra coniunguntur in humano corpore carnaliter, et homines spirituali corpori spiritualiter coniunguntur, cui corpori Christus est caput...», sic moraliter et politice homines coniunguntur republicae quae corpus est: cuius caput est princeps...»

⁶⁸ Eneas Silvio Piccolomini, *De ortu et autoritate imperii Romani*, ed. Gerhard Kallen, *Aeneas Silvius Piccolomini als Pabstbischof* (Stuttgart, 1939), p. 82, líneas 418 y ss.; véase más adelante, la nota 212.

⁶⁹ Lucas de Penna, *loc. cit.*: «Amplius sicut Christus alienigenam, id est, gentilem ecclesiam sibi copulavit uxorem...», sic et princeps rempublicam quae, quantum ad dominium, sua non est, cum ad principatum assumitur, sponsam sibi coniungit...» Aquí, Lucas de Penna se refiere al c. u, CXXXV, cuestión 1, ed. Friedberg, I, p. 1263 (el comentario de Graciano sobre San Agustín, *Civ. Dei*, XV, C. 16).

⁷⁰ Véase *infra*, cap. VII, en relación con la «inalienabilidad».

los cuales ambos dignatarios prometían no enajenar la propiedad que pertenecía al fisco y a la Iglesia respectivamente.⁷¹

Quizá sea una cosa secundaria recordar que Aristóteles comparó el matrimonio con un gobierno «político», a la vez que sostuvo que la autoridad que un hombre tenía sobre sus hijos se asemejaba a un gobierno «regio». Lucas de Penna pudo haber pensado o no en este pasaje concreto⁷²; en cualquier caso, no debe infravalorarse su deuda con Aristóteles. La verdadera importancia de las analogías jurídicas y de las equiparaciones de Lucas de Penna ha de buscarse en otro lugar. Su modelo de las relaciones entre el Príncipe y el Estado era —basándose en el *Deverbum* de Graciano— el del obispo en sus relaciones con su iglesia, siguiendo el patrón de Cristo y sus relaciones con la Iglesia universal. La Iglesia como cuerpo de Cristo supraindividual y colectivo, del que El era tanto la cabeza como el esposo, encontró su equivalente exacto en el Estado como cuerpo del Príncipe supraindividual y colectivo, del que él era tanto la cabeza como el esposo: «El Príncipe es la cabeza del reino, y el reino el cuerpo del Príncipe». En otras palabras, el jurista había transferido al Príncipe y al Estado aquellos elementos sociales, orgánicos, y corporativos más importantes, que generalmente servían para explicar las relaciones entre Cristo y la Iglesia; esto es, Cristo como esposo de la Iglesia, como cabeza del cuerpo místico, y como cuerpo místico mismo.

Aunque esta clase de teología nos parezca extraña, hay que decir que no era el resultado de un capricho personal de Lucas de Penna. La analogía del *corpus mysticum* sirvió para esclarecer las relaciones entre los estados del cuer-

⁷¹ Lucas de Penna, *loc. cit.*, n. 9, p. 564: «Nam aequiparantur quantum ad hoc etiam iuramentum super his praestitum de alienatione facta non revocando episcopus et rex. Ita et principii alienatio rerum fiscalium, quae in patrimonio imperii et republicae sunt et separatae consistunt a privato patrimonio suo, iuste noscitur interdicta. Ita et fortius non potest princeps fiscalem rem alienare quae plus est in bonis republicae quam actio iniuriarum in bonis ecclesiae... Nam et fiscus est pars republicae...» En base a esto, Lucas de Penna identifica a continuación el fisco con el *dos* de la *respublica*. Naturalmente, el *patrimonium Petri* figura como el *dos* de la *spontia* papal, que es la Iglesia Romana; véase, por ejemplo, a Oldrado de Ponte, *Consilia*, LXXXV, n. 1 (Lyon, 1550), fol. 28^v, quien, en Avignon, advierte al papa «ut sanctitas vestra revertatur ad sponsam... et repperit suum patrimonium et suam dotem, quae multipliciter est collapsa». Sobre el problema del *dos* en relación con el matrimonio espiritual de Cristo con la Iglesia, véase a Santo Tomás, *Summa theol.*, Supl. III, cuestión XCV, art. 1 y 3; las dificultades que existían para poder evaluar el *dos* eran particularmente agudas porque, como indica Santo Tomás (art. 1, ad 2), «pater sponsi (scilicet Christi) est sola persona Patris; pater autem sponsae est tota Trinitas»; y, también, porque debido a la naturaleza unitaria del «cuerpo místico», Cristo «nominat se etiam sponsam, et non solum sponsam» (art. 3, ad 3).

⁷² Aristóteles, *Polit.*, 1259a; Santo Tomás, *In Polit. Arist.*, I, lect. X, § 152, ed. Spiazzi, pp. 47 y 48: «Vir principatur mulieri politico principatu, id est sicut aliquis, qui eligitur in rectorem, civitatis praest.» Aristóteles también trata el tema de los gobiernos despoticos y paternalistas. Quizá Lucas de Penna, *loc. cit.*, tuviera este pasaje en mente cuando añadió: «Praeclatus quoque et vir non nisi per electionem assumitur, sicut et princeps».

po político y su rey, y la metáfora del matrimonio sirvió para descubrir la naturaleza peculiar del fisco. Por lo tanto, las comparaciones de este tipo no fueron exclusivas de Lucas de Penna, aunque debe admitirse que sus argumentos tuvieron, sorprendentemente, una gran influencia en tiempos posteriores, especialmente en la Francia del siglo xvii, donde tanto la analogía del *corpus mysticum* como la metáfora del matrimonio del rey con su reino se unieron a las leyes fundamentales del reino de Francia.

La comparación del Estado con un *corpus mysticum* tenía en Francia raíces profundas. Se armonizaba con el misticismo de la realzaza francesa que comenzó a extenderse en tiempos de Carlos V y que, al mismo tiempo, equilibraba el misticismo real con un misticismo de los estados. Juan Gerson (1363-1429), canciller de la Universidad de París, por ejemplo, hablaba habitualmente del *corpus mysticum* de Francia cuando discutía la estructura orgánica del reino tal como se configuraba a partir de los tres estados. Retomó el argumento acostumbrado, y declaró que al igual que en el cuerpo natural todos los miembros se exponían para proteger la cabeza, también en el «cuerpo místico» todos los súbditos debían defender a su señor⁷³; advirtió al pueblo que cada uno debía estar contento con su status pues, de otro modo, *l'ordre du corps mystique de la chose publique seroit tout subverti*⁷⁴, por otro lado, exigió que los impuestos para la protección del rey y reino fuesen distribuidos homogéneamente *per totum corpus mysticum*⁷⁵; y fue de igual modo en relación con los tres estados que, en una de sus cartas sobre la educación del Delfín, inducía al joven Príncipe a meditar: «Vous tenés a aquellos del primer estado [los caballeros] como brazo fortísimo para la defensa de vuestro cuerpo místico, que es el gobierno regio; una identificación del Príncipe con el cuerpo político o místico que no era ni mucho menos habitual llevó pronto a Gerson a atribuirle al rey, no ya dos cuerpos, sino al menos dos vidas, una «natural» y la otra «civil o política»⁷⁶.

⁷³ Carl Schäfer, *Die Staatslehre des Johannes Gerson* (Colonia dis., 1935), p. 55, n. 86, citando el *Vital rex* de Gerson, *Opera omnia*, ed. Ellies du Pin (Amberes, 1706), IV, p. 579 B/C: «Secundum quod per naturalem instinctum omnia membra in uno solo corpore sese exponunt pro capitibus salute, pariformiter esse debent in corpore mystico verorum subditorum ad suum dominum.»

⁷⁴ Schäfer, p. 58, n. 101, citando la oración de 1413, *Rex in sempiternum vive*, en *Opera*, IV, p. 676.

⁷⁵ Schäfer, p. 53, n. 77, citando el *Vital rex*, en *Opera*, IV, 616 C/D: «Postquam necessarium est ad protectionem et vitae civilis, regis et regni nutritionem et conservationem accipere et levare subsidia, id in bona aequalitate aut aequitate per totum corpus mysticum fieri debet.»

⁷⁶ *Opusculum de meditationibus quas princeps debet habere*, c. 2, ed. Antoine Thomas, *Juan de Gerson et l'éducation des Dauphins de France* (París, 1930), p. 37: «Habes illos de primo statu tanquam brachia fortissima ad corpus tuum mysticum, quod est regalis politica, defendendum.» Sobre las «dos vidas» del rey, véase a Gerson, *Vital rex*, II, proli., en *Opera*, IV, p. 592: «De secunda Regis vita verba faciemus, civili videlicet et politica, que status regalis dicitur aut dignitas. Est que eo melior sola vita corporali, quo ipsa est diuturnior per legitimam successionem.» Véase también el *Vital rex*, I, consid. IV, en *Opera*, IV, p. 591: «Pater post naturalem, aut civilem, mortem in filii sui ad-

Juan de Terre Rouge, jurista francés (h. 1418-19), gran defensor del derecho de sucesión del Delfín (Carlos VII) al trono de Francia, y ardiente constitucionalista, mencionó igualmente el *corpus mysticum* de Francia en relación con los estados. Argumentó que la sucesión al trono venía establecida por la costumbre antigua, y que se introdujo mediante el consentimiento de los tres estados «y del entero cuerpo místico o cívico del reino». Señaló que las dignidades seculares o reales del reino no se detenían de forma privada, sino públicamente, porque pertenecían «al entero cuerpo místico y cívico del reino» de la misma manera que las dignidades eclesiásticas pertenecían a las iglesias; por ello el rey no podía establecer disposiciones arbitrarias sobre la sucesión al trono.⁷⁷ Claudio de Seyssel, un jurista de la administración de Luis XII, utilizó palabras similares a las de Juan Gerson al advertir que si los súbditos de todos los estados no estaban contentos con la parte que a cada uno le correspondía, se podía llegar a «la ruina de la monarquía y a la disolución de este cuerpo místico».⁷⁸ Y al final del siglo XVI, Guy Coquille, jurista de pensamiento independiente, afirmó de esta misma manera que el rey como cabeza y los tres estados como miembros «formaban juntos el cuerpo político y místico» del reino.⁷⁹

En este planteamiento, como en los demás, encontramos que en el concepto organológico del «cuerpo político y místico» las fuerzas constitucionales permanecían vivas, imponiendo límites al absolutismo real. Esto se hizo patente cuando en 1489 el *Parlement* de París, el tribunal de justicia supremo

hinc vivit personam (La «muerte cívica» del rey) tendría lugar, por ejemplo, en caso de abdicación o de incapacidad mental, que de hecho fue realidad en el año 1405, fecha en la que Gerson escribió su ensayo, ya que Carlos VI estaba loco). De hecho, parece ser que Gerson es partidario de añadir una tercera vida, o vida espiritual; porque en la *salutatio* del ensayo exclama: «Vivat [rex] corpora- lier, vivat politice et civiliter, vivat spiritaliter et indesinenter».

⁷⁷ Juan de Terre Rouge, *Tractatus de iure futuro successoris legitimi in regis hereditatibus*, l. art. 1, conclusión 24, publicado como apéndice al *Consilia* (Arras, 1586), p. 34, de François Hotman, donde dice: «Consuetudo... fuit et est introducta ex consensu trium statuum et totius corporis civis sive mystici regni [basado en argumentos tomados del *Deverum*, inclusive el c. 24, DXC III: «exercitus imperatoris faciat», expuestos por Terre Rouge: «exercitus populi facit regem, sive imperatorem»]. Præterea dignitates regie sunt totius corporis civis sive mystici regni: sicut dignitates ecclesiasticæ sunt ecclesiarum.» Sobre Terre Rouge, consúltese a A. Lemaire, *Les idées fondamentales de la monarchie française d'après les libéraux de l'ancien régime* (tesis en París, 1907), p. 58. Véase también a J. M. Porter en «The Development and Significance of the Salec Law of the French», *EHR*, LII (1937), p. 244, y a Church en *Constitutional Thought*, p. 29, n. 20; consúltese finalmente a Hartung, «Krone», p. 29, n. 3; Jean Comte de Parage, *Le roi très chrétien* (París, 1949), pp. 427 y ss.

⁷⁸ Church, *Constitutional Thought*, p. 34, n. 36.

⁷⁹ Guy Coquille, *Les oeuvres* (París, 1666), l. p. 323; Church cita esta frase de Coquille en la p. 278, n. 16 de su obra: «Car le Roy est le Chef, et le peuple des Trois Ordres sont les membres, et tous ensemble sont le corps politique et mystique...» Coquille se atiene a la interpretación organológica tradicional: «Cete distinction des Trois Ordres au corps politique a correspondance à ce qui est du corps humain qui est composé de trois principales parties... qui sont le cerveau [clero], le cœur [nobleza] et le foye [tercer estado].»

de Francia, objetó contra las pretensiones del Consejo del Rey, bajo el reinado de Carlos VII. El *Parlement*, un cuerpo encabezado por el rey y compuesto por los Doce Pares, el Canciller, los cuatro presidentes del *Parlement*, unos cuantos funcionarios y consejeros, y otros cien miembros (prentendiblemente siguiendo el modelo del Senado romano), protestó contra las interferencias, y se proclamó a sí mismo «un corps mystique meslé de gens ecclésiastiques et laïcs... representans la personne du roy», porque este tribunal supremo del reino era «la justicia soberana del Reino de Francia, y el verdadero trono, autoridad, magnificencia, y majestad del propio rey».⁸⁰ La idea era, desde luego, que el rey y su consejo no podían actuar contra el *Parlement*, porque este «cuerpo místico» era representativo de la persona del rey, o incluso idéntico que ella.

Con el mismo sentido de limitación usaban los juristas franceses la metáfora del matrimonio del rey con el reino, pues esta metáfora implicaba otra ley fundamental del país, la inalienabilidad del fisco. En este tema, los autores franceses estuvieron muy influenciados, directa o indirectamente, por Lucas de Penna. Sus construcciones fueron repetidas literalmente por Carlos de Grassaille, que escribió bajo el reinado de Francisco I, y quien designaba al rey *maritus reipublicæ* y hablaba del *matrimonium morale et politicum* que contraía el rey según el modelo del matrimonio del prelado con su iglesia.⁸¹ Él, al igual que otros autores —René Choppin, Francisco Hotman, Pedro Grégoire y, finalmente, también Bodino—, mantenía que el rey, al desposar el reino de Francia, recibía de la *republica* la propiedad fiscal en concepto de dote, y que ésta era inalienable.⁸² De cualquier modo, los juristas fueron pro-

⁸⁰ La protesta de 1489, hecho sobre el cual el Dr. R. E. Giesey amablemente me llamó la atención, fue publicada por Édouard Maugis, *Histoire du Parlement de Paris* (París, 1913), l. pp. 274 y ss.

⁸¹ Carlos de Grassaille, *Regalium Franciæ libri duo*, l. ius XX (París, 1545), p. 217: «Rex dicitur maritus reipublicæ... Et dicitur esse matrimonium morale et politicum: sicut inter ecclesiam et Prælatum matrimonium spirituale contrahitur... Et sicut vir est caput uxoris, uxor vero corpus viri... ita Rex est caput reipublicæ et respública eius corpus.» El pasaje, en su totalidad, procede de Lucas de Penna; véase lo anteriormente dicho en las notas 59 y 66. Sobre Grassaille, consúltese a Church, *Constitutional Thought*, pp. 47 y ss., 57 y ss. Cabe mencionar *obiter* que la combinación de «moral y política» aparece, una y otra vez, a partir del siglo XIII; véase, por ejemplo, a Pierre Dubois, *De recuperatione Terræ Sanctæ*, c. 109, ed. Langlois (París, 1891), p. 96: «amoraliiter et politice loquendo» (antes y después de ciertas citas de Aristóteles).

⁸² René Choppin, *De Dominio Franciæ*, II, tit. 1, n. 2 (París, 1605), p. 203: «Sicut enim Lex Julia dos est a marito inalienabilis: ita Regium Coronæ patrimonium individua. Reipublicæ dos» (véase también más adelante la nota 83) François Hotman, *Francogallia*, c. IX, n. 5 (Frankfurt, 1586), pp. 66 y ss.: «Est enim Dominium quod est viri in dotem suæ uxoris», citando a Lucas de Penna (*Francogallia* fue publicada por primera vez en 1576, pero excluida el capítulo IX). Véase a Lemaire, *Les idées fondamentales*, p. 100, en relación con la metáfora matrimonial, y las pp. 93, n. 2, 99, n. 2 para las ediciones. Pierre Grégoire, *De Republica*, IX, pp. 1, 11 (Lyon, 1609; publicada por primera vez en 1578), 267A: el Príncipe en calidad de *sponsus reipublicæ* y el fisco como el *dos pro orientibus danda*. Sobre Bodin, véase *De reipublica*, VI, p. 2, n. 641, y sobre otros autores, consúltese a Vassalli, «Fisco», p. 198, núms. 3-4 y p. 201.

blemente responsables incluso del cambio que se llevó a cabo en el ceremonial de coronación de los reyes franceses. Grassaille escribió su gran obra *De las Regalias en Francia* en 1538⁸³. En la accesión al trono de Enrique II de Francia, en 1547, encontramos por vez primera en un Ordo de Coronación francés, la rúbrica jurídica que establecía, antes de la entrega del anillo, que por tal anillo «el rey se despojó solemnemente con su reino» (*le roy espousa solennellement le royaume*)⁸⁴. Las rúbricas del Ordo de 1594 eran más explícitas. Declan que el rey, el día de su consagración, desposaba a su reino para quedar unido inseparablemente a sus súbditos, y para que así pudiera amarse mutuamente el uno al otro como marido y mujer, y que el obispo de Chartres presentaba el anillo al rey *pour marque de ceste reciproque conjunction*⁸⁵. Este es el

⁸³ Véase lo dicho anteriormente en la nota 81. Es muy poco probable que Grassaille fuera el primero en volver a hacer uso de las formulaciones de Lucas de Penna, cuyas obras fueron publicadas en Francia en seis ocasiones durante el siglo XVI, empezando por la edición de París, en 1509, véase a Ullmann en *Lucas de Penna*, p. 14, n. 2. De hecho, es posible que Master Jacques Cappel, que era el consejero del rey en el Parlamento de París, se valiera de las metáforas de Penna que aparecieron en una *plaidoyé* de 1536, citada por Pierre Dupuy en su *Traitez touchants les droits du Roy* (París, 1655), p. 275: «... par les droits commun, divin et positif le secret patrimoine de la Couronne et ancien domaine du Prince ne tombe au commerce des hommes, et n'est convenable à autre qu'au Roy qui est mari et époux politique de la chose publique, laquelle luy apporte à sibs Sacre et Couronnement ledit domaine en dot de sa Couronne, lequel dot les Rois à leur Sacre et Couronnement iurent solennellement ne iamais aliener pour quelque cause que ce soit, comme aussi el est inalienables». Cfr. *Plaidoyez de feu maistre Jacques Cappel* (París, 1561), p. 11. Los argumentos de Lucas de Penna se identifican fácilmente, y no hay por qué suponer que el pasaje no podía haberse escrito antes de la revisión de las rúbricas del «Ortoargamiento del Anillo» en la ceremonia de coronación francesa (véanse las notas 84-85).

⁸⁴ Th. Godfrey, *Le Cerimonial de France* (París, 1619), p. 348. Es cierto que en la Orden de Coronación de Carlos V, se introdujo un ritual de «Benedición del Anillo» basado en el que existía en las ceremonias de ordenaciones episcopales; consúltese *The Coronation Book of Charles V of France*, ed. E. S. Dewick (Bradshaw Society, XVI, Londres, 1899), p. 33 (cfr. p. 83), Schramm, *König von Frankreich*, I, pp. 238 y ss. (cfr. II, p. 117), alega que, como la «Benedición del Anillo», procedía del rito episcopal, esto, por sí solo, implicaba la unión matrimonial del rey con el reino. Cabe observar, sin embargo, que las palabras decisivas empleadas en el ritual episcopal del «Ortoargamiento del Anillo» (sponsam Dei ... iulibate custodias) eran excluidas de la ceremonia de coronación. Es más, los juristas ya habían hecho uso de la metáfora en fechas muy anteriores, y en los *Ordines* franceses de la Coronación, ésta aparece por primera vez en el año 1547. Que la oración de la Ortoargación del Anillo en la ordenación episcopal también tiene su historia es un tema que no nos concierne aquí. Véase lo dicho anteriormente en la nota 54.

⁸⁵ Godfrey, *Cerimonial*, p. 661: «ANNEAU ROYAL: Parce qu'au jour du Sacre le Roy espousa solennellement son Royaume, et fut comme par le doux, gracieux, et amiable lien de mariage, inseparablement uny avec ses subjects, pour mutuellement s'entrainer ainsi que sont les époux, luy fut par le dit Evesque de Chartres presenté un anneau, pour marquer de ceste reciproque conjunction». La rúbrica que sigue a la oración dice que el obispo «mit le dit anneau, duquel le Roy espousoit son Royaume, au quartiesme doigt de sa main dextre, dont procede certaine venue atouchant au cocur». Sobre el último comentario relativo al dedo del anillo, véase el *Decretum* de Graciano, c. 7, C. XXX, cuestión 5, ed. Friedberg, I, p. 1106. Referencias a este ritual de matrimonio aparecen a menudo en fechas posteriores; véase, por ejemplo, el *Racquel des anciens lois françoises*, ed. Isambert, Tallandier, y Decrusy (París, 1829), XV, p. 328, n. 191, donde Enrique IV, en su edicto (de 1607) que trataba de la incorporación a la corona del reino de Navarra, que era patrimonio

espíritu de San Cipriano y del *Decretum* de Graciano en su versión deformada: el reino está en el rey y el rey en el reino; los súbditos se hallan incorporados en el rey, y el rey en los súbditos⁸⁶. No es de extrañar, pues, que la doctrina del *corpus mysticum* de la Iglesia, desposada con su *sponsus* divino, terminara de completarse cuando uno de los juristas, René Choppin, llegó a decir que «el rey es el esposo místico de la *respublica*»⁸⁷.

En la Inglaterra medieval la metáfora del matrimonio parece no haber existido nunca, aunque en el discurso a su primer Parlamento (1603) Jacobo I dijese:

«Lo que Dios ha unido que ningún hombre lo separe.» Yo soy el marido y la isla entera es mi mujer legal; yo soy la cabeza y ella es mi cuerpo; yo soy el pastor y ella mi rebaño⁸⁸.

Sin embargo, la doctrina del *corpus mysticum*, le era muy familiar a Inglaterra. Después de todo, el jurista más importante de la Inglaterra de los Lancaster, Sir John Fortescue, hablaba sin vacilar del «cuerpo místico» del reino. En un capítulo importante de su *De laudibus legum Angliae*, en el que vertía la esencia de sus doctrinas políticas, Fortescue disertaba sobre el origen de los reinos gobernados «políticamente» —esto es, de acuerdo con la terminología aristotélica, gobernados por el cuerpo político del reino— como contrapuestos a aquellos reinos, como Francia, que se gobernaban «monárquicamente»: es decir, por el rey solo⁸⁹. Si un pueblo, escribía, desea constituirse en reino o en cualquier otro cuerpo político, tendrá que instaurar a un hombre para el

privado de dicho monarca, éste último dice acerca de los reyes que le precedieron que «ils ont contracté avec leur couronne (!) une espèce de mariage communément appelle saint et politique». Véase más adelante, en la página 529, *Adenda*.

⁸⁶ Véase lo dicho más arriba, notas 60, 64, 66.

⁸⁷ Choppin, *De Dominio Franciae* (véase lo dicho anteriormente en la nota 82), III, tit. 5, n. 6, p. 449: «Rex, curator *Respublicae ac mysticae... ipsius omnium*». Esta doctrina también dio un giro completo en el otro sentido cuando los juristas concedieron al papa derechos fiscales y otros privilegios en los Estados de la Iglesia porque le consideraban *hujus respublicae temporalis maritum*, aunque conforme a otros respetos el Papa era, espiritualmente, el *vir Ecclesiae*; cfr. Vassalli, «Fiscus», p. 209, donde cita al Cardenal de Luca.

⁸⁸ *Parliamentary History of England* (Londres, 1806), I, p. 930.

⁸⁹ Fortescue, *De laudibus*, C. XIII, ed. Chrimes, 30, 17; véase también el comentario de Chrimes (p. 156): «Este capítulo es el más famoso de todas las obras de Fortescue». Fortescue, por supuesto, domina muy bien el método de los juristas de «equiparar» las instituciones seculares con las eclesiásticas; véase, por ejemplo, *op. cit.*, CVIII, ed. Chrimes, p. 22, donde contrapone el *militaria legis Anglie* al *militaria ecclesie* y advierte al Príncipe que no proceda *legis sacramenta scribare*, al ser ésta una labor de juristas profesionales especializados única y exclusivamente en la ciencia legal (cfr. CC, III y VIII, pp. 6 y ss., 18 y ss.). Este es el mismo argumento al que Coke hizo alusión en 1608 y que tanto empujó al rey Jacobo I; véase a Coke en *Reports*, XII, pp. 63 y ss. (caso de prohibición).

gobierno de todo el cuerpo, un rey. Esta necesidad la intentó probar Fortescue recurriendo al acostumbrado método de la analogía entre el cuerpo social y el humano:

De la misma manera que el cuerpo físico se desarrolla a partir del embrión, regido por una cabeza, así surge del pueblo el reino, que existe como un *corpus mysticum* gobernado por un hombre a modo de cabeza.

En otra ocasión, Fortescue comparó las funciones del corazón y de los nervios del cuerpo natural con el sistema estructural del cuerpo político. Al identificar los nervios del cuerpo con las leyes del Estado explicó:

La Ley por la cual un *corpus hominum* se convierte en un *populus* se asemeja a los nervios del cuerpo físico; pues de la misma manera que el cuerpo se mantiene unido por los nervios, así el *corpus mysticum* [del pueblo] se mantiene unido por la Ley.⁹⁰

Al parecer Fortescue visualizaba el *corpus mysticum* como el último grado de perfección de una sociedad humana, la cual empezaba como una simple multitud (*caetus*) de hombres, adquiría después el status de un «pueblo», y culminaba finalmente en el desarrollo de un «cuerpo místico» del reino, un cuerpo incompleto sin cabeza, el rey.

La utilización de Fortescue del término *corpus mysticum* en asuntos políticos no era excepcional. En el acto de apertura del Parlamento del año 1430, mase Guillermo de Lyndwood, doctor en Derecho y profesor de Teología en Oxford, más tarde obispo de Saint Davids y bien conocido por su *Provinciale de Cantorbéry*, pronunció, después del sermón, el habitual discurso de apertura. Explicó la unidad orgánica del reino y la comparó con la del cuerpo humano y sus miembros y, en relación con la unanimidad de la voluntad y del amor recíproco, lo comparó con un *corpus mysticum*⁹¹. Ambos juristas, Lyndwood y Fortescue, utilizaron los términos *corpus politicum* y *corpus mysticum* indistintamente y sin diferenciarlos con claridad. Esto mismo también

⁹⁰ De laudibus, C. XII, ed. Chrimes, p. 28. Sobre las facetas *atus, populus, corpus*, que tienen su origen real en Aristóteles, véase a Vicente de Beauvais, *Speculum doctrinale*, VII, C. 7 (Venecia, 1494), fol. 91r.

⁹¹ *Rot. Parl.*, IV, p. 367; el portavoz «causam summotionis eiusdem Parliamenti... egrege declaravit. Esto era rutinario: «Post praedicationem debet cancellarius Angliae... vel alius idoneus, honestus, et factundus iusticiarius vel clericus... pronuntiare causas parliamenti, primo in genere, et postea in specie.» Véase el *Modus Tenendi Parliamentum*, de Stubbs en *Salet Charters*, p. 503. Lyndwood observó ese esquema: sobre I Crónicas 22: 10, dice lo siguiente: «Firmabitur solum regni eius». A continuación trata el tema de una *triplex unio* del reino: «Unam... collectivam, ut in rerum mobilium congrue et congregacione; alteram... constitutivam, ut in corpore humano diversorum membrorum annexione; et tertiam consentaneam, ut in cuiuslibet corpori militia unanimam voluntate et dilectione.» Sobre Guillermo de Lyndwood, véase a Maitland en *Roman Canon Law in the Church of England* (Londres, 1898); consúltese también a Arthur Ogle, *The Canon Law in Medieval England* (Londres, 1912).

puede decirse de otro orador parlamentario de aquel siglo, Juan Russell, obispo de Lincoln y Canciller de Inglaterra. En su sermón a la apertura del Parlamento, en 1483, habló del cuerpo político de Inglaterra compuesto de los tres estados con el «Señor soberano, el Rey», como su cabeza. Al referirse al pasaje clásico de I Corintios 12:12⁹², comparó el cuerpo natural, en el cual cada miembro tiene una función propia, con el cuerpo político del reino, «así ocurre con el cuerpo místico o político de la congregación del pueblo»⁹³. En otra parte de su sermón repitió la frase relativa al «cuerpo místico o político» del pueblo⁹⁴, y a veces comentó que este «gran cuerpo público de Inglaterra está allí donde está el propio Rey, su corte y su consejo»⁹⁵.

Se advierte una similitud entre el lenguaje imperial y el papal: el imperio está allí donde está el emperador, y el *corpus mysticum* allí donde está el papa. También denota, sin embargo, la influencia de los constitucionalistas franceses, la *Amonestación* de 1489 o la aserción de Guy Coquille; pues el obispo Juan Russell especificó de forma significativa la palabra «Rey» añadiendo «su corte y su consejo»⁹⁶. Esto quiere decir que el cuerpo político, místico o público de Inglaterra no se definía sólo por el rey o cabeza, sino por el rey junto con el consejo y el Parlamento. Este concepto de un cuerpo «compuesto» y, por tanto, de una autoridad «compuesta», no era del todo nuevo en aquella época⁹⁷. En fecha tan temprana como el año 1365, una justicia de Eduardo III opinó que el «Parlamento representaba el cuerpo de todo el reino»⁹⁸. Aunque este punto de vista no debe considerarse retrospectivamente como una regla inveterada del constitucionalismo, es, sin embargo, cierto que en todas partes se encuentran indicios de este concepto⁹⁹. Por ejemplo, ideas afines

⁹² Véase lo dicho anteriormente en la nota 6.

⁹³ El sermón, originalmente publicado por John Gough Nichols en *Grants from the Crown during the Reign of Edward the Fifth* (Camden Society, LX, Londres, 1854), p. II., ha sido reeditado por Chrimes en *Ideas*, p. 180.

⁹⁴ Chrimes, *Ideas*, p. 185; Nichols, *Grants*, p. LVIII.

⁹⁵ Chrimes, *Ideas*, pp. 175 y 332, n. 6; Nichols, *Grants*, p. XIV.

⁹⁶ Véase lo dicho anteriormente en las notas 34 y ss. Véase también las notas 79 y ss. sobre las doctrinas francesas.

⁹⁷ B. Wilkinson en «The "Political Revolution" of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in England», *Speculum*, XXIV (1949), pp. 502-509, trata minuciosamente el «Medievo» verdadero, establecido constitucionalmente. De hecho, lo que él denomina la soberanía «compuesta» parece formar parte inseparable de la «unidad orgánica del estado» (p. 504, n. 8) cuya perseverancia evitó que Inglaterra sucumbiera a los conceptos del «estado abstracto» que surgieron en la Europa continental.

⁹⁸ *Just. Books*, 39 Edward III, f. 7a. La frase la cita Maitland en *Sol. Ess.*, p. 107; consúltese también a Mclivain, *Constitutionalism*, p. 89, n. 32 y a Wilkinson, *op. cit.*, p. 504, notas 14-15. Según el *Modus*, ed. Stubbs, *Salet Charters*, p. 503, el rey es «caput, principium, et finis parliamenti», y por tanto el sólo constituyente el *primus gradus* del Parlamento (el *Modus* distingue seis categorías).

⁹⁹ Una posible fuente podría ser *Fleta*, II, c. 2: «Abet enim rex curiam suam in consilio suo in parliamentis suis». Al igual que Wilkinson (*op. cit.*, 504, n. 13), yo también dudo que el significado de estas palabras sea: «el rey y los magnates ejerciendo la soberanía en el estado». Nuevos e importantes puntos de vista sobre este particular han sido expuestos por Gaines Post en «The Two Laws and the Statute of York», *Speculum*, XXIX (1954), pp. 417-432.

puñeron haber servido de guía a un filósofo de la talla de Walter Burley, quien, en su Comentario a la *Política* de Aristóteles (de alrededor de 1338), se desviaba de la interpretación oficial de Santo Tomás y de Pedro de Auvernia para incluir una frase sobre la «multitud compuesta por el Rey, los poderosos y los sabios» (por así decirlo, el Rey con los Lores y los Comunes) llamados al Parlamento «para el despacho de asuntos importantes», y sobre el hecho de que «gobiernan juntos en el rey y con el rey», *sicut hodie patet de rege Anglorum*: «tal como lo parece hoy respecto del rey [Eduardo III] de los ingleses».¹⁰⁰

En definitiva, todo se reconduce a la famosa definición de Fortescue de Inglaterra como un *dominium regale et politicum*, que describía un tipo de gobierno en el cual no sólo el rey, sino que el rey junto con el gobierno llevaban la responsabilidad del bien común. Fortescue tomó su famosa fórmula, que era a su vez una emanación del pensamiento político aristotélico, de la continuación del tratado inconcluso de Santo Tomás *De regimine principum*. El continuador, Tolomeo de Lucca, encontró los prototipos de aquella forma de gobierno en la Roma imperial (la cual «constituye el centro entre un gobierno político y uno monárquico»: *medium tenet inter politicum et regale*) y en el gobierno de los Jueces de Israel, cuyo mandato estaba respaldado por Dios mismo como su rey. Fortescue, especialmente en sus primeros escritos, se aventuró a probar que este *dominium regale et politicum* ideal se había materializado por tercera vez, esto es, en Inglaterra. Por tanto, Inglaterra se alineaba con los modelos santificados de Israel y Roma. El rey inglés, en contraposición con el rey francés que gobernaba sólo «monárquicamente», se presentaba para Fortescue evidentemente políticamente. Por contra, sin embargo, el propio gobierno, o el cuerpo místico del reino, no podía existir sin su real cabeza.¹⁰¹

La forma inglesa de gobierno a través de todo el cuerpo político llevó a una manera aparentemente singular de establecer analogías entre las instituciones eclesásticas y seculares. Estamos acostumbrados a un misticismo se-

¹⁰⁰ S. Harrison Thomson, «Walter Burley's Commentary on the *Politics* of Aristotle», *Mélanges August Fetscher* (Lovain, 1947), p. 577: «et adhuc in regno multitudo constituta ex rege et proceribus et sapientibus regni quodammodo principatur. Itaque tantum vel magis principatur huiusmodi multitudo quam rex solus, et propter hoc rex convocat parlamentum pro arduis negotiis expediendis». Más adelante Burley, aunque por un lado expone los clásicos argumentos aristotélicos, hace también alusión a Eduardo III: «In optima enim policia... quilibet diligit gradum suum et contentus est, et quilibet vult singularem honorem, regit, et videtur sibi quod in regem cum omnia, et propter intimam directionem civium ad regem est intima concordia inter cives, et est regnum fortissimum sicut hodie patet de rege Anglorum...» Comparese el pasaje citado por Thomson con las frases de Santo Tomás en *In Polit. Arist.*, § 473, ed. Spiazzi, p. 167.

¹⁰¹ Sobre el problema de Fortescue y Santo Tomás, véase, además de A. Passerin d'Entrèves en *Santo Tommaso d'Aquino e la costituzione inglese nell' opera di Sir John Fortescue*, *Atti della R. Accademia di Torino*, LXII (1927), pp. 261-285, el estudio fundamental de Félix Gilbert, «Sir John Fortescue's "Dominium regale et politicum"», *Medievalia et Humanistica*, II (1943), pp. 88-97, especialmente las pp. 91 y ss., donde se trata la bibliografía acerca del tema.

mitológico en relación con el Príncipe y la interpretación de sus funciones, pero nos sorprendemos al encontrar en Inglaterra características similares respecto al Parlamento. En la clausura del Parlamento, en 1401, el *Speaker* de los Comunes consideró conveniente comparar el cuerpo político del reino con la Santísima Trinidad: el rey, los Lores espirituales y temporales, y los Comunes formaban conjuntamente una trinidad unidad y una unidad trina. En aquella misma ocasión, el *Speaker* comparó los procedimientos del Parlamento con la celebración de una misa: la lectura de la epístola y el comentario de la Biblia en la apertura del Parlamento se asemejaban a las preces iniciales, y las ceremonias que precedían al acto sagrado; la promesa del rey de proteger a la Iglesia y de observar las leyes se comparaba con el sacrificio de la misa¹⁰²; finalmente, el levantamiento de la sesión parlamentaria presentaba una analogía con el *Item missa est*, la despedida, y con el *Deo gratias*, con el que se concluía el acto sagrado.¹⁰³ Aunque estas comparaciones en sí no significaban mucho, reflejan sin embargo el clima intelectual, y muestran hasta qué punto gravitaba el pensamiento político, en la época del «gótico tardío», hacia la misificación del cuerpo político del reino. Además, la analogía entre rey, Lores y Comunes por un lado, y Santísima Trinidad por el otro, puede tomarse como una evidencia más de la existencia de una idea clara sobre la naturaleza «compuesta» de la autoridad, y de que en Inglaterra no sólo el rey, sino que el rey conjuntamente con los Lores y los Comunes formaban el «cuerpo místico» del reino.¹⁰⁴

Que hubiera representado ese «cuerpo místico» el rey solo no parece haber sido posible en la Inglaterra medieval, aunque Sir Edward Coke, en 1608, ya escribió una nota marginal a este respecto: se refirió a los *Year Books* [anuarios de sentencias] del reinado de Eduardo IV, en los cuales (según él) se describía el «cuerpo político» del rey como *corpus mysticum*. Esta aseveración no es del todo correcta puesto que el *Year Book* no se refiere al rey, sino a un abad¹⁰⁵. En cualquier caso, el pasaje muestra lo avanzados que estaban los conceptos corporativos en Inglaterra a fines del siglo xv. Sin embargo, a pesar del ligero conocimiento de las estrictas interpretaciones corporativas —«El Parlamento del rey, de los Lores y los Comunes es una corporación», declaró el justicia mayor Fineux en 1522¹⁰⁶—, el antiguo concep-

¹⁰² Sobre la relación entre la ley y el sacrificio, véase *supra*, el capítulo IV, notas 91-92.

¹⁰³ *Rot. Parl.*, III, p. 459, § 32 (comparación con la Santísima Trinidad), y la p. 466, § 47 (comparación con la Misa); *Chronicles, Ideas*, pp. 68 y ss. Las comparaciones parlamentarias son, a veces, algo pintorescas. Por ejemplo, durante su sermón parlamentario de 1425, el obispo Enrique de Winchester comparó a los concejales del rey con los efebos, ya que deberían ser «sine fe-
lle, inflexibiles, et immensae memoriae». *Rot. Parl.*, IV, p. 261.

¹⁰⁴ Consultese sobre el particular, a *Chronicles, Ideas*, pp. 116 y 332, n. 6.

¹⁰⁵ Véase a Coke, *Rep.*, VI, p. 10a (*Calvin's Case*) en relación con 21 Eduardo IV, f. 38b. Véase *supra*, el capítulo VIII, n. 312.

¹⁰⁶ Esta frase la cita Martland en *Sol. Eux.*, p. 107.

to organológico que distinguía entre la cabeza y los miembros todavía preva-
lecia, y el rey era simplemente la cabeza, en la cual culminaba el cuerpo mis-
tico o político del reino. Fue en ese sentido en el que Enrique VIII se dirigió,
en 1542, a su consejo:

Somos informados por nuestros jueces que en ningún momento nos hallamos tan al-
tamente situados en nuestra dignidad real como en el Parlamento, donde Nos como
cabeza y vosotros como miembros nos hallamos unidos y entrecijidos en un cuerpo
político¹⁰⁷.

Este es el mismo espíritu en el que años antes, en 1533, se había redactado el
preámbulo del *Act in Restraint of Appeals* [Ordenanza para la Limitación de
Apelaciones], en el que Enrique VIII declaraba que, de acuerdo con las más
antiguas autoridades, el reino de Inglaterra era un imperio,

gobernado por un rey y cabeza suprema, e investido de la dignidad y real condición de
la imperial corona del mismo, al cual estaba ligado un cuerpo político, compuesto por
toda clase y grados de gentes, divididos en términos y en nombres de la espiritualidad
y de la temporalidad...¹⁰⁸

Todavía se reconoce la antigua doctrina organológica que había resultado
tan útil en tiempos anteriores, cuando le sirvió a Felipe IV de Francia, en su
lucha contra el papa Bonifacio VIII, para separar a la «Iglesia galicana» y cir-
cunscribirla a la patria francesa encabezada por el rey. Ahora le servía a Enri-
que VIII para incorporar la *Anglicana Ecclesia*, por así decirlo, el genuino *cor-
pus mysticum* de su «imperio», en el *corpus politicum* de Inglaterra, del cual él
como rey era la cabeza¹⁰⁹. La fusión de los cuerpos políticos y espiritual era

¹⁰⁷ Sobre este famoso pasaje, véase *Letters and Papers of Henry VIII*, vol. XII, p. IV, n. 3 y la p.
107, n. 221; cfr. A. F. Pollard, *The Evolution of Parliament* (Londres, 1926), p. 231.

¹⁰⁸ *Statutes of The Realm*, III, pp. 427 y ss.; Stephenson y Marcham, *Sources of English Constitutional History*, p. 304, núm. 74B; Maitland, *Sel. Ess.*, pp. 107 y ss. Coke, en *The 4th Part of the Institutes of the Lawes of England*, c. 74 (Londres, 1809), p. 341, se vale de esta acta para demostrar que Ingla-
terra era, y siempre lo ha sido, un «imperio». Sobre el problema, consúltese a A. O. Meyer en
«Der Kaisertitel der Stuarts», *QF*, X (1907), pp. 231 y ss. Meyer comienza por discutir el título
imperial de Enrique VIII (para más información véase a E. E. Stengel, «Kaisertitel und Suerzän-
tätigkeit», *D4*, III [1939], p. 46), pero sin llegar a agotar un tema que es de lo más prometedora, y
que todavía precisa una investigación sistemática y a fondo.

¹⁰⁹ Véanse más adelante las pp. 250 y ss. en relación con Felipe IV. La discusión del «cuerpo
político» del reino proliferó mucho bajo Enrique VIII; véase, por ejemplo, a Richard Sampson en
Oratio qua dalet, hortatur, admonet omnes etc. (Londres, 1533), fol. B^v (la paginación está basada en el
microfilm de un folleto poco conocido y que se conserva en la biblioteca de la Universidad de Ca-
lifornia, Berkeley). «Quis nescit totum regnum unum esse politicum corpus, singulos homines
eisdem corporis membra esse? Ubi nam est huius corporis caput? Estne aliud quam rex?» Cfr. A.
Passerin d'Entreves, «La teoría del diritto e della politica in Inghilterra all' inizio dell' età moder-
na», *R. Università di Torino. Memorie dell' Istituto Giuridico* (Ser. II, No. IV, 1929), p. 27, n. 15.

completa y absoluta, y la confusión resultante fue detectada por el cardenal
Pole, quien se dirigió a Enrique VIII en un folículo diciendo:

Todo vuestro razonamiento llega a la conclusión de que consideráis a la Iglesia como
un *corpus politicum*... Tan grande es la distancia entre el cielo y la tierra, como distan en-
tre sí el poder civil y el eclesiástico, y tan grande es la diferencia entre este cuerpo de la
Iglesia, que es el cuerpo de Cristo, y aquel, que es un cuerpo político y meramente hu-
mano¹¹⁰.

Aquí, curiosamente, los frentes parecen haberse invertido. En vez de tratar
al Estado como un *corpus mysticum*, Enrique VIII trataba a la Iglesia como un
simple *corpus politicum*, y, por tanto, como una parte del reino de Inglaterra.
Por contra, el cardenal Pole intentaba en vano reinstaurar el carácter supra-
político de la Iglesia y deshacer el proceso de secularización al que el *corpus
Ecclesiae mysticum* había sucumbido desde el siglo XIII.

Que las doctrinas corporativas *politian* dar como resultado una identifica-
ción de la totalidad del cuerpo político con la cabeza sola, ya había sido de-
mostrado por los escritores papales, que alegaban que el cuerpo místico de la
Iglesia estaba allí donde estaba el papa¹¹¹. La posterior identificación france-
sa del cuerpo político con el monarca, a la que Juan de Terre Rouge y otros
constitucionalistas todavía objetaban¹¹², sugeriría igualmente que la cabeza
podía tragarse al cuerpo, aunque los principios legales —*Princeps est imperium,
est finis*, decía Baldo¹¹³— eran más importantes en Francia. También es pro-
bable que en Inglaterra la fórmula cipriana del *Detritum* y de los juristas ita-
lianos comenzase a adquirir importancia en la época de Enrique VIII, signifi-
cando ahora, mediante una nueva interpretación, que todos los ingleses esta-
ban incorporados en el rey, y que los actos y los hechos personales del rey

¹¹⁰ «Tota tua ratio concludit te Ecclesiam existimare corpus politicum esse... Quantum enim
distat caelum a terra, tantum inter civilem potestatem et ecclesiasticam interest: tantum hoc cor-
pus Ecclesiae quod est corpus Christi, ab illo, quod est politicum et mere humanum, differt.» El
cardenal Pole, *Ad Enricum VIII... pro ecclesiasticae unitatis defensione*, en Juan T. Roccaforti, *Biblioteca
maxima pontificia* (Roma, 1698), XVIII, p. 204, donde citaba a d'Entreves, *op. cit.*, p. 27, n. 15.

¹¹¹ Véase lo dicho anteriormente en la nota 33. Véase también a Gierke, *Gen. R.*, III, p. 596,

n. 214.

¹¹² Sobre Terre Rouge, véase lo dicho anteriormente en la nota 77. Church, en *Constitutional
Thought*, saca a relucir con gran habilidad el conflicto entre las ideas constitucionales y absolutistas
que existían en Francia en el siglo XVI, y a veces uno se pregunta hasta qué punto las persuasivas
antitesas de Fortescue eran válidas para su tiempo.

¹¹³ Baldo, al Cod. 10, l. rubr., núms. 12, 13, 18; Gierke, *Gen. R.*, III, p. 596, n. 216; véase
también a Gierke en su otra obra, *Johannes Althusius*, p. 137, n. 47. Los fundamentos de *Vita et
mor.* (cfr. Fritz Hartung, «L'Etat c'est moi», *Historische Zeitschrift*, CLXIX [1949], pp. 1 y ss.) tiene
un origen muy remoto según ha comentado recientemente Victor Ehrenberg, «Origins of Demo-
cracy», *Historia*, I (1950), p. 519 («vos sois el estado, vos sois el pueblo», dice Esquilo en *Las S-
phitantes*, pp. 370 y ss.); aunque sería probablemente más acertado subrayar las profundas diferen-
cias que, en general, prevalecían por aquel entonces, que hacer hincapié en las similitudes de len-
guaje.

eran los de un cuerpo político absorbido por su cabeza monárquica. Pero aun cuando recurrían a estas fórmulas, los juristas ingleses, como en el caso *William v. Berkeley*, todavía distinguían entre la cabeza y los miembros, cuando decían:

el otro [Cuerpo] es un Cuerpo político, y sus Miembros son sus Subditos, y él está incorporado con ellos y ellos con él, y él es la Cabeza y ellos los Miembros, y él tiene la absoluta facultad de Gobierno sobre ellos.¹¹⁴

Por sí misma, sin embargo, la doctrina corporativa, en cuanto que era orgánica, no desembocaba necesariamente en aquella identificación absoluta de los miembros con la cabeza, y de hecho esto nunca ocurrió en la Inglaterra medieval. Se podían aceptar las precisas palabras del obispo de Lincoln que declaraban que el cuerpo político de Inglaterra estaba allí donde estaban el rey, el consejo y el parlamento; pero se evitaba cuidadosamente, como en el caso de Ricardo II, que el cuerpo fuese tragado por la cabeza, de la misma manera que en otra ocasión se levantaron protestas en contra de la separación de los miembros de la cabeza.¹¹⁵ Quizá, la definición de Fortescue de Inglaterra como un verdadero *dominium regale et politicum* continuó siendo la descripción más acertada, la que preservó su validez aunque fuese oscurecida temporalmente. Aquella fórmula mágica, mucho más importante para el pensamiento político inglés que para los filósofos escolásticos de quienes provenía, implicaba que la cabeza y el cuerpo dependían mutuamente el uno del otro, y que al igual que el rey era supremo en algunos aspectos, también lo era el gobierno en otros. No estaría de más recordar aquí al contemporáneo de Fortescue, Nicolás Cusano, quien decía, en su *Concordantia catholica*, que sólo el Príncipe que se reconocía como «la criatura de todos sus subditos colectivamente, se convertía en el padre de los ciudadanos individuales»¹¹⁶, un concepto que posteriormente sería reducido a la fórmula más lapidaria de *Princeps maior singularis, minor universis*, «El Príncipe es más que los ciudadanos individuales, pero menos que su totalidad»¹¹⁷. Parece que Fortescue se interesaba por ideas similares cuando desarrolló su doctrina acerca de una Inglaterra a la vez monárquica y política. Su rey estaba tanto por encima como de-

¹¹⁴ Maitland, *Sel. Ess.*, p. 108; Plowden, *Reports*, p. 233a; véase *supra*, capítulo I, n. 13.

¹¹⁵ Véase lo anteriormente dicho en la nota 95. Véase también la exclamación del canónigo de Bridlington en la *Genia Edwardi (Chronicles of the Reigns of Edward I and II)*, ed. Stubbs, II, p. 70; «Mira así ecce qualiter membra a capite se disjungunt quanto fit consideratio per magnates in parlamento, regis assensu minime requisito» (haciendo referencia a la acción tomada contra los Despensers en 1321). Consúltase a Wilkinson en «The Coronation Oath of Edward II and the Statute of York», *Speculum*, XIX (1944), p. 460, n. 4.

¹¹⁶ Gierke, *Gen. R.*, III, p. 590; *Johannes Althusius*, p. 126.

¹¹⁷ Gierke, *Johannes Althusius*, p. 144. Esta frase la cita d'Entreves en «La teoría», p. 36, n. 27; consúltase también a Holdsworth, *History of English Law*, IV, p. 213, y véase su referencia al *Estad. Statistal Polity*, I, § 2, 7, de Hooker.

bajo del cuerpo político del reino, de la misma manera que el rey del siglo XIII estaba por encima y debajo del Derecho.¹¹⁸

La realza medieval tardía, desde cualquier punto de vista que se mire, se había convertido en policéntrica después de la crisis del siglo XIII. La continuidad, garantizada primero por Cristo, por el Derecho después, estaba garantizada ahora por el *corpus mysticum* del reino el cual, por así decirlo, nunca moría, sino que era «eterno» como el *corpus mysticum* de la Iglesia. Desde el momento en que la idea de una comunidad política dotada con un carácter «místico» fue articulada por la Iglesia, el Estado secular se vio prácticamente forzado a seguirla: a responder con el establecimiento de un modelo paralelo. Esta visión no resta valor a la complejidad de otros estímulos que, probablemente, fueron más eficaces: las doctrinas aristotélicas, las doctrinas del Derecho romano y canónico y la evolución política, social y económica de la Baja Edad Media en general. Pero todos estos estímulos parecen haber funcionado en la misma dirección: convertir al gobierno en coeterno con la Iglesia, y situar al gobierno —con o sin rey— en el centro de la discusión política.

Sea lo que sea, el problema corporativo de la Baja Edad Media comenzó a eclipsar la preponderancia de los problemas legales y la «tiranía del Derecho» del período anterior. Esto no significa que la relación del rey con el Derecho se hubiese convertido en una cuestión sin importancia, sino que había sido absorbido por el problema, mucho más amplio, de la relación del rey con un gobierno que podía, en sí mismo, pretender ser el Derecho, y el cual, por su dinámica inherente, desarrolló rápidamente su propio código ético y semirreligioso aparte de la Iglesia.

3. Pro patria mori

PATRIA RELIGIOSA Y LEGAL

Ni de la idea de la realza policéntrica ni de la del Estado como *corpus morale, politicum, mysticum* resulta fácil separar otra noción que surgió independientemente, aunque de modo simultáneo, de las doctrinas orgánicas y corporativas: el *regnum* como *patria*, como un objeto de devoción política y de emoción semirreligiosa.¹¹⁹

¹¹⁸ De no estar yo equivocado, el profesor McIlwain, indica precisamente este cambio al confrontar a Fortescue con Bracton en su *Constitutionalism*, pp. 89 y ss.

¹¹⁹ Sobre el problema general, véase a Halvdan Koht, en «The Dawn of Nationalism in Europe», *AHR*, LII (1947), pp. 265-280. Véase también mi escrito «Pro patria mori», *AHR*, LVI (1951), pp. 472-492, donde el tema es tratado desde un ángulo ligeramente distinto y más escueto, aunque a veces incluye documentación más completa. Por otra parte, Gaines Post ha publicado recientemente un excelente estudio: «Two Notes on Nationalism in the Middle Ages: 1. *Patria*

La *patria*, en la Antigüedad clásica tan a menudo un agregado de todos los valores políticos, religiosos, éticos y morales por los cuales un hombre vivía y moría, era una entidad prácticamente obsoleta en la Alta Edad Media.¹²⁰ Durante la época feudal, cuando los vínculos personales entre señor y vasallo determinaban la vida política y prevalecía sobre casi todos los demás lazos políticos, la antigua idea de *patria* se había desvanecido o desintegrado prácticamente. Esto no quiere decir que la palabra *patria* hubiese desaparecido completamente del vocabulario del latín medieval. Aunque era de difícil aplicación a las actuales condiciones de vida y se adaptaba mal a la realidad política, el término se encuentra con cierta frecuencia en las obras de los poetas medievales y de los estudiosos que se inspiraban en Virgilio y Horacio y demás autores clásicos.¹²¹

La palabra *patria* también existía en el lenguaje cotidiano. En un sentido limitado y puramente local se refería a la población nativa, al pueblo, ciudad o provincia, y designaba, como el *pays* francés o la *Heimat* alemán, el hogar o lugar de nacimiento de un hombre¹²²; y en ese sentido se utilizaba, por ejemplo, en el lenguaje jurídico inglés: *per patriam se defendere* era un tipo de oposi-

pro patria, *Traditio*, IX (1953), pp. 281 y ss., en el que, celebró decir, aporta información suplementaria de importancia a mi escrito, al analizar la documentación legal que existe sobre *patria*, que yo desconocía y que, en consecuencia, no había incluido desgraciadamente. Cuando me hice con su estudio ya había terminado el presente libro y por tanto lo más que pude hacer, a duras penas, fue integrarlo, en una última revisión, parte de su riqueza de datos, así como algunos de sus sugerentes resultados.

¹²⁰ Consultese «*Pro patria mori*», p. 474, n. 8; véase, además, a Louis Krattinger, en *Der Begriff des Vaterlandes in republikanischen Rom* (Diss. Zürich, 1944), escrito que constituye una útil discusión del problema y prueba que Italia no empezó a ser *patria* hasta la época de Cicerón y César (p. 59), y que el *imperium* no se le llamó *patria* durante el período clásico (p. 69), mientras que la palabra *patria* sí era aplicable en todo momento a la *res publica* y a la ciudad de Roma. Los juristas medievales también pensaban de esta manera. Prueba de ello es que Post en «Two Notes», p. 286, n. 22, supo distinguir entre las aldeas como *minor patria* y Roma como *communis patria*. Véanse más adelante las notas 165 y ss.

¹²¹ Para algunos comentarios sobre el particular, véase «*Pro patria mori*», p. 477, n. 16. Los poetas y *libertati*, al describir a los héroes de la Antigüedad clásica, empleaban la palabra *patria* una y otra vez; véase, por ejemplo, a Walter de Châtillon, *Alexandrei*, p. 313 (ed. F. A. W. Muehler, Leipzig, 1863), donde describe la batalla de Issus: «Pro domino patriaque mori dum posses honore...» Véase también *ibid.*, II, p. 355: «Pro patria stare et patriae titulis et honore / Inviolate decet...» Wipo, sin embargo, merece una mayor atención sobre el particular ya que utiliza la palabra *patria* consecuentemente, empleándola en su sentido clásico-tradicional, sin definirla en ningún momento. Véase su *Gesta Chunradi*, prol., ed. Bresslau (*MGH. SS. r. germ.*), pp. 7 y 20, donde menciona que su *causa sibi tenenti es quod proderit patriae*; véase también la pp. 9, 14 y *passim* (cfr. Índice, 123, s. v. *patria*).

¹²² Du Cange, en su *Glossarium* (s. v. *patria*), emplea la palabra en su contexto local. Véase también a Ernest Perrot, *Les institutions publiques et privées de l'ancienne France jusqu'en 1789* (Paris, 1935), pp. 400 y ss.: «Le mot même de *patria*... n'avait jusqu'alors qu'une valeur géographique avec le sens restreint de "region"». Consultese también a Koht, «Dawn of Nationalism», pp. 266 y ss., n. 6; Post, «Two Notes», en relación con el uso frecuente de la palabra *patria* en términos muy vagos.

La realceza politercéntrica: corpus mysticum

225

ción por el cual el demandado se sometía al juicio de la comunidad en la que vivía.¹²³ Evidentemente, por su sentido literal todavía podía alabarse la muerte de un hombre *pro patria*; pero la muerte por una unidad local pequeña, lo que la palabra *patria* entonces designaba, no tenía —más allá de la natural defensa de la casa y hogar— consecuencias políticas: como le faltaba, salvo pocas excepciones¹²⁴, un fondo filosófico-político más amplio, hubiera parecido un sacrificio más privado que público. Después de todo, en las guerras no luchaban los ciudadanos, sino un ejército compuesto de vasallos feudales y caballeros llamados a defender a su señor y sus fines políticos, o intereses personales. La muerte de un vasallo por su señor feudal tenía, desde luego, la consideración de un sacrificio por lealtad, y las sagas medievales glorificaban incesantemente a las víctimas de la *felicitas* y la *fides*. Pero aquellos guerreros ofrecían sus servicios *pro domino* y no *pro patria*, y sólo ilustra el desplazamiento general del centro de gravedad de la vida política cuando los juristas señalaron, a principios del siglo XIII, que «el deber de defender a la *patria* era más alto que las obligaciones del vasallo para con su señor».¹²⁵

Había, sin embargo, un terreno en el cual la palabra *patria* siguió teniendo, por así decirlo, su sentido original y sus antiguos valores emocionales, aunque sólo fuese por traslación y de una forma trascendente: el lenguaje de la Iglesia. El cristiano, siguiendo las enseñanzas de los primeros tiempos de la Iglesia y de los Santos Padres, se había convertido en ciudadano de una ciudad que se hallaba en otro mundo. Su verdadera *patria* era el Reino de los Cielos, la ciudad celestial de Jerusalén. La vuelta final a aquella «madre patria» espiritual y eterna era, de acuerdo con las epistolas apostólicas, el deseo natural del alma cristiana que peregrinaba en la tierra. No era simplemente una metáfora poética, sino una palabra que se pronunciaba en el sentido de la Epístola a los Hebreos (11, 13-14), cuando en las exequias, el sacerdote rogaba a Dios que ordenase a los santos ángeles recibir el alma del difunto y conduciría *ad patriam Paradisi*. Después de todo, la comunidad de todos los santos era la asamblea cívica de la *patria* celestial, a la cual el alma deseaba unirse. Era por aquella *communis patria* del cielo que los mártires habían vertido su

¹²³ En relación con el juicio inglés *per patriam*, tema sobre el cual el profesor Joseph R. Strayer amablemente arrojó mi atención, véase a Pollock y Matland en *English Law*, II, pp. 620 y ss., 624 y 627.

¹²⁴ Por ejemplo, podría uno pensar en la Inglaterra de los anglosajones durante las invasiones normandas, y en acontecimientos similares. Una importante excepción, desde luego, es el caso de las ciudades italianas que nunca perdieron su distintivo de antiguas ciudades-estado; la identificación de Italia con *patria* es posterior; véase lo dicho anteriormente en la nota 120. Véase también a Post en «Two Notes», p. 292, donde hace una buena sugerencia. Consultese, por añadidura, el estudio (lesafortunadamente bastante incompleto) de Hans Haimar Jacobs, «Studien zur Geschichte des Vaterlandgedankens in Renaissance und Reformations», *Die Welt als Geschichte*, XII (1952), pp. 85-105.

¹²⁵ Véase a Post, «Two Notes», p. 288, n. 13, donde cita a Juan el Teurónico (c. 18, CXXII, cuestión 5), y a otros.

sangre. Por tanto, el mártir cristiano, que se había ofrecido a aquel gobierno invisible y que había muerto por su divino Señor *pro fide*, era —de hecho, hasta el siglo xx— el modelo genuino del autosacrificio.¹²⁶ La doctrina cristiana, trasplantando la noción política de *patria* al otro mundo y ampliándola al mismo tiempo a un *regnum caelorum*, no sólo almacenó y preservó fielmente las ideas políticas del mundo antiguo, como hizo a menudo, sino que también preparó ideas nuevas para una época en la que el mundo secular comenzaba a recobrar sus anteriores valores característicos.

En principio, por tanto, no hay que descartar la posibilidad de que —antes de que hicieran pleno impacto las doctrinas legales y humanistas— el nuevo concepto territorial de *patria* se desarrollara como un brote «rescaldado» de la tradición cristiana y que el nuevo patriotismo se alimentara también de valores éticos transferidos de la *patria* del cielo a las comunidades políticas de la tierra. De hecho, algunos de los cambios relativos a este problema sucedieron precisamente a raíz de las cruzadas. Siguiendo el modelo de los impuestos de las cruzadas «para la defensa (o necesidades) de Tierra Santa» (*pro defensione necessitatis Terrae Sanctae*), se aprobaron impuestos en los reinos occidentales «para la defensa (o necesidades) del reino» (*pro defensione necessitatis regni*). Lo que era bueno para el *regnum Christi regis*, Jerusalén y Tierra Santa, lo era también para el *regnum regis Siciliae, Angliae, o Francorum*. Si un impuesto especial y extraordinario era justificable en el caso de una emergencia en Jerusalén, también parecía justificable —especialmente en la época de las cruzadas puramente políticas y seculares del siglo xiii— cuando se trataba de las emergencias de los reinos territoriales.¹²⁷ A mediados del siglo xiii, y especialmente en Francia, encontramos, sin embargo, un elemento emocional integrado en el prosaico tema de la tributación; los impuestos a menudo se establecían *ad defensionem (tuitiorem) patriae* o, como Felipe IV de Francia decía, *ad defensionem natalis patriae*, «para la defensa de la patria natal».¹²⁸ Esta nueva terminología no fue el resultado de una agu-

¹²⁶ Sobre el aspecto «político» del mundo celestial como *patria*, véase, en primer lugar, a San Agustín, *De civ. Dei*, V, c. 16. Consúltense, en general, a Karl Ludwig Schmidt, *Die Polis in Kirche und Welt* (Rektoratsprogramm der Universität Basel, 1939); Hans Bienenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (Tübingen, 1951), pp. 192-204. El concepto cuasi-político de Jerusalén celestial se transforma en punto focal en las obras de Erik Peterson, actualmente reunidas en su *Theologische Traktate* (Munich, 1951), p. 165 y ss.: «Zeuge der Wahrheit»; y las pp. 323 y ss.: «Von den Engeln», y *passim*. El cielo, en su calidad de *communis patria* de los cristianos, es comparable al ΧΟΙΝῆ ΠΑΤΡΙΔΕΩΣ, que en tiempos remotos era el nombre que se le daba al infierno; véase a Platarco, *Moralia*, 113C; véase también «*Pro patria moris*», pp. 475 y ss., e *ibid.*, pp. 472 y ss., en relación con la controversia del siglo xx entre los cardenales Mercier y Billot.

¹²⁷ Sobre el problema en general, véase a Joseph R. Strayer, «Defense of the Realm and Royal Power in France», *Studi in Onore di Gino Luzzatto* (Milán, 1949), pp. 289 y ss.; consúltense también a Helene Wieruszowski, *Vom Imperium zum nationalen Königtum* (Historische Zeitschrift, Beiheft 30, Munich y Berlin, 1933), pp. 168 y ss. y *passim*; véase, finalmente, «*Pro patria moris*», pp. 478 y ss., así como más adelante la nota 129.

¹²⁸ Strayer, «Defense», p. 292, n. 7, cita un caso del año 1265 *ad tuitiorem patriae sensuallie*

da inventiva de los nacionalistas franceses, sino una adaptación del lenguaje jurídico a los fines nacionales. La palabra *patria* se encontraba en el Derecho canónico, y era de hecho muy frecuente en el Derecho romano. Los glosadores se sintieron impulsados a comentarla y utilizarla libremente. Al discutir la noción de *bellum iustum*, la «guerra justa», los canonistas, ya desde fines del siglo xii, habían señalado que la guerra se justificaba en caso de «necesidad inevitable y urgente», para la defensa de la *patria* a la vez que para la defensa de la fe y de la Iglesia, e ilustraban repetidamente tal *necessitas* con referencias a las guerras que los cristianos orientales mantenían contra el infiel en Tierra Santa.¹²⁹ Coincidió en ello con los civilistas, quienes mantenían que en caso de emergencia el emperador tenía derecho a imponer nuevos tributos para la defensa de la *patria*, siguiendo así el modelo del *Digesto* cuando hablaba de la «dulce» o «dulcísima patria».¹³⁰ Los juristas hablaron originariamente de *patria* en términos generales sin especificar lo que significaba el término, y se demostrará seguidamente cómo, de forma gradual, llegaron a expresarse con mayor precisión. No hay, sin embargo, ninguna duda de que en el caso de Francia, en la época de Felipe el Hermoso, la palabra *patria* había llegado a significar el reino entero, y que la monarquía territorial —hasta podemos decir nacional— de Francia era por entonces lo suficientemente fuerte y avanzada como para proclamarse la *communis patria* de todos sus súbditos, y exigir servicios extraordinarios en nombre de la patria.¹³¹

En Inglaterra este tipo de terminología se desarrolló aproximadamente en el mismo período, tanto en la literatura como en el lenguaje jurídico.¹³²

Caractoniensis, que sin duda exigía la institución de una pequeña milicia para la protección del senescal de Carcasonne; sin embargo, tal senescalado junto con el de Beaucaire había pertenecido, desde 1229, directamente al rey de Francia (véase a F. Kern, *Die Aulänge der französischen Ausdehnungspolitik* [Tübingen, 1910], p. 319) de forma que en semejante caso la *patria* local estaba también relacionada directamente con la Corona de Francia. En el año 1302 (el 29 de agosto), el rey Felipe IV mandó un escrito al clero del alguacilazgo de Bourges acerca de subvenciones «ad defensionem natalis patrie pro qua reverenda patrum antiquitas pugnare precepit, eius curam liberorum preferens caritati». Véase «*Pro patria moris*», p. 479, n. 26; consúltense también a Wieruszowski en *Vom Imperium*, p. 173, n. 107. La carta de Felipe IV se inspira en el D. 49, 15, 19, 7 («disciplina castrorum antiquior fuit parentibus Romanis quam caritas liberorum»), pasaje citado de vez en cuando por los juristas; véase, por ejemplo, a Pedro de Ancharano, *Comitia*, CCCIII, n. 4 (Venecia, 1574), fol. 162. Cfr. Post, «Two Notes», p. 287, n. 28 y la p. 290, n. 42.

¹²⁹ Post, «Two Notes», pp. 282 y ss. Sobre la lucha contra el infiel como prototipo de guerra justa, véase también más adelante, n. 155 y ss., la opinión de Enrique de Gante.

¹³⁰ Post, «Two Notes», pp. 282 y ss. Cfr. D. 32, 1, 101, donde las palabras griegas τῆ γὰρ τοῦ τῆ πόλιος ἡμετέρας ἀδελφείας οἰκίας ὀρθοτάτης (en la *Glossa ordinaria*) como *dulcissima*; cfr. Post, p. 286, n. 22, y *passim*.

¹³¹ Véanse más adelante, las notas 165 y ss., en relación con la *communis patria*.
¹³² Hasta la fecha, la documentación inglesa sobre *patria* no ha sido reunida ni estudiada, pero existen muy buenas razones para suponer que la palabra se empleaba en el siglo xii para designar todo el territorio de la monarquía isleña (véanse más adelante, las notas 145 y ss., sobre Godofredo de Monmouth).

Bracton, que manejaba el material jurídico de la primera parte del siglo, utilizó la palabra *patria* de modo rutinario. Distinguíala, por ejemplo, entre servicios debidos al señor feudal y servicios debidos al rey *ad patriae defensionem et hostium depressionem*, una distinción que también reflejaba el frecuente dilema entre las obligaciones feudales y las públicas.¹³³ En otra ocasión, en relación, con *Essoign* —es decir, «excusas» válidas para la incomparecencia a juicio— Bracton declaró que una excusa apropiada era estar de servicio en el ejército del rey *ad defensionem patriae*, pero también reconocía que una excusa alternativa del *servitium regis* normal era el *servitium regis aeterni* fuera de la tierra propia; lo que demuestra una vez más que la defensa de la *Terra sancta* y la defensa de la *patria* estaban equiparadas tanto en el lenguaje jurídico como en los tribunales.¹³⁴

Quizá sea este el momento para recordar que en Francia, la «tierra santa» de la *Terra Sancta* extranjera y la «tierra santa» de la dulce *Francia*, no eran nociones incompatibles ni incomparables, y ambas estaban igualmente llenas de valores emocionales. El reino de Francia, cuyo mismo nombre ya sugería a sus hijos que se trataba del país de la gente libre (*franci*), era considerado como el hogar de un nuevo pueblo elegido.¹³⁵ Plinio, en una ocasión, había alabado a Italia como «una tierra sagrada para los dioses» (*Haec est Italia dis sacra*)¹³⁶. Ahora Francia aparecía como una *Francia Deo sacra*, un *regnum benedictum a Deo*¹³⁷ al que Dios abrazaba con un amor especial, al que Cristo honraba con la prerrogativa de una eminencia especial, en el cual habitaba el Espíritu

¹³³ Bracton, fol. 35b, ed. Woodbine, II, pp. 113 y 114. En relación con la prioridad de la *patria* sobre los señores feudales, véase a Post, «Two Notes», p. 283, n. 13; p. 288, notas 34 y ss.; véase también a Andrés de Isernia, en *Fend. II, 6 (De forma fidelitatis)*, n. 1, fol. 90^v: el vasallo tiene la obligación de ayudar a su señor «etiam contra filium vel patrem [véase más adelante, la nota 161]... non tamen est [obligatus] contra seipsum vel contra patriam... quia plus tenetur patriae quam filius» (existe información adicional en la glosa, v. *patriae*).

¹³⁴ Bracton, fol. 336b, Woodbine, IV, p. 71: «Si autem ex causa necessaria et utili ut rei publice causa, ita quod profectus sit in exercitum cum domino rege ad defensionem patriae per preceptum domini regis, cum ad hoc obligatus sit, excusatur...» Véase también el folio 339, Woodbine, IV, p. 76: «Item de ultra mare excusatur quis per essoium de servitio regis aeterni sicut de Terra Sancta...»

¹³⁵ Sobre *Francia = liberi*, véase, por ejemplo, a Alejandro de Roes en *Memoriale*, c. 17 ed. H. Grundmann y H. Heimpel (Deutsches Mittelalter: Kritische Studententexte der MGH, IV; Weimar, 1949), pp. 38, 13, y *passim*. Véase también el sermón de Guillermo de Saugueville, ed. Helmuth Kämpf, *Pierre Dubois*, pp. 112 y ss.; consúltese además, el sermón anónimo, publicado por Leclercq (más adelante, n. 176), pp. 170 y ss., líneas 103 y ss.; véase, por añadidura, a Schramm, *Frankreich*, I, p. 138, sobre el Pseudo-Turpin, y a Berges, *Friarsteinspiegel*, I, pp. 76 y ss. En cuanto a Francia como el nuevo pueblo elegido, véase una carta del papa Clemente V, primer pontífice de Aviñón: «regnum Francie in peculiarem populum electum a Domino in executione mandatorum celestium specialis honoris et gratie titulis insignitum. *Registrum Clementis V Papae*, núm. 7501. Kämpf cita este mismo pasaje en *Pierre Dubois*, p. 99.

¹³⁶ Pliny, *Naturalis historia*, III, XX, p. 138.

¹³⁷ Inocencio III, en su decretal *Novit*: c. 13 X 2, 1, ed. Friedberg, II, p. 242; cfr. Post, «Blessed Lady Spain», *Speculum*, XXIX (1954), p. 203, n. 28.

La realza política: corpus mysticum

Santo y por cuyo sagrado suelo merecía la pena, y hasta resultaba dulce, llegar al supremo sacrificio. Defender y proteger el suelo de Francia tenía, por tanto, connotaciones semirreligiosas comparables con la defensa y protección del sagrado suelo de la misma Tierra Santa.¹³⁸

Organizar la glorificación religiosa al caballero que sacrificaba su vida al servicio de la Iglesia y por la causa de Dios, se había convertido en usual incluso antes de las cruzadas.¹³⁹ Sin embargo, ya en las cruzadas la posibilidad de ser glorificado se extendió de la caballería a las grandes masas, y el privilegio de convertirse en un soldado mártir se amplió a clases que normalmente nunca hubiesen participado en ningún tipo de lucha. Un cruzado que nunca hubiese participado en ningún tipo de lucha. Un cruzado que guerraba contra los infieles por la fe cristiana y moría por la causa de la Tierra Santa al servicio de Cristo Rey, tenía derecho, conforme a la creencia común, a entrar inmediatamente en el Paraíso celestial, y, como recompensa por su sacrificio, obtenía la corona del martirio en la otra vida.

Aquel que se embarca hacia Tierra Santa,

Aquel que muere en esta campaña,

Será bien recibido en el cielo

Y allí con los santos morará!¹⁴⁰

La cuestión de si la confianza en la recompensa del otro mundo, tal como se reflejaba en la canción de los cruzados, era dogmáticamente correcta o, por el contrario, una errónea interpretación de los decretos papales (que no otorgaban a los cruzados la remisión de los pecados, sino la remisión del tipo de

¹³⁸ Véase, por ejemplo, a Richier en *La vie de Saint-Remy*, ed. W. N. Bodelstern (Londres, 1912), línea 61: «Molt fait dieus aperte monstrance / D'espécial amour a France», o la línea 114: «A bien Dieus [en] France eslargie / La grace dou Saint Esperit». Kämpf, en *Pierre Dubois*, pp. 91, 99 y *passim* recoge alguna información sobre el particular; véase también a Wieruszowski, *Low Imperium*, pp. 147 y ss., n. 26; Schramm, *Frankreich*, I, pp. 228 y ss. Los legistas —florencia, Nogarret, Dulhois— repetían incesantemente el tema de la elección de Francia, y el dominio monárquico Guillermo de Saugueville, insistiendo constantemente sobre la fórmula *Francia = liberi*, alega que «proprie loquendo nullum regnum debet vocari regnum Francie nisi solum regnum Christi et beatorum». El sermón del dominico, así como otros del mismo autor, ha sido transcrito de la Bñ. Nat. MS lat. 16495, fols. 98-100^v. París, y tratado por mi antigua alumna sis [Stratensaxmens-Arbeit] Frankfort, 1935-36, p. VIII; frases similares figuran en el sermón editado por Kämpf, *op. cit.*, p. 113. Quizá interesaría también hacer mención a los epítetos de alabanza a París del *Treatatus de Landibus Parisiis*, de Juan de Jandun. *Parisi et sui historiens aux XIV^e et XV^e siècles*, ed. Le Roux de Lincy L. M. Tisserand (París, 1857), pp. 32-79 (*Insular triumphantis Francie cum más frecuencia que en ningún otro país durante ese período*).

¹⁴⁰ Este es uno de los temas principales del excelente estudio de Erdmann, *Kreuzzugsgedanke*. permanens. » Véase a Dreves, *Avantula Hymnia*, XLVb, p. 78, núm. 96; Erdmann, *Kreuzzugsgedanke*, p. 248.

castigos que la disciplina de la Iglesia imponía) no tenía entonces demasiada importancia, ni tampoco se la daremos aquí. La creencia en la ascensión del cruzado al Paraíso era compartida por todos; era también compartida por Dante: se encontró con su antepasado Cacciaguada, muerto en la Segunda Cruzada, en el cielo de Marte, donde tenían su lugar los mártires y los campeonos de Dios, y le hizo decir: «Vengo del martirio a esta paz» (*Venni del martirio a questa pace*)¹⁴¹.

De forma similar, evidentemente, la muerte de un vasallo por su señor feudal podía embellecerse, especialmente si acaecía en batalla por la fe cristiana. En un concilio celebrado en Limoges, en 1031, en el que se discutía una tregua de Dios, se le dijo al vasallo de un duque: «Por tu señor debes aceptar la muerte... y por tal fidelidad serás un mártir de Dios»¹⁴². Esto es, el vasallo que ofrecía su vida por su señor que defendía una causa santa, se comparaba con un mártir cristiano que ofrecía su vida por su divino Señor y Maestro, por Cristo. En este sentido, el arzobispo Turpin de Reims les dijo a los guerreros francos del *Cantar de Roldán*:

Por nuestro rey debemos morir.

Debemos ayudar a sostener la fe cristiana...

Yo os absolveré y curaré vuestras almas.

Si así morís, seréis mártires santos

Y obtendréis las villas más altas del paraíso.¹⁴³

Como los guerreros de la saga de Carlomagno luchaban contra los sarracenos de España, tenían la consideración de cruzados y disfrutaban de aquellos privilegios por los que, en tiempos del poeta, se distinguían normalmente los cruzados¹⁴⁴. De cualquier modo, la muerte de aquellos cruzados «franceses» que hacían la guerra contra los sarracenos era al mismo tiempo una muerte por su supremo señor, por Carlomagno, *li empereres Carles de France dulce*, un

¹⁴¹ Sobre la «emisión de los pecados», véase a Eitmann, *op. cit.*, pp. 316 y ss., 294, y *passim*. La confusión era general, incluso entre los canonistas; cfr. *Summa Parisiensis*, al c. 14, c. XVI, cuestión 3, ed. Terence P. McLaughlin, Toronto, 1952, p. 184: «... ad resistendum Saracenis Christianos hortatur ecclesia eosque quae profecti defensione moriuntur a peccatis absoluit». Sobre Cacciaguada, véase *Paradisi*, XV, 148.

¹⁴² *PL*, CXLII, 1400B: «Debuteras pro seniore tuo mortem suscipere... et martyr Dei pro tali fide fieres.» Cfr. Bloch, *Rois thaurmatiques*, p. 244, n. 3.

¹⁴³ *La Chanson de Roland*, líneas 1128-1135, ed. J. Bédier (Paris, 1931), p. 96; Leonardo Oltschki, *Der tábale Mittelbinder Franckerichs* (Heidelberg, 1913), pp. 14 y ss.; véase también a Franz Cumont, *Lux perpetua* (Paris, 1949), p. 445.

¹⁴⁴ En relación con el propio Carlomagno, Jocundus, en *Translatio S. Servatii*, MGH, SS, XII, p. 93 (escrito alrededor del año 1088) dice: «Karolus mori pro patria, mori pro ecclesia non timuit. Ideo terram circuit universam et quos Deo repugnare inventi, impugnabat» (estoy en deuda con el profesor M. Cherniavsky por haber atraído mi atención sobre el particular). Véase, en general, a Robert Folz en *Le Souvenir et la Légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval* (Paris, 1950), pp. 137 y ss.

hecho que, a los ojos de un lector francés del siglo xii, daba necesariamente al martirio de los así caídos un cierto sabor nacional.

Puede decirse, aunque con reservas, que el *Cantar de Roldán* significaba para los franceses lo que la *Historia de los Reyes de Inglaterra* de Godofredo de Monmouth significaba para los ingleses. Para Godofredo de Monmouth, *patria* designaba claramente la «monarquía de la isla entera» (*totius insulae monarchia*) que el rey Arturo, después de haberla obtenido por derecho de sucesión¹⁴⁵, tuvo que defender contra el infiel: los sajones, escoceses y pictos. En cierta ocasión, cuando los sajones hicieron una incursión en la *patria* británica, el rey Arturo reunió a su ejército y se dirigió brevemente a sus soldados para alabar su propia fe en contraposición con la infidelidad de los sajones que habían roto la tregua. Sin embargo, la principal arenga fue la que dirigió un obispo, San Dubrick de Caerleon, quien aconsejó a los soldados que fueran valientes defensores de la *pietas et patria*¹⁴⁶ por el bien de sus conciudadanos.

Luchad por vuestra patria y sufrid incluso la muerte por ella si os sobreviniera. La muerte es en sí misma una Victoria y un remedio del alma. Pues quien sufra la muerte por sus hermanos, se ofrece a sí mismo, un alma viviente, a Dios, y sin ambigüedad si que a Cristo aquel que da su vida por sus hermanos [Juan 3, 16]. Por tanto, si alguno de vosotros sucumbe a la muerte en esta guerra, que esa muerte sea la penitencia y la absolución de todos sus pecados...¹⁴⁷

El discurso del obispo de Caerleon, al igual que el del arzobispo Turpin de Reims en el *Cantar de Roldán*, seguía, probablemente, el modelo de los sermones de los predicadores de las cruzadas, salvo en que las recompensas espirituales —la absolución y salvación del alma— tal como se prometían a las víctimas de las «guerras santas» se conferían aquí a los mártires que morían por su patria. Es cierto que los guerreros galeses del rey Arturo también mo-

¹⁴⁵ Godofredo de Monmouth, *Historia Regum Britanniae*, IX, c. 1, ed. Jacob Hammer (Medieval Academy of America Publications, núm. 57 [Cambridge, 1951]), 152, 7: «Dubricius ergo, calamiacem patriae dolens, associatis sibi episcopis, Arthurum regni diademate insignivit.» *Ibid.*, línea 17: «... cum [Arthurus] totius insulae monarchiam deberet hereditario iure obtinere.»

¹⁴⁶ *Hist. Reg. Brit.*, IX, c. 2, Hammer, pp. 154 y 80: «[Saxones] patriam usque ad Sabrinum mare depopulant. Sobre la abocación de Arturo, véase *ibid.*, líneas 88 y ss.; véanse también las líneas 95 y ss., en relación con *pietas et patria*. Son estas dos nociones inseparables en el pensamiento romano antiguo que Santo Tomás (*Summa theol.*, II-II, cuestión 101, art. 1 y 3), una vez más, relaciona habitualmente entre sí.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 154, pp. 97-104: «Pugnare pro patria (véase más adelante la nota 159), et morte, si supervenerit, ultro pro eadem patimini. Ipse enim victoria est et animae remedium. Quicumque enim pro contrariis suis mortem interit, vivam hostiam se prestat Deo. Christumque insequi non ambigatur, qui pro fratribus suis animam suam dignatus est ponere. Si aliquis igitur vestrum in hoc bello mortem subierit, sit mors illa sibi omnium delictorum suorum paenitentia et absolutio...» Le estoy muy agradecido al profesor Jacob Hammer (recientemente fallecido) por haber dirigido mi atención a este interesante pasaje.

rían por la fe cristiana, puesto que guerrreaban contra los sajones paganos, y que también morían por su señor y rey. Sin embargo, la muerte *pro fide*—por la fe y la felicidad—se hallaba eclipsada, o incluida en ella, por la idea de que morían *pro patria*, esto es, *pro totius insulae monarchia*. Además, su muerte se interpretaba como un sacrificio *pro fratribus*, y el autor lo comparaba con el sacrificio de Cristo por sus hermanos¹⁴⁸. Por todo ello, la muerte *pro patria* se presentaba más como una obra de *caritas* que de *fides*, lo cual no supone que esta última estuviese excluida.

La tecla del «amor fraterno» ya se había tocado en alguna ocasión anterior, en relación con las cruzadas. El papa Urbano II, por ejemplo, en una carta dirigida a los españoles que defendían Tarragona contra los sarracenos, había declarado que

ninguno de los que muieran en esta campaña por el amor de Dios y sus hermanos dude que encontrará la remisión de sus pecados y la vida eterna según la misericordia de Dios¹⁴⁹.

Y poco más tarde, Ivo de Charles reunió en sus obras fundamentales, el *Decretum* y la *Panormia*, pasajes pertinentes de los Santos Padres y cartas papales en las que se prometía recompensa celestial a aquellos que morían «por la verdad de la fe, la salvación de la patria, y la defensa de los cristianos», pasajes que pronto pasaron al *Decretum* de Graciano y que ejercieron una influencia permanente¹⁵⁰.

Sin embargo, sería sólo en el siglo XIII cuando la virtud cristiana de la *caritas* llegaría a ser inequívocamente política, sería utilizada con más persistencia que hasta entonces y activada en aras de santificar y justificar, ética y moralmente, la muerte de la «patria» política.

Amor patriae in radice charitatis fundatur: el amor por la patria tiene sus raíces en la caridad que antepone no las cosas privadas a la públicas, sino las públicas a las privadas... Con razón la virtud de la caridad precede a todas las demás virtudes porque el mérito de cualquier virtud depende del de la caridad. Por tanto, el amor patriae merece un rango de honor superior a las demás virtudes.

¹⁴⁸ El pasaje bíblico [Juan 3: 16 era mencionado repetidamente con el fin de establecer una comparación entre la víctima *pro patria* (*fratribus*) y Cristo; véase, por ejemplo, más adelante la nota 157.

¹⁴⁹ Paul Kehr, *Papsturkunden in Spanien. I. Katalanen* (Abh. Göttinga, N. F., XVIII: 2, Berlin, 1926), pp. 287 y ss., núm. 203: «In qua videlicet expeditione si quis pro Dei effratum suorum dilectione occuberit, peccatorum profecto suorum indulgentiam et eterne vite consortium in venturum se ex clementissima Dei nostri miseratione non dubitet.» Cfr. Erdmann, *Kreuzzugsgedenken*, p. 294.

¹⁵⁰ Cfr. «*Pro patria mori*», pp. 481 y ss., notas 34-36; Erdmann, *op. cit.*, p. 248; Post, «Two Notes», p. 282, sobre los pasajes del *Decretum* de Graciano.

Desde entonces se estableció oficialmente un criterio teológico de *amor patriae*, pues estas palabras pasaban por ser la opinión de Santo Tomás, aunque de hecho fueran escritas por Tolomeo de Lucca, el continuador del *De regimine principum* de Santo Tomás¹⁵¹. En su disertación sobre la patria, Tolomeo de Lucca siguió en general las reflexiones de San Agustín acerca de la superioridad de la patria del cielo sobre la de la tierra; pero también citó a Cicerón diciendo que los padres y los hijos, parientes y familiares pueden sernos queridos, pero que «la patria abrazaba *caritate* a todas esas relaciones». Exclama con Cicerón «¿Qué buen ciudadano dudaría en acoger a la muerte si fuese beneficioso para la patria?»¹⁵². Estos eran los argumentos y las citas que reproducían habitualmente los juristas¹⁵³, y el mismo Tolomeo estaba versado en el manejo del Derecho canónico.

Todo el problema de la patria, estimulado no sólo por los dos Derechos, sino también por el estudio intenso y la interpretación práctica y política de Aristóteles, fue discutido más vivamente en la época que siguió a la de Santo Tomás de lo que había sido en toda la Edad Media. El mismo Santo Tomás trató el problema con bastante frecuencia. También él exigía que el ciudadano virtuoso se expusiese al peligro de la muerte para la conservación del bien común, y mantenía que la virtud de la *pietas*, a menudo difícil de distinguir de la *caritas*, era el poder que animaba la devoción y reverencia debidas tanto a los padres como a la patria¹⁵⁴. Más adentrado el siglo, Enrique de Gante, el *Doctor solennis* que enseñaba en París, trató problemas relacionados con éste¹⁵⁵. Partiendo de la retirada cristiana de Acre y la consiguiente caída de esta ciudad en 1291, discutía la cuestión de bajo qué circunstancias debía un soldado sacrificar su vida, o bien retirarse y escapar. Enrique de Gante re-

¹⁵¹ Santo Tomás de Aquino, *De regimine principum*, III, c. 4, ed. Joseph Mahis (Roma y Turín, 1948), p. 41. Tolomeo cita los ejemplos romanos, haciendo las mismas referencias a San Agustín (*De civ. Dei*, V, c. 12-19). Véase también su *Determinatio compendiosa*, c. 21, ed. Mário Kramer, 1909 (*MGH, Fontes iuris Germanici antiqui*), pp. 42 y ss. Véase a Theodore Silverstein, «On the Genesis of *De Monarchia*, II, V», *Speculum*, XIII (1938), pp. 326 y ss. Consúltese también, en general, a Hélène Pétre en *Caritas* (Lovaina, 1948), pp. 35 y ss.

¹⁵² Cicerón, *De off.*, I, 57, pasaje citado con bastante frecuencia.

¹⁵³ Post, «Two Notes», p. 287, n. 28, y *passim*.

¹⁵⁴ Post, «Two Notes», I, cuestión 60, art. 5 resp.: «Est enim virtus civis ut se exponat mortis periculo pro totius republicae conservacione.» Véase lo dicho anteriormente en la nota 147, en relación con otro pasaje sobre patria, y también acerca del buen comentario sobre la noción de patria según Santo Tomás, en *Die Deutsche Thomas-Augustin* (Heidelberg, 1943), XX, pp. 243 y ss. Cabe observar, no obstante, que al hablar sobre patria, Santo Tomás quiere decir el «Cielo» o el «Paraiso»; véase, por ejemplo, *Summa theol.*, II-II, cuestión 83, art. 11; III, cuestión 8, art. 3, etc.

¹⁵⁵ Enrique de Gante, *Quodlibeta*, XV, cuestión 16 (París, 1518 *Quodlibeta Magistri Henrici Gualtheri a Gandavo*), fols. 594 y ss. (el Dr. Schäfer Williams amablemente me entregó fotocopias del escrito). El argumento, inspirado originalmente por Cicerón, en *De off.*, I, p. 83, es el siguiente: «Quod miles praeviolans in exercitum hostium non facit opus magnanimitatis.» Véase a Pablo de Lagarde, «La philosophie sociale d'Henri de Gand et de Godofroid de Fontaines» (mencionado anteriormente en la nota 52), pp. 80 y ss., cuyo artículo atrajo mi atención a este *Quodlibet*.

chazaba cualquier sacrificio que se hiciese por razones egoístas (vanagloria, imprudencia, injusticia y otras) y aclaraba que la escapada y la autosalvación podían ser a menudo más valiosas y recomendables, excepto en el caso de un sacerdote, a quien no le estaba permitido escapar si su presencia fuese necesaria para la salvación de las almas o el cuidado de los enfermos.¹⁵⁴

Por otro lado, sin embargo, Enrique de Gante alababa la magnanimidad del sacrificio de un soldado si estaba dictado por el amor. Citaba el Cantar de los Cantares (8, 6) —«Porque fuerte es como la muerte el amor»— para demostrar que el sacrificio de un soldado por sus amigos era una obra de fe y caridad. Defendía la *bellum iustum*, la guerra justa por la protección de la *patria* y los *spirituales*. Para dar énfasis a sus argumentos, Enrique de Gante citaba máximas de autores de la Antigüedad. Citaba a Vegecio; también a Cicerón, al efecto de que nadie debía amarse a sí mismo y amar su propia vida más que a la *respublica*; mantenía con Platón (tal como lo transmitió Cicerón en su *De officiis*) que el hombre no ha nacido únicamente para sí mismo; y aceptaba la religión de Cicerón: *Patria mihi vita mea carior est*, «La patria me es más querida que la vida». A pesar de todos estos datos que recogió de la Antigüedad, Enrique de Gante se centraba en los tradicionales argumentos cristianos. La muerte en defensa de la patria también se le aparecía como una obra de *caritas*, y fue él quien dijo, por así decirlo, la bendición final a la máxima *pro patria mori* al comparar —como Godofredo de Momouth— el sacrificio de un ciudadano por sus hermanos y su comunidad, con el sacrificio supremo que ofreció Cristo por la salvación del hombre y la humanidad.¹⁵⁷

¹⁵⁴ En el folio 596, Enrique de Gante trata el tema de aquellos que presentan batalla mientras los demás huyen: «Hoc licitum est eis, et tunc alii tenentur cum eis contra hostes stare et esse parati aut cum aliis hostes devincere aut simul mori cum illis; aut si sint aliqui inter illos qui tenentur eis ministrare spiritualis, fugere non possunt.» También los pasajes precedentes (fol. 595.) tratan el tema de *fuga praelatorum*. Enrique de Gante encuentra difícil el decidir «si licitum sit fugere bellum, quod contra patriam aut patrias leges attentatum est ab hostibus legis et fidei christianae. Et illud, quod contra patriam aut patrias leges attentatum est ab hostibus legis et fidei christianae. Et consensio in hac materia idem de fuga praelatorum maiorum et minorum, et principum superiorum et inferiorum... quia sicut praelati tenentur ministrare populo in spiritualibus ad fomentum et conservationem vitae eorum spiritualis, sic principes ministrare tenentur idem in temporalibus ad fomentum et conservationem vitae eorum temporalis». En su actitud hacia los deberes del clero, Enrique de Gante está totalmente de acuerdo con la enseñanza del escolasticismo; cfr. Santo Tomás, *Summa theol.*, II, II, cuestión 185, art. 4 y 5; véase también el comentario de Post en «Public Law», p. 48. En general, también está de acuerdo con la enseñanza del Derecho canónico; cfr. Stephan Kuttner, *Kanonistische Schullehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX* (Studi e Testi, p. 64; Ciudad del Vaticano, 1935), pp. 254 y ss.; consúltese, asimismo, a A. M. Stickler en *Sacerdotium et Regnum nei decretis e primi decretalisti*, *Salaianum*, XV (1953), p. 591, al c. 19, c. XXIII, cuest. 8 (lucha de prelados en posesión de *regalia*).

¹⁵⁷ En su folio 596, Enrique de Gante cita, en relación con aquellos que podían huir pero deciden luchar hasta el final (*aut pariter moriantur aut pariter moriantur*), el pasaje I Juan 3, 16 (véase lo dicho anteriormente en la nota 148): «Hinc maxime probatur illa chartas quam Johannes apostolus commendat dicens: "Sicut pro nobis Christus animam suam posuit, sic et nos debemus animas nostras pro fratribus ponere".» Sobre los pasajes de Cicerón y de otros, consúltese los folios 595 y 596. Pedro de Ancharano, canonista del siglo XIV, en su *Consilia*, CCLXXXI, n. 9 (Venecia,

Así, ocurrió que en el siglo XIII la corona del martirio comenzó a descender sobre las víctimas de guerra del Estado secular.

En los argumentos de Enrique de Gante se nota perfectamente el matiz humanista. Este es incluso más fuerte en Dante, para quien aquellos que daban sus vidas por la salvación de la patria, como los Decii romanos, se presentaban como «las víctimas más sagradas», por aportar «ese inenarrable sacrificio» (*illud inenarrabile sacrificium*)¹⁵⁸ del que se alababa a Catón como ofrenda ejemplar. *Pugna pro patria*, «lucha por la patria», fue por lo visto el lema de Catón, pues así se encontraba en los *Distichos* que se le atribuyeron falsamente.¹⁵⁹ Tanto literatos como juristas gustaban de referirse a esta máxima, aplicarla y comentarla, y así convertir en ética la idea de patria siguiendo el modelo del pagano suicida.

Desde luego el Derecho romano abunda en ética patriótica. Los juristas no podían evitar encontrarse con aquel pasaje de las *Institutiones* donde se establece que aquellos que «cayesen en batalla por la *respublica* se entiende que viven para siempre *per gloriam*», y no podían resistir glosar este pasaje en el cual la fama o gloria eterna sustituye tan evidentemente a la beatitud eterna o se empareja con ella. Tampoco podían evitar encontrarse con aquella ley del *Digesto*, formulada por un jurisconsulto romano de la época de Adriano, que decía que por la patria un hijo podía matar a su padre, y un padre a su hijo.¹⁶⁰ Los juristas medievales, al interpretar esta ley, comentaron que una acción que normalmente estaba considerada como parricidio, era un hecho digno de alabanza cuando se cometa en nombre de la patria, siempre y cuando se realizase en defensa propia.¹⁶¹ Pero no se regodeaban en la idea de la masacre patriótica como hacían ocasionalmente los humanistas: por ejemplo, Coluccio Salutati, quien exclamó:

Ignoras cuán dulce es el amor patriae: si fuese útil para la protección de la patria o su agrandamiento [*utile*], hundir un hacha en la cabeza del propio padre, aniquilar a los

1374), fol. 148, cita también el pasaje de I Juan 3, 16, y establece paralelos entre la *militia armata* (los caballeros) y la *militia caelestis* (el clero). Dice este jurista que es apropiado para un sacerdote «et mortem etiam non fugere tanquam miles Christi, qui animam suam posuit pro ovibus suis nam et miles armatae militiae obligatur iuramento mortem non vitare pro Republica, ut l. ff. ex qua. ca. ma. [C. 2, 53 (54), 52] La alegación es incorrecta, quanto magis ad hoc adstringitur miles coelestis militiae pro Ecclesiae unitate».

¹⁵⁸ *De monarchia*, II, pp. 5, 15. Véase también el importante estudio de Silverstein (mencionado anteriormente en la nota 151) que trata sobre tal capítulo.

¹⁵⁹ Véase a W. J. Chase, *The Distichs of Caton* (Madison, 1922), p. 12, y, naturalmente, sobre el problema en general, la nota de Post acerca de *Pugna pro patria* («Two Notes», pp. 281 y ss.).

¹⁶⁰ *Int.*, 25, proli.; D. 11, 7, 35; cfr. Post, *op. cit.*, p. 287.

¹⁶¹ Véase, sobre la glosa de Accursio en conexión con tal ley, a Post, p. 187, n. 25, y la página 283, n. 10 sobre los canonistas. Consúltese también, más adelante, las notas 163 y 178 en relación con Lucas y Nogarai. El argumento, por supuesto, se repitió muchas veces. Véase, por ejemplo, a Durante, *Spezialium iuris*, IV, parte iii, § 2, n. 32 (Venecia, 1602), III, p. 321: «Nam pro defensione patriae licitum est patrem interficere.»

propios hermanos, o arrancar el hijo prematuro del vientre de la propia esposa con la espada, no parecería ni molesto, ni difícil, ni un crimen!¹⁶²

Esta clase de sed de sangre del erudito y ardiente patriotismo de escritor no era en general del gusto de los juristas de pensamiento más sobrio, quienes hubieran contradicho a Salutati en casi todo.¹⁶³ De cualquier forma, los horrores cometidos en nombre de Dios o de la patria son tan viejos como nuevos. Baldo podía mantener que un soldado que mataba a un enemigo por la patria no realizaba ni más ni menos que un *opus divinum*, ofreciendo un sacrificio al Creador. Y esto se hacía en nombre de la caritas; es evidente que ya no se trataba de la virtud evangélica de la Caridad como una expresión del amor fraternal activo, sino de su contrapunto secularizado: una *publica caritas*, como la llamó Baldo, para la protección de la *naturalis patria*.¹⁶⁴

La secularización tuvo también otras facetas. Es cierto que los cruzados que luchaban por la Tierra Santa y los guerreros que luchaban *pro patria* estaban al mismo nivel; pero los valores de la Tierra Santa eran transferibles a los reinos seculares sólo hasta cierto punto. Otros valores fueron aportados por Roma; pues lo que servía para Roma, la capital del mundo, también servía para las incipientes monarquías nacionales: la ideología imperial romana se transfirió, y se hizo aplicable, a los reinos de Francia y de Sicilia, de Inglaterra y de España.

El *Digesto* distinguía entre dos patrias: la ciudad concreta en la que vivía un hombre —*patria sua* o *propria*— y la Ciudad de Roma, la *communis patria*. Es decir, cada individuo tenía su patria local propia, pero todos los súbditos del imperio reconocían a Roma como su «patria común».¹⁶⁵ La noción de

¹⁶² Salutati, *Ep.*, I, p. 10, ed. F. Novati, *Epistolario di Coluccio Salutati* (Roma, 1891), I, 28, 22 y ss.: «ignoras quam sit dulcis amor patriae: si pro illa tutanda augendave expeditet, non videretur molestum nec grave vel facinus paterno capiti securum iniicere, fratres obherere, per uxoris utrum ferro abortum educeres». Cfr. A. von Martin, *Coluccio Salutati und das humanistische Lebensideal* (Leipzig y Berlin, 1916), p. 126. Este último alega que Salutati recitificó tales ideas paganas (?) al final de su vida.

¹⁶³ Todos los juristas están de acuerdo en que la guerra no puede hacerse *pro patria augusta*; cfr. Kuttner, *Schuldehn*, p. 255; véase también lo dicho anteriormente en la p. 234 sobre Enrique de Gant; consúltese también a Post, p. 282, n. 9; Lucas de Penna, al C. 10, 31, 32, 35, n. 2 (Lyon, 1582), p. 162, hace un comentario acerca de la esposa de un guerrero: «Et pro patria filius in partem, et pater in partem, ac vir in uxorem insurgere debent». Sus alegaciones se basan en el D. 11, 7, 35 y en una decretal de Celestino III (c. 1 X 3, 33, ed. Friedberg, II, p. 587), que son fuere absolutamente serias y no tienen nada que ver con la teoría de Salutati.

¹⁶⁴ Baldo, *Consilia*, III p. 264, n. 1, fol. 74: «Qui fervore publicae caritatis [sic] pro tutela naturalis patriae accensus cruentissimum eiusdem patriae hostem occidit, non dicitur fratricida, sed pugnam pro patria nuncupatur opus divinum faciens plenum laudis, si quidem convenit hostiles bellus mactare, et fit sacrificium creatori...» André de Isernia, en *Fand.*, II, p. 24, n. 7 («Quae sit prima causa»), fol. 126^v, trata en gran detalle el tema de *publica caritas* (el discurso es demasiado largo para incluirlo aquí) y lo adorna con citas estoicas, especialmente de Seneca.

¹⁶⁵ D. 48, 22, 7, 15; cfr. Post, *op. cit.*, p. 286, n. 22. Véase también el D. 50, 1, 33 y a Post, p. 291, n. 45, sobre Roma en calidad de *communis nostra patria* (consúltese lo dicho anteriormente en

Roma como la *communis patria* cambió de significado rápidamente. El canónica de principios del siglo xiii tal vez considerase la Roma de los Apóstoles como la *communis patria*, o que la Iglesia era la verdadera personificación del *imperium Romanum*, o ninguna de las dos cosas, como cuando critica las palabras del *Digesto*: «Hoy ya no es así, porque todos no se hallan bajo el emperador, sino bajo la Iglesia».¹⁶⁶ Los legistas utilizaban el símbolo de Roma como la *communis patria* a otros efectos: lo transplantaban a las monarquías individuales. El hecho de que la capital, por ejemplo París, pudiera equipararse a la *communis patria*, ya que París —la Roma de Francia, por así decirlo, de la *communis patria*, ya que Aviñón se convirtió en la Roma de la Iglesia— era «la ciudad más excelente y comunal del reino de Francia», constituía sólo uno de los aspectos de aquella evolución.¹⁶⁷ Mucho más significativo era el impulso que el concepto de ciudad como *patria* aportaba al concepto de reino o monarquía como *patria*. El mismo reino de Francia, la monarquía territorial representada por el rey y la Corona, tomaba el lugar de Roma cuando se le comparaba con la *patria* local de un hombre: ahora Francia se había convertido en la *communis patria* de todos los franceses. «De la misma manera que Roma es la *communis patria*, así la Corona del reino es la *communis patria*», escribía un jurista francés alrededor de 1270, resumiendo las opiniones de los *doctores legum*. La idea de la soberanía de Roma pasó a las monarquías nacionales, y con ella, la idea de la lealtad debida a Roma y al imperio universal.¹⁶⁸ En otras palabras, la lealtad a la nueva *patria* territorial restringida, la patria común de todos los súbditos de la Corona, vino a sustituir los vínculos supranacionales de un Imperio universal ficticio. De acuerdo con el Derecho, se admitía que una guerra justa sólo podía ser declarada y dirigida por el Príncipe, aunque se añadía «a menos que la patria no tenga un superior»¹⁶⁹, y partiendo de la premisa o del hecho de que «hoy el imperio está desmembrado», se concluía que cada Príncipe *est in patria sua imperator*.¹⁷⁰ Es evidente que la equiparación de

la nota 126, sobre la expresión afin de Plutarco). En cuanto a los orígenes de ese concepto (Cicerón, *De lege agraria*, pp. 2, 86), véase a Tierney, en *Constitutional Theory*, p. 140, n. 1.

¹⁶⁶ Véase al decretista que compuso el *Apparatus* «Ecce vicit leo» (1202-1210), citado por Post, p. 301, n. 22: «Dicit tamen non fit, quia non sunt omnes sub imperatore, sed ecclesia...»

¹⁶⁷ Consúltese a Post, p. 291, notas 45, 46, y la p. 293, n. 54, donde cita a Pedro de Belleperche. Lo mismo era cierto respecto de Aviñón. Véase a Baldo, en D. 5, 1, 2, 3, n. 1, fol. 258^v (Roma está donde el papa o el emperador residen; más arriba n. 35): «... tamen ibi [Roma] non possunt conveniri legati... et hoc est notandum pro clericis, quia vadunt Avinionem, an possint ibi conveniri, quia non habent alium iudicem quam Papam...»

¹⁶⁸ Post, p. 290, donde cita a Jacobo de Révigny (n. 44): «... quia Roma est communis patria, sic corona regni est communis patria, quia caput». Véase lo dicho anteriormente en la n. 35.

¹⁶⁹ Véase a Heydte en *Geburtsstunden der souveränen Staaten*, p. 73, donde cita a «Ulrich von Strassburg, *Summa theologica*, VI, p. 3, Cod. Var. Lat.»

¹⁷⁰ Consúltese a Felipe de Leyden en *De cura reipublicae*, Tabula tract., rubr. VII, p. 105, ed. Fruin y Molhuysen, p. 421: «Quomodo intelligitur "scissum est imperium hodie" et "quilibet est in patria sua imperator"?» El resumen está basado en *Carus IX*, 28 (p. 54), donde, sin embargo, la palabra *patria* no se repite.

Roma como *communis patria* con el reino nacional también como *communis patria* se ajusta perfectamente a la tendencia general de aquella época; a las nuevas teorías que sostenían que los reyes no reconocían un poder superior, y que los reyes eran emperadores en su propio reino¹⁷¹. También pertenece a este grupo de ideas el código de ética patriótica que empezó a construirse entonces y que ha continuado siendo tradicional hasta el presente: «Justicia es defender a la patria y a los hermanos»¹⁷², pues la causa de la patria siempre sería una causa justa; «la virtud exige vivir por la patria y procrear hijos para la patria»¹⁷³; o «debemos amar al Príncipe y a la república más que a nuestro padre»¹⁷⁴, y máximas similares.

Sería erróneo prestarle demasiada atención, en esta sinfonía de teología, filosofía escolástica y Derecho, a la voz del humanismo, o subestimar la influencia de la literatura clásica en el desarrollo de las ideologías patrióticas occidentales. Nada sería más fácil que extraer muchos pasajes significativos de los escritos de Petrarca, Boccaccio, Salutati, Bruno y demás, para mostrar de qué manera las nociones cristianas secularizadas de *martyr* y *carrías* se apoyaron desde entonces en las nociones clásicas de *heros* y *amor (patriae)*. Pero sería superfluo desplegar aquí más material sólo para probar lo que es evidente por sí mismo: que el humanismo ejerció una serie de influencias fácilmente reconocibles en el culto de la patria y en la autoglorificación nacional, y que la conversión final del guerrero que moría por la patria en héroe, fue un logro de los humanistas. No hay duda de que el *amor patriae* romano —tan apasionadamente resucitado, cultivado y glorificado por los humanistas— ha modelado la mentalidad secular moderna¹⁷⁵.

En cualquier caso, la influencia humanista cobró vigencia sólo después, y nunca antes, de que la idea de patria hubiese tomado forma y hubiese sido provista de un contenido ético por la teología y la jurisprudencia. El original aspecto casi-religioso de la muerte *propatriam* como «martirio» se derivaba claramente de las enseñanzas de la Iglesia, de la adaptación de fórmulas eclesiásticas a los cuerpos políticos seculares. Esta fuente fue persistentemente evocada, en Francia especialmente, donde los dirigentes políticos comenzaron a desplegar sistemáticamente las fuerzas del sentimiento religioso, y a su-

¹⁷¹ Esto, naturalmente, no se le escapó a Post (pp. 292 y ss.), cuya segunda nota (pp. 296 y ss.) trata concretamente de la teoría del «Rex imperator».

¹⁷² Lucas de Penna, al C. 10, 70, 4, n. 7, p. 345: «idem iustitia est patriam et socios defendere».

¹⁷³ Lucas de Penna, al C. 10, 31 [32], 35, n. 2, p. 162: «Pertinet autem ad virtutis officium, et vivere patriam et propter patriam filios procreare».

¹⁷⁴ Andrés de Isernia en *Fuad*, II, 24 («Quae sit prima causa»), n. 21, fol. 131: «Ante omnia, principem et rempublicam plus quam patrem diligere debemus».

¹⁷⁵ Véase a Jacobs, «Vaterlandgedanken» (mencionado anteriormente en la n. 124) sobre Petrarca, consúltese a N. W. Eppelsteimer, *Petrarca* (Bonn, 1926), pp. 137 y ss., 203 y ss.; sobre Salutati, véase lo dicho anteriormente en la n. 162.

bordinarlas abiertamente a los fines políticos del nuevo *corpus mysticum*, la monarquía nacional territorial. Reviste gran interés notar la escasa importancia y la práctica ausencia (si exceptuamos el Derecho romano y Aristóteles) de toda influencia humanista en la primera gran explosión de patriotismo, que tuvo lugar a raíz de las «cruzadas» emprendidas por el rey Felipe IV contra el papa Bonifacio VIII y los Caballeros Templarios.

Esta lucha nuestra, por primera vez, el funcionamiento del nuevo patriotismo. Todos los argumentos —más o menos *ad hoc*— que los teólogos y juristas habían elaborado previamente para justificar, desde una perspectiva religiosa y legal, la devoción y la muerte por cualquier patria, fueron esta vez reunidos, resumidos y enmarcados en un sistema coherente y en una sólida ideología al servicio de una patria claramente definida: la monarquía nacional de Francia. No es intención de este trabajo repetir detalles ya conocidos de un proceso también conocido. Sin embargo, un interesante documento descubierto hace apenas unos años, puede demostrar cómo confluyeron corrientes provenientes de muchas fuentes diferentes y, al mismo tiempo, ilustrar una serie de factores nuevos pertinentes al presente trabajo.

PROPAGANDA PATRIÓTICA

En 1302, después de haber sido lanzada la bula *Unam Sanctam* contra los gobiernos seculares en general, y contra Francia en particular, después de haber convocado Felipe IV el primer Parlamento de los tres estados de Francia para fortalecer su posición contra el papa mediante una manifestación pública de todo el reino, y después de haber sufrido el rey, en su desastrosa campaña contra los artesanos y los campesinos de Flandes, la terrible derrota de Courtrai (11 de julio de 1302), un clérigo francés desconocido pronunció un sermón con ocasión de la partida del ejército real a la guerra. Tal vez se tratara de un sermón planeado para intensificar la propaganda política que el rey estaba lanzando. Felipe IV ordenó que se elevasen oraciones en todo el país, hizo, en un estilo de alguna manera moderno, una llamada general al *amor patriae* de todos sus súbditos; reunió nuevos fondos para la continuación de la guerra, y pidió aportaciones a todo el mundo, incluido el clero, «para la defensa de la patria»¹⁷⁶. Que el término *patria* en ese momento no significaba ya el pueblo, la ciudad o la provincia natales, sino el reino entero

¹⁷⁶ Dom Jean Leclercq, «Un sermon prononcé pendant la guerre de Flandre sous Philippe le Bel», *Revue des études médiévales*, I (1945), pp. 165-172. El sermón, según observa Leclercq, p. 165, n. 2 y p. 176, n. 8, está estrechamente relacionado con los sermones de Guillermo de Saqueville (véase a Kämpf y a Miss Coester, núms. 135 y 138). El sermón debiera, no obstante, ser comparado también con las ideas de la propaganda oficial y de los discursos de Nogaret y otros legistas. Sobre la acción propagandística francesa, véase a Leclercq, p. 166, n. 6; véase también lo dicho anteriormente en la n. 128.

christianissimi franceses eran los protectores hereditarios especiales de la Iglesia era una pretensión antigua que, por razones obvias, tenía que ser reiterada en una campaña que pretendía proteger a la Iglesia y a la fe verdadera del propio papa. El milagro real de la curación de la escrófula, el «mal del rey», era un tema popular entre los predicadores y creadores que se utilizaba para probar la superioridad general del rey sobre otros reyes y su soberanía espiritual dentro del reino.¹⁸⁴ Sólo la afirmación de que los *sancti reges francorum* también «concebían reyes santos» parece llevar más lejos de lo acostumbrado algunas de las ideas esenciales de aquella época; puede que estuviese inspirada en Virgilio, quien llamó al joven troyano Ascanio, hijo de Eneas, un «hijo de dioses y futuro señor de dioses», verso que había sido válido en la Antigüedad y que ahora se aplicaba, muy convenientemente, a los dinastías franceses que, de acuerdo con las sagas populares, podían alegar un origen troyano y hacer remontar su ascendencia hasta el rey Príamo.¹⁸⁵

De la santidad de la dinastía, el predicador podía deducir con facilidad y *a fortiori* que la causa de los «reyes santos» no podía ser sino la causa de la Justicia misma. Naturalmente, los flamencos luchaban por una causa injusta, puesto que los franceses luchaban por la causa justa: *cum autem nos bellum pro iustitia, illi pro iniustitia*. Los malvados flamencos, sin embargo, merecían casi la enhorabuena, porque por medio de una guerra contra un rey que era un santo, tenían una buena oportunidad de ser, por así decirlo, «liberados» de su

¹⁸⁴ no faltan en el entorno de Hohenstaufen; cfr. *Eng. Bad.*, p. 209, por otra parte, Nicolás de Bari, en su encomio a Federico II, ed. Kloos, *DA*, XI (1954), pp. 169 y ss., emplea casi siempre metáforas santas (*Abteu est virga de radice lesse, id est de avo flos*) y apóstrofes («Ave, domine imperator, gracia Dei plene, dominus tecum»). Y a la inversa, la expresión *divina et regia domus Frantiae*, también aparece, al menos en Italia; véase, por ejemplo, a Luigi Colini-Baldeschi, «Rolandino Passagerii e Niccolò III», *Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna*, VIII (1924), pp. 181 y ss. en relación con el año 1277 d.C.

¹⁸⁵ Leclercq, «Sermon», pp. 169, 14: «Quarto sanctitatem declarant, cum hi soli reges vivi miracula operentur et ab illa infirmitate curent.» Sobre el milagro de curar y la propaganda política francesa bajo el reinado de Felipe IV, véase a Bloch, *Rois thannaturges*, p. 110, n. 1; consúltese al mismo autor, p. 116, n. 3, de la misma obra, en relación con Nogaret y Plaisiano y la pp. 129 y ss., n. 1 sobre el médico real, Enrique de Mondeville (donde se compara a Cristo Sanador con el rey de Francia); véase asimismo la pp. 129 y ss., n. 1 en relación con la *Quaestio in utranque partem* (que también continen una comparación con Cristo, Plaisiano ha sido mencionado aparece en el *Memorandum* de Plaisiano) y además la página 130, sobre los historiadores y la 131 sobre Guillermo de Saugueville. Consúltese, finalmente, a Kämpf, *Pierre Dubois*, pp. 34, 38 y 98.

¹⁸⁶ Leclercq, «Sermon», pp. 169, 21: «... sanctitatem generant, cum generant sanctos reges.» Véase también a Virgilio, *Aeneis*, IX, p. 642: «dis genitri et geniture deos». Y a Séneca, *consolato ad Marcum*, XV, 1: «accesares qui dis geniti deosque genituri dicuntur»; y la inscripción *CIL*, III, 710 (Diocleciano y Maximiano): «dis geniti et deorum creatores». consúltese a Alföldi en «Insignium», p. 82, n. 2, para otras referencias. El propio predicador ya se había referido antes a que la descendencia de los reyes franceses provenía de Príamo (véase lo dicho anteriormente, n. 183); alegación que parece hacer la versión de Virgilio más verosímil; sobre la leyenda franco-troyana, véase a Leclercq, «Sermon», p. 167, n. 12 y también la pp. 170, 91-102.

La riqueza polifacética: corpus mysticum

injusticia. Era mejor ser conquistado por el santo rey de Francia que por alguna malvada filosofía de la vida o por el propio Mal; una idea que, reflejando las doctrinas de la filosofía escolástica, situaba convenientemente a los flamencos en la posición de «infiel» políticos y morales, y hacía de la guerra una cruzada en pro de la justicia.¹⁸⁶

Además, el predicador afirmó que la paz del rey —el corolario necesario de la Justicia del Rey— no sólo era la paz del reino de Francia, sino también de la Iglesia y la Ciencia, la Virtud y la Justicia, y que la paz del reino permitiría la concentración de fuerzas por el bien de Tierra Santa. Poner énfasis en la misión cultural y educativa de Francia se había convertido en una moda, que resultaba a la vez agresiva e importante desde el punto de vista político, en una época en la que le estaba reconocido en general a Francia, incluso por extranjeros, el haber casi monopolizado el *studium*, de la misma manera que Italia tenía el *sacerdotium* y Alemania el *imperium*.¹⁸⁷ Además, convertir la situación de Tierra Santa en una palanca para los intereses de la política interior y exterior, fue una estrategia incesantemente utilizada por Francia en la segunda mitad del siglo XIII, al igual que por otras naciones.¹⁸⁸ Finalmente, la unión de los intereses franceses y los de la Iglesia, algo en lo que siempre se ponía mucho énfasis, era un medio muy efectivo de propaganda política en la época de Felipe el Hermoso: *Pax regis, pax vestra, salus regis, salus vestra*.

¹⁸⁶ Leclercq, «Sermon», p. 170, n. 78 y ss., y la p. 172, n. 163 y ss.: «Summa enim victoria est ut, vitis delictatis, secundum rationem homo vivat, quia si ipsi flammam volunt ab iniustitia vincit, orbimus ut a potestate et exercere regis devincantur. Melius est enim eis a rege vinci quam a malo et in iniustitia percurrere.» Sobre la doctrina escolástica fundamental, véase a Harry Gmür, *Thomas von Aquino und der Krieg* (Leipzig y Berlín, 1933), pp. 7 y ss. y 46.

¹⁸⁷ Leclercq, «Sermon», p. 170, n. 63 y ss.: «Pax regis est pax regni; pax regni est pax ecclesiae, scientiae, virtutis et iustitiae, et est acquisitio Terrae Sanctae.» Sobre el *translatio studii* desde Atenas y Roma hasta París, véase el interesante estudio de Herbert Grundmann, «Sacerdotium-Rexnum-Studium», *Archiv für Kulturgeschichte*, XXXIV (1951), pp. 5-22, que, sin agotar el tema, analiza la tricotomía en la cual se basan los tratados de Alejandro de Roes; véase, sobre todo, *Notitia scilicet*, c. 12 («sacerdotium, regnum et studium una esset ecclesiana»), ed. Grundmann y Heimpel, p. 84; y también *Memoriale*, c. 25, p. 48: «... ut sicut Romani tanquam seniores sacerdotio, sic Germani vel Franci tanquam iuniores imperio, et ita Francigenae vel Gallici tanquam perspicaciores scientiarum studio ditarentur, según lo cual la tríada *seniores-iuniores-perspicaciores* no representaría la fraseología independiente del autor, sino una fórmula que se remonta a Prisciano en *Institutiones grammaticae*, I, 1 (grammática a us... cuius auctores, quanto sunt iuniores, tanto perspicaciores»). Así, Alejandro de Roes que también en lo tópico de la idea del progreso de los siglos XII y XIII. Sobre el *studium* acerca de la propaganda política francesa, véase también a Scholz, *Publicistische*, pp. 427 y ss.; Kern, *Ausdehnungspolitik*, pp. 51 y ss.; y a Kämpf, *Pierre Dubois*, pp. 97 y ss.

¹⁸⁸ Basta con recordar aquí el vínculo existente entre la idea de las Cruzadas y los diversos esfuerzos realizados con el fin de obtener la corona imperial para la dinastía francesa; véase, por ejemplo, el *Memorandum* de Carlos de Anjou (1273), intercalado en una relación de embajadores franceses a la Santa Sede, *MGH, Const.*, III, núm. 618, pp. 587 y ss., o el *Memoriale* de Pierre Dubois (1308), *ibid.*, IV, núm. 245, pp. 208 y ss., donde, siguiendo la misma línea de sus insinuaciones expuestas en *De reparatione terre sancte* (ed. Ch.-V. Langlois [Collection des textes, IX], París, 1891), la cruzada le sirve a Francia como pretexto para llevar a cabo un programa completo de la conquista del mundo.

tra¹⁸⁹ era la clave para nacionalizar el clero y galicanizar la Iglesia de Francia. Por tanto, no le resultó difícil al predicador concluir directamente que:

Aquel que ataca al rey [de Francia], actúa contra la Iglesia entera, contra la doctrina católica, contra la Santidad y la Justicia, y contra Tierra Santa.¹⁹⁰

Aquí se ha conseguido hacer una equiparación de todo con todo: guerra por el rey, guerra por Francia, guerra por la Justicia, guerra por la cultura y la educación, guerra por la Iglesia, guerra por la fe cristiana; todos estos argumentos interrelacionados e interdependientes tenían un denominador común. No nos puede sorprender el encontrar a otro predicador de la misma época proclamando que «en rigor, ningún reino debiera ser llamado *regnum Franciae* menos el Reino de Cristo y de los santos», proyectando así el santo reino de este mundo hacia el otro mundo como modelo del *regnum caelorum*¹⁹¹. Ya nos parece escuchar a la doncella vestida de acero de Domremy diciendo: «Aquellos que guerrearán contra el santo reino de Francia, guerrearán contra el Rey Jesús»¹⁹².

Incluso esa enorme carga de ideas morales y políticas entrecruzadas de valores religiosos era aún susceptible de ampliación, puesto que el predicador fue capaz de integrar en ellas un argumento más. Como cabía de esperar, les pedía a sus compatriotas que estuviesen preparados para sufrir la muerte, si ello fuera necesario, por el rey de Francia. Exigía tal disposición no en virtud de los antiguos lazos feudales entre señor y vasallo, sino en virtud de

¹⁸⁹ *Disputatio inter clericum et militem*, en: Melchior Goldast, *Monarchia Romani imperii* (Hannover, 1611-13), I, p. 16, citado por Baethgen, en: *ZfGR, kan. Abt.*, XXIV (1935), p. 380 (estudio de Wieruszowski, *Vom Imperium*). Véase a Leclercq, «Sermón», p. 170, n. 63 y ss. donde emplea palabras muy similares (citadas anteriormente n. 187).

¹⁹⁰ Leclercq, «Sermón», p. 170, n. 65 y ss.: «Igitur qui contra regem invehitur, laborat contra totam ecclesiam, contra doctrinam catholicam, contra sanctitatem et iustitiam et Terram Sanctam.»

¹⁹¹ Véase el sermón de Guillermo de Saqueville sobre el texto *Et erunt signa in sole et luna* (San Lucas 21: 25), donde compara los dos estándares del rey de Francia—los lirios y la oriflama roja—con los dos *adventus* de Cristo, es decir, la Encarnación y la Segunda Venida: «Propter loquendo nullum regnum debet vocari regnum Francie nisi solum regnum Christi et beatorum. *Sola illa que sursum est, Jerusalem libera est* (Gal. 4: 26). Omne regnum mundanum est regnum servorum. Merito summus pontifex maior in regno mundo vocat se servum servorum Dei. Modo rex Francorum Christus in duplo adventu suo usus est et uestur duplici vexillo. Vexillum enim adventus Christi fuit depictum cum floribus liliorum. Signum enim adventus sui primi fuit flos vel lilium virginianis... Set vexillum adventus secundi, quando venit contra adversarios ad peccatores de bellandum, erit totum coloris sanguinei... Primum vexillum non indicabit furorem sed pacem et mansuetudinem regis [Francie]... Sed secundum vexillum sanguineum ab eo indicabit furorem regium, quod non erit ea aude, qui non tremat totus.» Véase a Coester, *Königskult in Frankreich* (citado anteriormente, n. 138), p. VIII, Bibl. Nat. MS Lat. 16495, fol. 99^v.

¹⁹² «Tous ceulx qui guerroyent au dit saint royaume de France guerroyent contre le roy [Jesus]...» Cf. Jules Quicherat, *Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc* (Paris, 1841-49), V, p. 126.

la «razón natural» y del concepto organológico de Estrado¹⁹³. La razón natural, argumentaba el predicador, dicta que todos los miembros del cuerpo no sólo deben ser dirigidos por la cabeza a la que han de servir, sino que también han de estar dispuestos a exponerse por la cabeza. La cabeza del reino es el rey. Por tanto, cualquier parte del reino que ataca al rey, ataca a la cabeza y amenaza con destruir al cuerpo entero y finalmente a sí mismo¹⁹⁴. Luchar por el cuerpo político de Francia significaba, al mismo tiempo, luchar por la causa de la justicia tal como venía representada por el santo rey. En consecuencia, a aquellos que resultaban muertos en el campo de batalla por esta causa justa, se les prometía recompensas espirituales de la misma clase que las otorgadas a los cruzados.

Como la forma más noble de muerte es la agonía por la justicia, no hay duda de que aquellos que mueren por la justicia [del rey y del reino [de Francia]] serán coronados por Dios como mártires¹⁹⁵.

En otras palabras, la muerte en el campo de batalla por el *corpus mysticum* po-

¹⁹³ La *ratio naturalis* figura en todos los documentos de la época. Véase, por ejemplo, a Wieruszowski, *Vom Imperium*, p. 173, n. 107, p. 186, n. 146; p. 198, m. 183, donde cita el decreto del rey Felipe mediante el cual embarga dinero, armas, caballeros, etc. (1296), y que el rey promulgó porque *naturalis ratio suggerit et acutius persuadet* (Dupuy, *Histoire du différend*, p. 13), véase, también, el alegato de auto-defensa de Nogaret de 1304 en el que afirma (*ibid.*, pp. 243 y ss.) que todo cristiano y hasta cualquier particular debiera estar prevenido, por la autoridad de las leyes divinas y humanas, para resistir el fracaso de los poderes espirituales y seculares: *et si nulla lex hoc exprimeret, satis hoc ratio naturalis ostendit. La ratio naturalis* tiene ciertos paralelismos con el *ratio prepolens* de Ickerico III, aunque ambos conceptos no son idénticos. La *ratio prepolens* procede del Derecho romano y constituiría prácticamente una personificación, mientras que la *ratio naturalis* revela la influencia del pensamiento escolástico y aristotélico.

¹⁹⁴ Leclercq, «Sermón», p. 169, n. 52 y ss.: «Hoc dicitur ratio naturalis, cum dicitur quod omnia membra dirigantur a capite, subserviant capiti et pro capite se exponant, et ideo membrum quod contra caput invehitur, niteretur totum corpus destrueret regni contra regem invehitur, vénto est puniendum.» El argumento de auto-destrucción aparece a menudo en relación con esto; véase a Dupuy en *Histoire du différend*, pp. 21 y ss. (más adelante n. 200), y también a Dubois en *Summa*, ed. Kämpf, p. 53, n. 29 (Kämpf, *Pierre Dubois*, p. 72, n. 15): «Qui contra republiacam vadit, se ipsam impugnat». A la inversa, podría decirse que «qui se ipsam impugnat, contra republiacam vadit», esto es, con respecto al suicidio, que se consideraba traición.

¹⁹⁵ Leclercq, «Sermón», p. 170, n. 87 y ss.: «Cum enim nobilissimum moriendi genus sit agonizare pro iustitia (Ecclesi. 4: 33), non dubium quin isti qui pro iustitia regis et regni moriantur, a Deo ut martyres coronentur.» Consúltese el alegato de auto-defensa de Nogaret de 1304 (Dupuy, *Histoire du différend*, p. 250, §60): «... concludit dicitus Guillielmus se in praxim bono zelo Dei et fidei ac defensionis Ecclesie sancte Dei, et specialiter sui domini Regis et regni Francie... ac legitime processisse, agonizando pro iustitia, pro Romana Ecclesia, pro Republica... ac pro sua patria dicit regni ac pro suo domino Rege Francie...». La enumeración de la fe, Iglesia, justicia, reino, patria y rey aparece tanto en el sermón como en el alegato de auto-defensa de Nogaret; la frase *agonizare pro iustitia* a pesar de que se remonta a Eclo. 4: 33, es muy específica. El mismo verbo podría decir «luchar» o «pelear», pero principalmente en un sentido religioso (según Du Gange, *Glossarium, s.v. agonizare*); es decir, que significa «sufrir agonías», especialmente en relación con Cristo y los mártires. La idea ha sido adaptada aquí al contexto de *patria*.

lítico encabezado por un rey que era santo, y por tanto un campeón de la Justicia, se convirtió oficialmente en un «martirio». Igualaba el sacrificio de los mártires canonizados por el *corpus mysticum* de la Iglesia, cuya cabeza era Cristo. La «agonía por la justicia», ejemplarizada por Cristo, era el precio que debía pagarse por la palma y la corona de mártir nacional, aunque «Justicia» significara pura y llanamente cualquier cosa que fuese conveniente, de acuerdo con la razón natural, para el cuerpo político de Francia y su cabeza, el santo rey. Bajo el disfraz de la justicia, comenzaba a delatarse la idea de la «razón de Estado»¹⁹⁶.

En todo esto, como a lo largo de su sermón, el predicador sólo se hacía eco de los pensamientos que ya otros habían expresado, incluidos el rey y sus consejeros. *Quisque tenetur patriam suam defendere*, «Cada uno debe defender su patria», declaraba Guillermo de Nogaret¹⁹⁷, una afirmación que estaba ciertamente de acuerdo con la opinión legal y con las costumbres de Francia hacia 1300. Desde la batalla de Bouvines en 1214, los contingentes armados de ciudadanos formaron parte de los ejércitos reales. Además, al lado del tercer estado, también se sumó el clero en concepto de «miembros» del cuerpo nacional de Francia, y al igual que los ciudadanos ordinarios, se vieron obligados a contribuir, al menos económicamente, a la carga de la defensa de la patria francesa y, con ella, la del *corpus mysticum* galicano¹⁹⁸. El mismo Felipe amenazó con confiscar, en 1302, las posesiones de aquellos que se negaran a acatar las órdenes de embargo y, por tanto, a contribuir a la defensa del reino, puesto que esos «desertores de la defensa de la patria» no merecían disfrutar de las ganancias y beneficios resultantes de los esfuerzos de todos y de las cargas sostenidas por otros¹⁹⁹. El concepto orgánico-corporativo que se vislumbraba en el fondo del decreto del rey Felipe IV, se afirmó con más precisión en un folículo de 1296, que pretendía ser la contestación a una car-

¹⁹⁶ La expresión *ratio status*, empleada en una ocasión por Enrique de Gante, podría calificarse como «un anticipo de la noción "razón de estado"», según señala Post, «Statute of York», p. 421, n. 16, el cual, sin embargo, añade que *status* significaba el bien común y no el estado personal.

¹⁹⁷ Véase lo dicho anteriormente, n. 178.

¹⁹⁸ Véase lo dicho anteriormente, n. 179.

¹⁹⁹ Consultáse el decreto de embargo del rey de 1302 (Dupuy, *Histoire du différend*, p. 87): «...dignum est enim et competens, ut delationis patriae desertores honorum habitatione priventur et excludantur a fructu, qui onera recusant debita supportare, et nihilominus transgressores huius extra gratiam nostram positus, et indignationem illa prorsus se nostrum et regni novit inimicum». Así que aquellos que exportaban dinero, armas, caballos, etc., perdieron sus posesiones y fueron amenazados con sufrir las consecuencias de la «indignación del rey» y la pérdida de la «gracia del rey». Sobre la interesante historia de esas sanciones, que, por aquellas fechas, habían eclipsado totalmente a las sanciones de tipo espiritual, mientras que en el siglo xi el papado, impregnado como estaba, había introducido la noción de *indignatio papae*, véase a Rudolf Köstler en *Huldentzug als Strafe* (Kirchenrechtliche Abhandlungen, LXII, Stuttgart, 1910); véase también a Joachim Stüdemann en «Die Pöniformel der mittelalterlichen Urkunden», *AUF*, XII (1932), pp. 302, 320 y ss.; pp. 324 y ss., y *passim*.

ta papal relativa a la imposición fiscal del clero. El propio folículo fue com- puesto al parecer por uno de los juristas reales, probablemente Pedro Flore, quien declaró abiertamente:

Despreciable es la parte que no es congruente con su todo, e inútil y casi paralítico el miembro que rehúsa sostener a su propio cuerpo; sea lego o clérigo, noble o villano, quien quiera que rehúsa acudir a sostener su cabeza y su cuerpo, es decir, el señor y el reino [de Francia], y finalmente a sí mismo, demuestra ser una parte incongruente y un miembro semiparalítico²⁰⁰.

Así, el jurista real estigmatizó la «no congruencia con el cuerpo político de Francia» como un delito casi de *laesa maiestas*, del cual, y siguiendo esta interpretación, el Pontífice romano había intentado hacer culpable al clero galicano. Para neutralizar esos esfuerzos, el jurista francés hizo una llamada drástica a la naturaleza orgánica del reino francés. El clero galicano, que formaba junto con el laicado francés la «Iglesia galicana», se presentaba como una parte integral del cuerpo de la patria: como miembros del cuerpo político francés, sin darle importancia al lugar que los clérigos, en otros aspectos, pudieran ocupar dentro del cuerpo místico de la Iglesia universal. Orogando así a los clérigos galicanos el status nacional francés, el autor consiguió superar, al menos desde un punto de vista político, la dualidad entre clero y laicado, no en base al *corpus mysticum* de la Iglesia, sino en base al *corpus politium* místico de la patria francesa²⁰¹. El *corpus mysticum patriae* se contrapuso al *corpus mysticum ecclesiae*²⁰².

²⁰⁰ Léase el folleto *Antequam essent clerici* (Dupuy, *Histoire du différend*, pp. 21 y ss.): «Et quia turpis est pars, quae suo non congruit universo, et membrum inutile et quasi paralyticum, quod corpori suo subsidium ferre recusat, quincumque, sive clerici sive laici sive nobiles sive ignobiles, qui capiti suo vel corpori, hoc est domino regi et regno, imo etiam sibi met auxiliium ferre recusant, semetipsos partes incongruas et membra inutilia et quasi paralytica esse demonstrant. Unde nisi a talibus pro rata sua subventionum auxilia requiruntur non exactiones vel extorsiones vel gravamina dici debent, sed potius capiti et corpori et membris debita subsidia.» Véase lo dicho anteriormente, n. 194.

²⁰¹ Sobre *Antequam essent clerici*, consúltase a Scholz, *Publizistik*, pp. 359 y ss.; véase, además, a Wieruszowski, *Vom Imperium*, pp. 183 y ss., el cual, con razón, señala que el autor del folleto describió tajantemente la doctrina curial que pretendía identificar el cuerpo de la Iglesia con la jerarquía («non solum est ex clericis, sed etiam ex laicis»). Consúltase también a Kurt Schleyer en *Ar-Jänge der Gallikanismus im 13. Jahrhundert* (Historische Studien, p. 314; Berlín, 1937), pp. 91 y ss.

²⁰² La doctrina eclesiástica del *corpus mysticum* era citada muy a menudo por los legistas franceses con el fin de demostrar que la *ecclesia Gallicana* era uno de los miembros más importantes de ese cuerpo; véase, por ejemplo, a Dupuy, *Histoire du différend*, pp. 243 y ss., 585 y ss., y *passim*. Por otra parte, los ataques del papa Bonifacio VIII eran frecuentemente rechazados con un argumento orgológico («qui tangit autem hominis, totum hominem tegisse videtur»); cfr. Dupuy, *Histoire du différend*, p. 309, § 19, que trata sobre el alegato de disciplina de Nogaret dirigido al papa Benedicto XI y de las diversas repeticiones de dicho alegato. Felipe IV, en el Parlamento de Tours, en 1308, dijo: «... qui sumus unum corpus regnaturi cum eo [sc. Domino Salvatore] pariter» (Lizerand, *Dossier*, p. 104; véase también la p. 184 para otra declaración similar de Plaisiano); cabe observar, no obstante, que estos pasajes no se refieren a la unidad (invisible) del rey con el cuerpo

REX ET PATRIA

Guillermo de Nogaret afirmó más de una vez que estaba dispuesto a morir *pro rege et patria*. En cierta ocasión se mostró aún más específico al afirmar que «por su juramento de fidelidad estaba constreñido a defender a su señor el rey... y a su patria, el reino de Francia»²⁰³. Lo que Nogaret quería decir es obvio: como *miles*, como caballero, estaba obligado a defender a su señor feudal, y como miembro del cuerpo político de Francia él, como todos los demás franceses, estaba obligado a defender este mismo cuerpo, la *patria*. Que por su condición de cristiano también debía defender a la Iglesia, fue algo que Nogaret repetía una y otra vez; pero este punto no nos interesa especialmente aquí. La fórmula *pro rege et patria*, «por el rey y por la patria», ha sobrevivido hasta los tiempos actuales; normalmente no se hubiera notado —ni en el siglo xx ni en el xiii— el de que en ella existían dos estratos superpuestos y que coincidían dos obligaciones diferentes: una feudal y otra pública. Después de todo, el señor feudal era también la cabeza del cuerpo político, y «qué diferencia podía haber entre ofrecer la vida por la «cabeza» o por los «miembros», o por la «cabeza y los miembros» juntos? Sería difícil decir dónde exactamente debería trazarse la línea de separación; aunque, de todos modos, la posibilidad de un conflicto de obligaciones no quedaba ciertamente excluida²⁰⁴.

Las cosas presentaban un aspecto ligeramente diferente contempladas desde el punto de vista del rey. El podía luchar y morir *pro patria*, pero no *pro rege*, no por sí mismo. Podía, en todo caso, morir por la dinastía, por la sucesión al trono; o por la «Corona» y la «Dignidad Real», suponiendo que se decidiese a luchar. Que el propio rey medieval iba a la guerra y empuñaba la espada era una cosa normal al menos en Occidente. Este ideal de un rey guerrero era, en general, algo indiscutible en el siglo xiii. En 1283, los reyes de Nápoles y Sicilia, Carlos de Anjou y Pedro III de Aragón, estuvieron dispuestos a solventar sus diferencias políticas mediante un duelo²⁰⁵. Los juristas alegaban que el hombre que guerraba por el bien común del reino, era también el más digno de portar la corona del reino²⁰⁶. El pueblo francés, en

de Criso, tal y como Wieruszowski, *Vom Imperium*, p. 147, y otros autores parecen suponer, sino a la futura unidad de todos los cristianos con Criso.

²⁰³ Véase lo dicho anteriormente, n. 177.

²⁰⁴ La fórmula *pro rege et patria*, que sobrevivió dentro del ejército prusiano (*Für König und Vaterland*) hasta no hace muchos años, originó obligaciones conflictivas en 1918, cuando los oficiales no se sintieron libres de poder servir a la *res publica* hasta que Guillermo II se hubo refugiado en Holanda, suceso tras el cual sus votos «feudales» quedaron anulados. Una situación parecida se produjo en 1945, cuando el juramento personal les enfrentó con la *patria*.

²⁰⁵ Las fuentes de información sobre este duelo entre reyes han sido reunidas por Johannes Haller en *Dar Papsttum: Idee und Wirklichkeit* (Stuttgart, 1953), V, pp. 341 y ss. Cfr. A. Nitschke, en *D4, XII* (1956), p. 184.

²⁰⁶ Post, *op. cit.*, p. 284, n. 15.

1308, daba por hecho que el rey se pondría a la cabeza de sus ejércitos en la guerra *sus la peril de votre vie*²⁰⁷. Sería fácil aportar montones de citas similares, escogidas al azar, de los escritos de los humanistas²⁰⁸. Tampoco faltan reyes guerreros y luchadores en los anales de la Baja Edad Media y del Renacimiento. De hecho, desde la perspectiva filosófica, una de las discusiones más interesantes acerca de la obligación de un rey de ofrecer su vida *pro patria*, discusión que combinaba los argumentos tradicionales de los siglos xiii y xiv con los ideales humanistas, provino de la pluma de un autor bajomedieval: Eneas Silvio Piccolomini, más tarde papa Pío II.

Este erudito humanista le dedicó al emperador Habsburgo Federico III, en 1446, un tratado cuyo título —*De ortu et auctoritate imperii Romani*— revela su procedencia de la literatura política del siglo anterior²⁰⁹. En este folículo, Piccolomini discutía, entre otros temas, el de las guerras y situaciones de emergencia del Estado. Alegaba, en un estilo tradicional, que en el caso de *necessitas* de la república, el Príncipe tenía derecho a confiscar la propiedad privada incluso de aquellos ciudadanos más meritorios. El Príncipe, decía, puede pedir *ad usum publicum* hasta la vida de un ciudadano, «puesto que no nacemos sólo para nosotros mismos»²¹⁰. Le recordaba al emperador todos aquellos hombres y mujeres ilustres que por el bien de una comunidad, colectivo o pueblo, habían sido sacrificados, y recordaba en este contexto a Jonás y a Arión, al Curcio romano y la Ifigenia griega: *Expedi enim hominem mori pro populo*, «Es conveniente que un hombre muera por el pueblo»²¹¹. La influencia del Renacimiento se refleja en el ensamble multicolor de las figuras clásicas y bíblicas. Pero Piccolomini volvía después a las sendas más tradicionales y argumentaba:

No debe verse como una crueldad el que digamos que por la salud del cuerpo deba amputarse a pie o una mano, que en la república son los ciudadanos, puesto que *el Príncipe mismo, la cabeza del cuerpo mismo de la república, debe sacrificar su vida cuando el bien común lo exige*²¹².

²⁰⁷ Lizerand, *Dossier*, p. 88.

²⁰⁸ Para un ejemplo de los más antiguos, véase a Gerberto de Reims, *Ep.* 183 (a Otto III), ed. J. Havet, *Letras de Gerbert* (Paris, 1889), p. 168: «Et quatenam certe maior in principe gloria... quam... seipsum pro patria, pro religione, pro suorum reique publicae salute maximis periculis opponeret»

²⁰⁹ Eneas Silvio Piccolomini, *De ortu et auctoritate imperii Romani*, ed. R. Wolkan, *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini* (Fontes rerum Austriacarum, LXVIII [Viena, 1912], pp. 8 y ss.; ed. Gerhard Kallen, *Aeneas Silvius Piccolomini als Publizist* (Stuttgart, 1939), pp. 52 y ss.

²¹⁰ *De ortu*, ed. Wolkan, p. 18; ed. Kallen, pp. 80, 383 y ss.; «... nempe liberum est imperatori, non solum homini nequam sed etiam viro bono ac de re publica bene merito, proprium agrum, proprias domos propriasque possessiones auferre, si rei publicae necessitas id exposculet». Sobre el principio *Necessitas non habet legem*, véase c. 11, *De omiser*, D. 1, ed. Friedberg, I, 1297; Post, «Publice Laws», p. 56. En relación con la máxima *non nobis solum nati sumus*, véase a Cicerón, *De off.* 1, p. 22 (donde cita a Platón).

²¹¹ *De ortu*, ed. Wolkan, pp. 18 y ss.; Kallen, pp. 82, 403 y ss.

²¹² *De ortu*, ed. Wolkan, p. 19; Kallen, pp. 82, 418 y ss.: «Turpis enim est omnis pars, que suo

Es evidente que «el cuerpo místico de la Iglesia cuya cabeza es Cristo», ha sido sustituido —como en los escritos de los juristas— por el «cuerpo místico de la *respublica* cuya cabeza es el Príncipe». Y Piccolomini —al igual que Lucas de Penna antes que él— no dejó ninguna duda sobre el paralelismo que tenía *in mente*: añadía que Cristo se había sacrificado a pesar de que era —como el emperador— un «Príncipe», el *princeps et rector* de la Iglesia que El encabezaba.²¹³ Piccolomini hacía mención tanto del sacrificio de los miembros —pies o manos— como del sacrificio de la cabeza. No cabía duda de que el ciudadano ordinario que ofrecía su vida por el bien común se convertía en un mártir cuya *caritas* imitaba la de Cristo. Pero el sacrificio del Príncipe por su *corpus mysticum* —el Estado secular— se comparaba más directamente, y en un nivel diferente, con el de Cristo: ambos ofrecían sus vidas no sólo como miembros, sino también como cabezas de sus cuerpos místicos.

En cualquier caso, llegado a este punto, el paralelismo entre el *corpus mysticum* espiritual y el *corpus mysticum* secular, entre la divina cabeza del cuerpo místico y su cabeza principesca, entre el autosacrificio por la trascendental comunidad celestial y el autosacrificio por la comunidad —moral y política— terrena, de alguna manera ha llegado a una cierta conclusión. El tema no era la mutua lealtad entre señor y vasallo tal como venía prescrita por la costumbre feudal: el sacrificio del Príncipe era tan politicéntrico como el del mismo Cristo.

En las discusiones político-jurídicas sobre el sacrificio del ciudadano *pro patria*, al igual que en la campaña de propaganda patriótica lanzada por Felipe IV de Francia hacia el año 1300, eran naturalmente los miembros del cuerpo político los requeridos a exponerse en defensa de rey y reino. Los letrados resultaban menos elocuentes sobre el tema de la cabeza real y su obligación de sacrificarse por el cuerpo político. Al parecer daban por supuesto que el rey asumiría las mismas cargas y peligros que sus súbditos. Resulta por ello muy sorprendente que uno de los juristas franceses, Pedro Dubois, expresase claramente la opinión contraria. Declaró que, en caso de guerra, el rey no debía arriesgarse ni tan siquiera unirse a su ejército. El rey, escribía Dubois, debía permanecer «en su tierra natal y dedicarse a la procreación de hijos, a su educación e instrucción, y la preparación de los ejércitos —*ad bonam rem Dei*—»²¹⁴. Esto venía a significar que, mientras del ciudadano ordinario

toto non convenit et semper minus malum tolerandum est, ut evitetur malus; nec grave videri debet, si pro salute corporis pedem vel manum, ut sunt in re publica cives, dicimus ressecandam, cum princeps, qui caput est mystici rei publicae corporis, cum salus communis exposulatur, vitam ponere tenatur...»

²¹³ *Ibid.*, «Imitandum est enim Christus Jesus, qui... ipse quoque, cum esset caput ecclesiae, princeps et rector, et nobis mortem demeret, voluntariam mortem subivit.» Para comparaciones similares, véase lo dicho anteriormente, n. 147 (Godofredo de Monmouth) y n. 157 (Enrique de Gaite).

²¹⁴ Dubois, *Summaria brevis*, ed. Kämpf, pp. 19, 21 y ss.: «... remanentes in terra vestra natali

se esperaba, e incluso se le obligaba al sacrificio de su vida y su fortuna por la *patria*, de la cabeza del cuerpo político no se esperaba el mismo sacrificio, sino que se suponía debía someterse a otra ocupación patriótica siguiendo el modelo, como añadía Dubois, de algunos emperadores romanos y de los khanes de los tártaros «quienes permanecían tranquilos en el centro de su reino» mientras mandaban a sus generales a hacer la guerra.²¹⁵ Al parecer, con Pedro Dubois, la conveniencia del reino se situaba en un nivel más alto que el modelo divino.

Puede que Pedro Dubois fuese un poco brusco en esta formulación, pero la idea en sí que expresaba no era original. De hecho, un nuevo ideal de la realceza ya se encuentra en la Baja Edad Media: el Príncipe que no luchaba por sí, sino que se quedaba en casa mientras los generales luchaban en sus guerras. Puede ser también que el modelo de Justiniano (dominante como lo era en la época de los juristas) gozase de autoridad a este respecto,²¹⁶ sino sería quizá alguno de aquellos «emperadores romanos» lo que Pedro Dubois tenía *in mente*? Tampoco sería raro que el tratado pseudo-aristotélico *De mundo*, que se tradujo al latín dos veces en el siglo XIII, fuese parcialmente responsable de esta nueva visión de la realceza. En esta obra se describía al gran rey persa como una imagen de Dios: «Invisible a todos» reside en su palacio de Susa o Ekbatana; desde su retiro «todo lo vé y todo lo oye», pues por medio de un astuto sistema de inteligencia es informado inmediatamente acerca de todo lo que pasa en su vasto imperio; actúa por medio de sus funcionarios, pues sería indecoroso para el rey estar en persona en todas partes, y es más digno y venerable residir, como Dios, en lo remoto de la región superior y ser aun la causa de todas las cosas sanas «por el poder que se extiende desde el rey hacia el mundo entero».²¹⁷ Quizá pueda encontrarse un reflejo de este, por así decirlo, «Versalles celestial» y de este tipo racional de gobierno en el romance filosófico llamado *Sidrah*, que fue una lectura popular en el siglo XIII. El sabio Sidrah, preguntado por su interlocutor, un fantástico rey del

liberorum procreacioni, eorum educacioni, instructioni, exercituum preparacioni vacando —ad honorem Dei...». Véase también al mismo autor en *De reparatione*, cc. pp. 119 y ss., ed. Langlois, pp. 111 y ss., donde esta doctrina es discutida en gran medida. Cfr. Kämpf, *Pierre Dubois*, p. 70.

²¹⁵ *Ibid.*: «Si quis arguat este modus regendi est altas inauditus... respondet: ymmo legitur nonnullis Romanos imperatores sic quamplura mundi regna et climata gubernasse. Audivi quendam qui cum Tartaris conversatus fuisset, recitare quod rex terre eorum quiescens circa medium regni sui sic mitit ad singulas partes eius pugnans per alios, cum necessitas hoc expositit.»

²¹⁶ Podríamos pensar también en muchos otros emperadores bizantinos; desde el reinado de Teodosio I hasta el de Heracleo ningún emperador había ido a la guerra en persona; véase a G.

(Nistorovskij), en *Cerchiele der byzantinischen Scaeler* (Munich, 1940), p. 60.

²¹⁷ Pseudo-Aristóteles, *De mundo*, 398a-b, ed. W. L. Lorimer (Paris, 1933), pp. 83 y ss.; sobre las dos versiones latinas, véase a Lorimer, en *The Text Tradition of Pseudo-Aristotle "De mundo"* (St. Andrews University Publications, XVIII, 1924), pp. 76 y ss., y su edición final en: *Aristoteles latinus* (Roma, 1951), XI: 1-2, pp. 42 y 70; véase también mi ensayo «Invocatio nominis imperatoris», pp. 46 y ss., n. 41 y ss.

la victoria»²²². Y en otra ocasión volvió a aclarar que el «general» estaba tan lejos de ser un fin en sí mismo como un ángel mediador, puesto que el bien último no era otro sino Dios.²²³

Este es el punto en el que parece haber patinado Agustín Triunfo: a pesar de las advertencias de Santo Tomás, es obvio que confundió el *miarius Christi* con aquel cuyo vicario era el papa, dando la impresión de que el papa (o el «ángel» de Santo Tomás) era el fin último y, por tanto, el eterno bien de la Iglesia visible. La continuidad hay que buscarla, en este caso, en el *supremum bonum*, que, según errónea o acertadamente se creía, se actualizaba en el papa y, por tanto, justificaba el sacrificio unilateral de los mi-

²²² Santo Tomás, *In Metaph.*, § § 2627 y ss., ed. Cathala y Spiazzi, p. 612; véase, especialmente, 2630: «Sicut videmus in exercitu: nam bonum exercitus est et in ipso ordine exercitus et in duce que exercitui praesidet: sed magis est bonum exercitus in duce quam in ordine: quia finis prior est in bonitate his quae sunt ad finem: ordo autem exercitus est propter bonum ducis adimplendum, scilicet ducis voluntatem in victoriae consecutionem: non autem, e converso, bonum ducis est propter bonum ordinis.» En el siguiente párrafo (2631), Santo Tomás remite el orden del universo al *primum movens*: «Ita etiam bonum separatum, quod est primum movens, est melius bonum bono ordinis, quod est in universo. Totus enim ordo universi est propter primum moventem...» Agustín Triunfo, por tanto, formuló simplemente la ecuación: *primum movens* = papa, además, dejó el significado de *bonum movens* e indefinido (véase bien en el general, en contraposición a «el bien del general»). Dante, que cita el pasaje en *Monarchia*, I, 6, 2, sigue los pasos de Santo Tomás (cfr. *Comino*, IV, pp. 4 y 5). Véase la nota siguiente.

²²³ Santo Tomás menciona el pasaje en varias ocasiones; véase, por ejemplo, *Summa theol.*, I, cuestión 103, art. 2, ad 3: «...finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi: hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad ducem, ut dicitur in XII. Metaphys.» Santo Tomás se limita a parafrasear a Aristóteles, pero como dice que el orden del ejército va ordenado «hacia el general», está lejos de mantener que el ejército entero sea de ese caso valor comparado con el general. Es más directo en su respuesta a una proposición (*Summa theol.*, I-II, cuestión 5, art. 6), donde el general de Aristóteles es comparado con un ángel: «Videtur quod homo possit fieri beatus per actionem aliquis superioris creaturae, scilicet Angeli. Cum enim duplex ordo inventatur in rebus — unus partium universi ad invicem, alius totius universi ad bonum quod est extra universum — primus ordo ordinatur ad invicem sicut ad finem [i], ut dicitur XII. Metaphys: sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem...» Por lo tanto, al igual que Agustín Triunfo, la proposición toma al general, o ángel, como el finis. Santo Tomás replica, con mucha lógica, que al oficio del timonel, que está al mando del barco, le corresponde el uso del barco, que es para lo que éste fue construido, después de todo, del mismo modo que en su comentario sobre la *metaphysica* dice que el objetivo final del orden de un ejército es la victoria, la cual se obtiene gracias a la destreza del general. Por lo tanto no es extraño que concluya del siguiente modo: «Sic igitur in ordine universi homo quidem adiuvarum ab angelis ad consequendum ultimum finem...: sed ipsum ultimum finem consequitur per ipsum primum agentem qui est Deus.» Las metáforas de Santo Tomás dejan bastante claro lo absurdo que sería el decir, por ejemplo, que «el bien del timonel es superior al bien de todo el barco». Por otra parte, sin embargo, no es sorprendente que un curialista como Agustín Triunfo, partiendo de la frase *propter bonum ducis*, pudiera llegar a declarar rotundamente que «el bien del papa es superior al de toda la Iglesia», lo cual, en el mejor de los casos, podría ser mal interpretado y parecer antihistórico y anticristiano — aparte de que no prueba nada respecto a una aplicación del papa a un Concilio General —. No obstante, el problema forma parte del tema y aquí hemos tentado que limitarnos a explicar cómo Agustín Triunfo pudo haber llegado a tan sorprendente conclusión.

bro por la cabeza, ya fuera ángel, papa o general. En otras palabras, un martirio por la cabeza estaba justificado siempre y cuando la *caput corporis mystici* fuese el propio Cristo, que no era un simple mortal, sino también el copartícipe inmortal y eterno del trono de Dios: era, como dijo Santo Tomás²²⁴, la cabeza de la Iglesia *secundum omne tempus*, mientras que el papa, hombre mortal y ordinario, era cabeza de la Iglesia (visible) sólo *secundum determinatum tempus*, sin tener ningún derecho a aquella eternidad o continuidad que diferenciaba a la cabeza eterna de un *corpus mysticum* eterno.

Es indudable que las doctrinas organológicas habían llegado a un callejón sin salida: podían sugerir una continuidad de los cuerpos místico o político, pero no una continuidad de la cabeza sola; y aun así, era bastante habitual afirmar que, al igual que en el cuerpo natural, todo miembro estaba obligado a proteger la cabeza²²⁵. Es importante tener en cuenta este *impasse*, puesto que puede ser precisamente esta grieta la que nos conduzca al nudo de la cuestión y a la esencia del problema, cuya naturaleza será más fácil de discernir una vez que hayamos recogido los frutos de nuestra investigación.

Al comienzo de este capítulo se planteó la cuestión de si eran efectivas las relaciones entre el *corpus mysticum* de la Iglesia y las nuevas comunidades políticas seculares. Podemos responder ahora afirmativamente a esa pregunta: la idea del *corpus mysticum* fue incuestionablemente transferida y aplicada a las entidades políticas, sin tener en cuenta si se usaba la propia designación eclesiológica o si se preferían equivalentes más específicos como el *corpus morale et politium* aristotélico, o el más emocional de *patria*. Hay muchos elementos que constituyen el nuevo modelo: teológicos, legales, fisiológicos, humanísticos; y la transferencia de las ideologías de Roma o del Imperio a las monarquías territoriales era mucho menos trascendental que las aplicaciones del pensamiento religioso. En la fase anterior, los principales ingredientes de la veneración hacia la *patria* provenían de un mundo de pensamiento que era religioso en un sentido amplio: y la fuente principal de esta devoción era que, en un momento determinado de la historia, el Estado había aparecido como un *corpus mysticum* comparable al de la Iglesia. Por tanto, *pro patria mori*, morir por el cuerpo místico político, tenía sentido; cobró sentido cuando se consideró igual, en cuanto a valoración y consecuencias, a la muerte por la fe cristiana, por la Iglesia, o por la Tierra Santa. Si verdaderamente todo cristiano «que vive en el cuerpo de la Iglesia está presto a levantarse en defensa de ese cuerpo», resultaba sencilla la conclusión de mantener que todo francés que vivía en el cuerpo de Francia estaba presto a levantarse en defensa del cuerpo nacional²²⁶. Por analogía, se

²²⁴ *Summa theol.*, III, cuestión 8, art. 6 (resp.).

²²⁵ Véase, por ejemplo, lo dicho anteriormente, n. 194.

²²⁶ Dupuy, *Histoire du différend*, pp. 243 y ss., § § 26, 27, 29; cfr. 586, y *passim*. No sólo los

contemplaba la muerte por el cuerpo político o por la *patria* desde una perspectiva verdaderamente religiosa, y se entendía de forma religiosa incluso sin la aureola de heroicidad clásica ni el posterior magnificador de la tuba humanística. Era un sacrificio digno de ofrecerse porque se hacía en interés de un cuerpo moral y político que atesoraba sus valores eternos y que habría conseguido su propia autonomía moral y ética al lado del *corpus mysticum* de la Iglesia.

Más difícil es contestar a la pregunta que se plantea simultáneamente: si el concepto del *duplex corpus Christi*, de los «dos cuerpos de Cristo», tenía alguna relación con la idea de los «dos cuerpos del rey». La doctrina de los dos cuerpos (no de las dos «naturalidades») de Cristo —sus cuerpos natural y místico, o individual y colectivo— giraba evidentemente en torno al concepto orgánico-corporativo de la Iglesia. Mientras que la Iglesia como *corpus Christi* era una noción que se remontaba hasta San Pablo, la Iglesia como *corpus Christi mysticum* era un concepto de fecha más reciente que adquirió connotaciones jurídicas a lo largo del siglo xii. Encontró la idea de duplicación —«Un cuerpo de Cristo que es El mismo, y otro cuerpo del que es la cabeza»²²⁷— su equivalente en la esfera secular cuando apareció el *corpus reipublicae mysticum*?

A primera vista se puede sentir la tentación de buscar en este tema la solución de todo el problema de los dos cuerpos del rey. Las analogías que a este respecto construyeron los juristas y filósofos fueron muy numerosas: el Príncipe, siendo la cabeza del cuerpo místico del Estado y a veces el cuerpo mismo, se paragonaba con Cristo que era la cabeza del cuerpo místico de la Iglesia y su propio cuerpo a la vez; de la misma manera, al igual que Cristo había ofrecido su cuerpo corporativo, también el Príncipe debía supuestamente sacrificar su vida por la república. Recordemos también cuán persistente eran esas analogías: el suicida cometría un delito no sólo porque actuaba contra la naturaleza y contra Dios, sino también (como los juristas Tudor señalaron) porque actuaba contra el rey «que» por ello pierde un súbdito, y siendo como es la Cabeza, ha perdido uno de sus miembros místicos²²⁸. Puede mencionarse de paso que, según la *Ética a Nicómaco*, el suicida no cometa ninguna ofensa contra sí mismo ni contra ninguna otra persona, pero cometa una ofensa contra la polis, la república: en el lenguaje cristiano, el *corpus mysticum* o su cabeza²²⁹. Probablemente no

reyes y caballeros, sino que también todos los cristianos, como miembros del *corpus Ecclesiae*, debían estar prestos a levantarse en defensa de la Iglesia para protegerla y conservarla.

²²⁷ Gregorio de Bérgamo, *De veritate*, c. 18, ed. Hurrer, pp. 75 y ss.; véase lo dicho anteriormente, n. 15.

²²⁸ Véase *supra*, capítulo I, n. 21.

²²⁹ *Eth. Nicom.*, p. 1138a, n. 9 y ss. (V, 15); para la versión latina, consúltense a Santo Tomás, *In Ethic. ad Nicom.*, ed. Spiazzi (Turín, 1949), p. 300, § 781 y ss., y también su comentario, pp. 301, 1094: «Sed considerandum est cui iniustum facit. Facit enim iniustum civitati quam privat

sería muy difícil reunir más material en torno a este tema para hacer el paralelismo entre la cabeza espiritual del *corpus mysticum* y la cabeza secular del *corpus politicum* aún más llamativo. ¿Por qué entonces no deducir del *duplex corpus Christi* el *duplex corpus regis* y dejar así el problema?

Sin embargo, pensándolo mejor, no parece tan probable que el concepto orgánico de república, aunque muy eficaz en otros aspectos, llevase *per se* a una teoría de los «dos cuerpos del rey» o, incluso, al equivalente secular de los «dos cuerpos» de Cristo. Para empezar, nuestras fuentes no apoyan tal sugerencia: en ningún sitio encontramos expresada la idea de que el rey como cabeza del cuerpo político tenga dos cuerpos, meramente en base al concepto orgánico del Estado²³⁰. Tampoco hay una razón objetiva por la cual esto debiera ser así. El rey Felipe IV de Francia era la cabeza del cuerpo político francés en su calidad de hombre natural, y como todo ciudadano francés, era sólo una parte, aunque la más prominente, de ese cuerpo. Es cierto que el Derecho canónico distinguía claramente entre el obispo y el cabildo: se suponía que cada uno representaba un *corpus separatum*, aunque en otros aspectos obispo y cabildo formaban juntos un cuerpo, del cual el obispo era la cabeza²³¹. Pero este principio presupone otras doctrinas aparte de la orgánica. Y los teóricos del Estado secular parece que no identificaron la cabeza de la república con un *corpus separatum*; se mostraban, por el contrario, reticentes a separar los miembros de la cabeza y *viverra*, además de que la idea de la unidad orgánica entre cabeza y miembros era demasiado poderosa como para admitir una separación entre ambos²³². Que el rey podía presentarse con dos capacidades diferentes —esto es, como señor feudal y como cabeza de todo el cuerpo político— ya se ha se-

uno cive, sive non facit iniustum sibiipisi.» Cfr. R. Hitzel, «Der Selbstmord», *Archiv für Religionswissenschaft*, XI (1908), p. 271; Hamburger, *Morals and Laws*, pp. 80 y ss. Según el Derecho romano (D. 48, 21, 3) el suicidio se castigaba con la confiscación de propiedad y el desheredamiento a los herederos; siempre y cuando el acto fuera cometido para escapar al castigo de algún crimen; de no ser así el suicidio no era punible. En Inglaterra, el suicidio era considerado delito (*felo de se*) y por tanto punible, aunque Bracton era partidario de practicar el Derecho romano; véase a Gütterbock, p. 170; consúltense también a Pollock y Matland, II, 488. Existe una conexión entre el concepto del estado como un «cuerpo político» y la interpretación del suicidio como un «delito», que, sin embargo, precisa todavía de una mayor aclaración; véase lo dicho anteriormente, n. 194 (el que se levanta contra el Príncipe y el cuerpo político comete suicidio); véase asimismo «Pro patria mori», p. 491, n. 62.

²³⁰ Baldo, por supuesto, distingue entre una *persona personalis*, y una *persona idealis*, y otros juristas atribuían al juez la característica de *duplex persona* (véase *supra*, capítulo VII, n. 275, 397 y 422); pero en todos esos casos, el concepto orgánico ha sido eclipsado por la teoría corporativa. Séneca, en *Ep.* 85, 35, habla de las dos personas de un timonel (*Quas personas habet gubernator*) ya que es al mismo tiempo tanto pasajero como patrón de un barco. Cabe observar, sin embargo, que, a pesar de que dicho pasaje es conocido, tan sólo lo mencionan los juristas contemporáneos; véase a Vassalli, *di. scow*, pp. 205 y ss.

²³¹ Gierke, *Gen. R.*, III, pp. 266 y ss.; véase también a Post, «Two Laws», p. 425, n. 35.

²³² Wilkinson, en *Speculum*, XIX (1944), p. 460, n. 4; véase más arriba, n. 115.

ñalado: la propia muerte *pro rege et patria* sugeriría este doble aspecto de la autoridad real, pero esta duplicación no guardaba analogía con los cuerpos natural y místico de Cristo. Pues équé significado hubiera tenido, o qué se hubiese ganado al acuñar una fórmula análoga que dijera «Hay un cuerpo del rey que es él mismo y otro cuerpo del que él es la cabeza? Hubiera resultado una definición sin consecuencias ni implicaciones, vacía de significado.

Hay otro posible argumento que debe rechazarse inmediatamente: el Estado como *persona ficta*, una personificación abstracta por encima de sus miembros. Es cierto que la Iglesia fue definida ocasionalmente por Santo Tomás como una *persona mystica*²³³. ¿Nos permite este término, discutible en sí, considerar consecuentemente también al Estado como una *persona politica et moralis*? Parece que este término no existió; pues el Estado, alrededor de 1300, no era una «persona ficta», sino un todo orgánico y orgánico. No existía separado de sus miembros, ni era este «estado» un ser superior *per se* más allá de su cabeza y miembros, o más allá de los valores morales y el Derecho²³⁴. Para expresarlo sucintamente, el *regnum*, o *patria*, no estaba «personificado»: estaba «corporizado». Era debido principalmente al hecho de que el Estado podía ser concebido como un «cuerpo» por lo que cabía la posibilidad de construir una analogía con el cuerpo místico de la Iglesia. El paralelismo gravitaba, por así decirlo, sobre la palabra *corpus* y no sobre la palabra *persona*, de la misma manera que los teólogos reflexionaban sobre el *duplex corpus Christi*, y no sobre la *duplex persona Christi*, lo que de todas formas hubiera sido nestorianista. De modo parecido, los juristas Tudor argumentaban sobre los «dos cuerpos del rey» y no sobre las «dos personas del rey», aunque en algunas ocasiones la confundieran. La propia terminología debiera prevenirnos para evitar el descartar alegrement la antigua unidad orgánica de cabeza y miembros en el cuerpo político, y de sustituirla precipitadamente por la abstracción de un Estado personificado²³⁵.

Nuestra laboriosa indagación sobre las interrelaciones entre los *corpora*

²³³ Véase lo dicho anteriormente, n. 24.

²³⁴ Cf. Post, «Public Law», pp. 45 y ss.; «Two Laws», p. 422.

²³⁵ Sobre la noción de «Estado», véase a Post, «Two Laws», pp. 420 y ss., n. 8. El comentario de Santo Tomás sobre *La Política* de Aristóteles debiera ser considerado a este respecto. Utiliza la palabra *status*, de forma descriptiva sin ningún tipo de matiz abstracto; véase, por ejemplo, § 393-398, ed. Spiazzi, pp. 139 y ss., donde las expresiones *status popularis* (democracia), *status paucorum* (oligarquía) y *status optimatum* (aristocracia) se mencionan insistentemente. Véase además § 414, p. 147, donde Pedro de Auvernia (el continuador de Santo Tomás) sitúa los diversos *status* a la altura del *regnum*, aunque siempre en el contexto de formas de gobierno. En otras palabras, *status* no significa «bien estar» (*bonus status regni, ecclesiae, etc.*), ni, por supuesto, tiene el significado de «posesiones» (aunque esta noción se hiciera por aquel entonces también muy corriente), ni tan siquiera el de estado en abstracto. Significa «gobierno», el *status publicus* de la comunidad, aunque hay que admitir que posteriormente adquirió el significado de «Estado».

mystica de la Iglesia y del Estado no habrá resultado, sin embargo, inútil si replanteamos de manera diferente la pregunta. En vez de buscar los rasgos que fueron trasplantados de la esfera espiritual a la secular, deberíamos preguntarnos en qué aspecto el concepto de los «dos cuerpos de Cristo» no resultó transferible o ni siquiera indirectamente aplicable a la cabeza del cuerpo místico del Estado. ¿Cuál es el fallo de la analogía?

La respuesta será bastante sencilla en el momento que reconocamos que probablemente el principal problema es una cuestión de Tiempo. La cabeza del cuerpo místico de la Iglesia era eterna, puesto que Cristo era a la vez Dios y hombre. Por ello, su propia eternidad le otorgaba a su cuerpo místico el mismo valor de eternidad, o más bien de intemporalidad. Por el contrario, el rey como cabeza del cuerpo político, era un simple mortal: podía morir, y de hecho moría, y no tenía nada de eterno. Es decir, previamente a que el rey pudiese representar (como lo habían expresado los juristas Tudor) aquel extraño ser que era, al igual que los ángeles, inmortal, invisible, ubicuo y que jamás se hallaba en minoría de edad, ni en enfermedad, ni en senilidad, debía, bien dejar de ser un simple mortal, o bien adquirir de alguna manera un valor de inmortalidad: la eternidad que a Cristo, en el lenguaje de la teología, le pertenecía «por naturaleza», debía venirle dada al rey por otra fuente. Sin algo de ese *character aeternitatis* no podía obtener su *character angelicus*, sin algún valor de eternidad inherente no podía tener «dos cuerpos», ni un supercuerpo distinto de su cuerpo natural y mortal. Es cierto que tanto la Gracia como la Justicia y el Derecho siguieron siendo valores eternos difíciles de desear, y que cooperaban en la elaboración de la continuidad de las nuevas monarquías; pues la idea de gobierno «por la Gracia de Dios» cobró nueva vida en las ideologías dinásticas, y la continuidad de una Justicia «que nunca muere» jugó un papel esencial en relación con la continuidad de la Corona. Pero el valor de inmortalidad o continuidad, sobre el cual florecía el nuevo gobierno político, estaba investido de la *universitas* «que nunca muere», en la perpetuidad de un pueblo, gobierno o *patria* inmortal de la que el rey individual podía fácilmente separarse, pero no así la Dinastía, la Corona ni la Dignidad Real.