

ros o potenciales representaban, junto con los actuales ocupantes, aquella «pluralidad de personas» que estaría constituida normalmente por una multitud de individuos que vivían simultáneamente. Es decir, se construía un cuerpo corporativo cuyos miembros se hallaban escalonados longitudinalmente, de tal modo que su sección transversal revelaba, en cualquier momento dado, un miembro en vez de muchos: una persona mística por delegación perpetua cuyo ocupante mortal y temporal era relativamente poco importante comparado con el inmortal cuerpo corporativo por sucesión que representaba⁹⁷.

Este curioso concepto resolvió, como si dijéramos, el difícil problema de la perpetuidad de la «cabeza» del cuerpo político. Es sobre esta base, y teniendo esa pluralidad corporacional por sucesión *in mente*, que debe abordarse el problema del Rey «que nunca muere».

Capítulo VII

EL REY NUNCA MUERE

Mediante la interpretación del Pueblo como *universitas* «que nunca muere», los jurisperitos llegaron al concepto de una perpetuidad tanto del entero cuerpo político (cabeza y miembros juntos) como de los miembros constitutivos solos. Sin embargo, la perpetuidad de la «cabeza» sola era igualmente importante, puesto que la cabeza aparecería generalmente como la parte responsable y su ausencia podría suponer que el cuerpo corporativo se halla incompleto o incapacitado para la acción. Por ello, la perpetuación de la cabeza creó una nueva serie de problemas y condujo a nuevas ficciones.

En el caso de los *collegia* eclesiásticos, la solución era tan antigua como simple, al menos técnicamente: a la muerte de un prelado o de otro dignatario la propiedad de la iglesia individual, al igual que la dignidad del prelado o abad, se suponía revertía bien al superior jerárquico, bien a la Iglesia universal o a la cabeza de la Iglesia, es decir, a Cristo o al vicario de Cristo¹. Por tanto, Cristo hubiese actuado, en última instancia, como *interrex* durante el intervalo. Así veía Inocencio IV el problema: «La posesión y la propiedad [de una iglesia... permanecen] con Cristo, quien vive eternamente, o con la Iglesia—universal o individual— que nunca muere y que nunca dejará de existir². En otras palabras, la propiedad de la Iglesia, revertía a una entidad perpetua: bien a la cabeza eterna de la Iglesia, bien a la propia Iglesia inmortal que «nunca dejará de existir».

En la esfera de la práctica jurídica y del procedimiento legal las cosas

¹ Gierke, *Gen. R.*, III, p. 230, n. 18, p. 293 y *passim*.

² *Ibid.*, p. 351, n. 340. Cfr. Inocencio, *Apparatus*, al c. 4 X 2, 12, n. 4, fol. 145. La propiedad de Cristo, o de los santos, tenía una base legal según el C 1, 2, 25.

⁹⁷ Esto no es igual a la corporación de un solo hombre conseguida «por traspasso», esto es, cuando todos los miembros salvo uno han desaparecido; véase más arriba, n. 75, y a Gierke, según se le cita en la nota anterior. Véase también a Baldo, al c. 36 X 1, 6, n. 8 (*In Decretales*, fol. 79), que habla de un *collegium* o *universitas* que se ha reducido a una sola persona: «... verum est quod in uno non residet [universitas] primitive..., sed, devolutive sic, quia pro pluribus habetur qui in plurimum ius succedit, vel plures representant».

eran, sin embargo, más difíciles que en la teoría: no era factible que el poseedor divino de una dignidad vacante (o su vicario en la tierra) fuese citado, responsabilizado o penalizado. Por ello, surgieron dificultades prácticas en relación con la continuidad de la cabeza de un cuerpo corporativo. No sólo fueron los juristas y canonistas los que se metieron en problemas que dieron luego como resultado soluciones tales como la del concepto de los *corpora separata*, según el cual, la cabeza, los miembros, y cabeza y miembros juntos, formaban cada uno un cuerpo separado y una unidad corporativa³, sino que también los juristas del *Common Law* encontraron el problema de la continuidad de la cabeza difícil de resolver, y a menudo confuso. Los *Year Books* ingleses, especialmente los del siglo xv, reflejan muy claramente las dificultades de los jueces reales, que aunque estaban muy dispuestos a aceptar la doctrina y terminología corporativas en relación con los miembros incorporados, no tenían la menor intención de atribuir un carácter a la «cabeza sola». El justicia mayor Brian, por ejemplo, con ocasión de un caso de la ciudad de Norwich librado en 1482, argumentó de la siguiente manera: «Si el alcalde muere, la corporación se vuelve incompleta; y hasta que la comunidad elija otro alcalde, la corporación queda incapacitada»⁴. La muerte del alcalde producía, así, un interregno en el cual el cuerpo político de Norwich estaba incompleto e incapacitado para actuar legalmente como corporación. Por otro lado, un gran jurista como Littleton, al igual que algunos de sus colegas del estrado, tuvo la profunda convicción de que existía una diferencia estructural fundamental entre el cuerpo corporativo y su cabeza. Cuando en una ocasión un demandante habló sobre un cabildo o comunidad («y sus sucesores»), el justicia Choke, apoyado por Littleton, declaró muy acertadamente que:

Li cabildo no puede tener ni predecesor ni sucesor, porque el cabildo es perpetuo, y cada uno de ellos existe y no puede morir, al igual que un convento o comunidad; por ello, el cabildo que fue, y el que existe en el presente, son el mismo, y no diferentes: por lo cual el mismo cabildo no puede ser un predecesor de sí mismo, puesto que una cosa no puede ser predecesora o sucesora de sí misma⁵.

Lógicamente, todos los jueces acordaron que, por contra, un deán o un alcalde, siendo simples individuos, podían tener y de hecho tenían predecesores y sucesores. Estos, estaban lejos de admitir la identidad entre predecesor y sucesor, o de aplicarles a aquellos funcionarios, por ejemplo, la *aeternitas* que el Derecho romano atribuía al *princeps* y que Bartolo había corregido apropiadamente interpretándola como «la sempiternidad del emperador que, respecto de su oficio, no debía tener fin»⁶. En otras palabras, mientras que se estaba

³ *Ibid.*, pp. 267 y ss.; véase *supra* capítulo V, n. 231.

⁴ Wang, «Corporate Entity», *QR*, LIX (1943), p. 73, n. 8 (21 Ed. IV).

⁵ Wang, p. 76, n. 16 (39 Ed. VI).

⁶ Bartolo, al C. 11, 9, 2, n. 1 (Lyon, 1555), fol. 37: «Opinio quod Princeps non sit aeternus.

dispuesto a admitir sin dudar el contenido y la terminología de las doctrinas romano-canónicas relativas a la *universitas* «que nunca muere»⁷, se tenía una conciencia clara de que la cabeza podía morir y de hecho moría, pero también existía la conciencia de que la continuidad de la corporación «completa» dependía también de la continuidad de la cabeza, una continuidad investida sucesivamente en personas individuales.

Es evidente que una carencia similar, que produjese la incapacitación del entero cuerpo político del *regnum*, hubiese resultado prácticamente intolerable. Los interregnos, cortos o largos, habían sido un peligro incluso en épocas anteriores; se ajustaban mal a una época que había desarrollado una maquinaria de la administración estatal relativamente complicada como era el caso de la Baja Edad Media. Cabe mencionar que los remedios que se introdujeron para neutralizar los peligros de los interregnos y para asegurar la continuidad de la cabeza real, habían empezado a moldearse mucho antes en la práctica que en la teoría. Por ejemplo, las teorías relativas a la continuidad dinástica del rey servían más para explicar y articular las costumbres existentes que para crear costumbres nuevas, aunque, probablemente, sería a menudo difícil determinar con precisión en qué etapa de su desarrollo pudo haber sido también influida la práctica por la doctrina de los juristas.

La perpetuidad de la cabeza del reino y el concepto de un *rex qui nunquam moritur*, un «rey que nunca muere», dependía principalmente de la interacción de tres factores: la perpetuidad de la Dinastía, el carácter corporativo de la Corona y la inmortalidad de la Dignidad real. Estos tres factores coincidían vagamente con la ininterrumpida línea de cuerpos naturales reales, con la permanencia del cuerpo político representado por la cabeza junto con los miembros, y con la inmortalidad del oficio, es decir, de la cabeza sola. Sin embargo, debe subrayarse que estos tres componentes no siempre se distinguían con claridad; a menudo se mencionaban indistintamente, y la falta de

quia orane elementum est corruptibile: ut l. cum debere ff. de ser. urb. predi. [=D. 8, 2, 33; cfr. *supra*, cap. VI, n. 18]. Solutio: improptere dicitur aeternus: tamen Imperator respectu officii, quod non debet habere finem, potest dici sempiternus.»

⁷ Conviene señalar que Bracton tenía una noción más profunda del significado esencial de la corporación, su cabeza y sus miembros; véase fol. 374b, Woodbine, IV, p. 175: «Et unde talis abbas praedecessor fuit seiscius in domino suo et cetera, non fiat narratio de abbate in abbate priori in priorum, nec de abbatibus vel prioribus mediis fiat mentio, quia in collegiis et capitulis semper idem corpus manet quamvis omnes successive moriantur et alii loco ipsorum substituantur, sicut dici potest de gregibus ovium, ubi semper idem grex quamvis omnes oves sive capita successive discedant [evidentemente Bracton reproduce las metáforas del D. 41, 3, 30, y de la *Clar. ord.* sobre tal ley, v. *singulari rex*; véase *supra*, cap. VI, n. 48] nec succedit aliquis eorum alteri nec ad ecclesiam et cum ecclesia remanet, secundum quod videtur potest in carnis religiosorum de feoffamento ubi manifeste videtur potest quod donatio facta est primo et principaliter deo et ecclesiae tali, et secundario monachis vel canonicis ibidem deo servientibus: Et ideo si abbas vel prior, monachi vel canonici successive obierint, domus in aeternum permanebit.»

claridad y discriminación respecto del punto de referencia era enorme en la Inglaterra bajomedieval, época en la que finalmente los juristas llegarían a esas extrañas soluciones que refleja la obra de Plowden.

1. La continuidad dinástica

En su informe sobre el *caso Cahin*, Sir Edward Coke hablaba, en el año 1609, del modo en que la corona inglesa se transmitía a un nuevo rey. Señalaba que el rey tenía el reino de Inglaterra «por derecho inherente de nacimiento» y que el título lo tenía en virtud de su descendencia de sangre real, «sin ninguna ceremonia ni acto esencial necesarios *ex post facto*: pues la coronación es solamente un ornamento real y la solemnización de la descendencia real, pero no forma parte del título». Coke llegó incluso a lanzar un vehemente ataque contra dos seminaristas que se habían atrevido a divulgar la opinión de que el rey antes de su coronación «no era rey completo y absoluto» y que por tanto («obstérvese su condenable y condenada consecuencia») se podía cometer cualquier acto de violencia contra un rey aun no coronado sin ser acusado de traición. «Pero fue expresamente resuelto por todos los jueces de Inglaterra que... la coronación era sólo un ornamento real y una solemnización exterior de la descendencia real»⁸.

Sin mencionar el dudoso concepto de los seminaristas sobre la naturaleza de la traición y los derechos en general de cualquier obispo, papa, o rey antes de la consagración⁹, su teoría sobre el interregno que se abriría desde la acción del rey hasta su coronación estaba de todas formas muy pasada de moda en la Inglaterra de Jacobo I. Su argumento debió parecer una reminiscencia pintoresca de un lejano pasado, y los dos seminaristas se nos presentan como descendientes tardíos de los ingleses de 1135 ó 1272, de quienes se decía que se habían dedicado a robos y a otras fechorías porque, al parecer, a la muerte del rey, la paz del rey dejaba de existir; o de esas gentes de Pavia que, a la muerte del emperador Enrique II, destruyeron el castillo imperial porque, alegaban, ya no había un emperador que fuese su propietario¹⁰. Sin embargo,

⁸ Coke, *Reports*, parte 7.^a, tomo IV, fol. 10a, 11.

⁹ El contenido y la irritación de los poderes que se ejercían entre la elección y la consagración han sido investigados por Robert L. Benson, en «Notes on a Canonistic Theory of the Episcopal. Papi and Imperial Offices», estudio que no ha sido aún publicado.

¹⁰ Sobre estos hechos, que son bien conocidos, véase a Stubbs, *Saler Charters*, pp. 115 y 439. Powicke, *Henry III*, II, pp. 588 y ss., explica la naturaleza de los disturbios de 1272 como «manifestaciones ruidosas de «donatismos tumultuosos» en relación con la elección de un alcalde, aunque no parece aceptar el aspecto constitucional del tema; por otra parte, Pollock y Maitland, *History*, I, pp. 521 y ss., ponen especial énfasis en el interregno con el fin de demostrar que el rey «puede morir». Sobre el caso similar de Pavia, véase a Wippo, *Gesta Conradii*, c. 7, ed. Bresslau, p. 30. H. G. Richardson, «The English Coronation Oath», *Synonym*, XXIV (1949), p. 63, n. 92, observa, con motivo de la fecha de la subida al trono de Eduardo II, que «el período que va entre la

es probable que en la intención de los dos seminaristas sólo estuviese el recordar la anterior importancia legal de la consagración del rey de manos del clero; de hecho, el valor constitucional o jurídico de aquel acto ritual venía decreciendo desde hacía muchos siglos.

No hace falta decir que la opinión que mantenían los dos seminaristas no era la que aceptaba generalmente el clero inglés de aquella época. Coke no tuvo problemas para reunir una lista de precedentes que retiraban la peligrosa doctrina de aquellos clérigos. También podía haber citado las palabras del arzobispo Cranmer, quien, dirigiéndose al rey Eduardo VI en su coronación, en 1547, explicó que los reyes

son los Ungidos de Dios, no en función del óleo que el obispo usa, sino en consideración a su poder que está ordenado... y de sus personas que son elegidas por Dios y dotadas con los dones de su Espíritu para mejor gobernar y guiar a su pueblo. El óleo, si se añade, es sólo una ceremonia: si falta, ese rey es aún un monarca perfecto a pesar de ello, y es igualmente el Ungido de Dios como si hubiese sido unguido¹¹.

Las palabras del arzobispo Cranmer no revelan meramente el espíritu de la Reforma en Inglaterra con su aversión general a todo tipo de «unciones» rituales; resumen las ideas que se habían desarrollado desde los siglos XII y XIII y que reflejaban la devaluación legal de las coronaciones eclesiásticas y la victoria de la sucesión dinástica.

La devaluación de las unciones bajomedievales de los reyes —a pesar del incremento del misticismo en relación con la ceremonia en sí— provenía principalmente de dos fuentes: una hierocrática y otra jurídica.

Lo que originariamente había sido un sacramento comparable con los sacramentos del bautismo y la ordenación sacerdotal, el propio poder espiritual lo había reducido a un rango considerablemente inferior en aras de ensalzar con más eficacia la sublimidad y singularidad de las ordenaciones sacerdotales¹². Esta larga evolución fue epitomizada por la decretal de Inocencio III

subida al trono y la coronación no era tal que durante el mismo pudieran infringirse impunemente los derechos reales».

¹¹ Schramm, *English Coronation*, p. 139. Para puntos de vista similares, véase también a Figgis, *Divine Right*, pp. 122 y ss.

¹² La relación original que existía entre las unciones de coronación y las unciones de bautismo ha sido resaltada recientemente por Jean de Pange, «Doues sur la certitude de certe opinion que le sacre de Pepin est la premitere epoque du sacre des rois de France», *Mélanges d'histoire du moyen âge Louis Halphen* (París, 1951), pp. 557-564; véase también la otra obra del mismo autor: *La roi tré chrétien* (París, 1949), y el análisis de Schramm, *ZRG*, kan. Abt. XXXVII (1951), pp. 395 y ss. El descubrimiento de De Pange, sin embargo, no es tan reciente como su análisis cree; véase, por ejemplo, a Thomas Mitchell, «Die Akklamatio in der Taufkirchen, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, VIII (1928), pp. 76-85; Williams, *Norman Anomyism*, pp. 79, 144 y *passim*; consulte además a Erdmann, *Idemwilt*, pp. 71 y ss., que, con razón advierte que no debiera considerarse degradante aquello que frecuentemente constituía tan sólo un rito distinto. Philipp Hofmeister,

«De la unción sagrada», en la cual el papa separaba cuidadosamente los conceptos anteriormente interrelacionados y entrelazados de rey y obispo tal como los había descrito, por ejemplo, el Anónimo Normando.¹³ El papa Inocencio III les otorgó a los obispos la unción con crisma y de cabeza, pero le negó radicalmente el mismo privilegio al Príncipe. Sus argumentos resultan interesantes no sólo por la desvaloración del ceremonial litúrgico, sino también porque revelan una inversión completa de la antigua idea de realeza cristocéntrica y a semejanza de Cristo. Y era la esencia misma de la *christianitas real* o imperial la que estaba en peligro cuando Inocencio III argumentaba que el crisma y la unción de cabeza se le retiraban al Príncipe porque Cristo, Cabeza de la Iglesia, había recibido la unción de cabeza del Espíritu Santo. Es decir, en aras de recalcar la diferencia con la unción de Cristo, la unción del Príncipe se trasladó de la cabeza a los hombros y brazos, y se efectuó no con crisma sagrado, sino con un óleo menor.

Sin embargo, la unción sacramental de la cabeza del obispo se ha preservado porque en su oficio (episcopalis) él, el obispo, representa la persona de la Cabeza [es decir, de Cristo]. Hay una diferencia entre las unciones de obispo y Príncipe: pues la cabeza del obispo se *untigayra* con crisma, mientras que el brazo del Príncipe se *alivia* con óleo. (Que se sepa cuán grande es la diferencia entre la autoridad del obispo y el poder del príncipe).¹⁴

El rango litúrgicamente inferior de la unción del gobernante se hace patente: se limitaba a un exorcismo ligeramente sublimado y a una inmunización contra los espíritus del mal.¹⁵ Según la doctrina hierocrática, la unción real ya no

¹³ *Die heiligen Öle in der unigen- und abendländischen Kirche* (Das östliche Christentum, N. F. VI-VII [Wurzburg, 1948]), dice poco sobre el particular que pueda resultar de interés aquí. Consultárese, sin embargo, a Eichmann, *Die Kaiserkrönung*, I, pp. 145 y ss. (así como la n. 26, más adelante) y la p. 206. Me propongo tratar este tema en un futuro estudio sobre «La Coronación y la Epitafio», véase mi breve comentario de *Leandri regiae*, p. 142.

¹⁴ Véase *supra*, capítulo III, n. 30, y *passim*.

¹⁵ Véase c. un. X, I, 15, ed. Friedberg, II, pp. 131 y ss.: «Sed ubi Iesus Nazarenus... unctus est oleo petatis prae conscribibus suis, qui secundum Apostolum est caput Ecclesiae, quae est corpus ipsius, principis unctio a capite ad brachium est translata: ut principis unctio non ungtur in capite, sed in brachio... In capite vero pontificis sacramentalis est delibutio conservata, quia personam capitis in pontificali officio representat. Refert autem inter pontificis et principis unctionem, quia caput pontificis christumate consecratur, brachium vero principis oleo delinitur, ut ostendatur quanta sit differentia inter auctoritatem pontificis et principis potestatem.» Para un análisis del párrafo, consúltese a Eichmann, *Kaiserkrönung*, I, pp. 147 y ss. La parte de la decretal que trata de las unciones tratamente ha sido glosada, aunque tuvo sus efectos. El Hostiense, por ejemplo, se basa en la decretal cuando explica (*Summa contra*, al X, I, p. 15, n. 11, col. 214): «Efficacis unctionis regalis est, ut augeatur ei gratia ad officium, quod ei committitur exercendum... et honorabilior habetur.» En otra conexión, dice que reiteradamente la palabra *sanctare* ni siquiera era aplicable a la coronación imperial; véase a K., G., Hingelmann, «Die Wirkungen der Kaiserweihe nach dem Sachsenspiegel», *ZfR/G. kan. Abt.*, IX (1919), p. 34, cuyo estudio reúne una gran parte del material canonista posterior.

¹⁶ La diferencia que existiría entre los óleos probablemente no implicaba una degradación in-

confaría el Espíritu Santo, aunque los *ordines* de coronación todavía guardaban esta idea y los canonistas ponderaban todavía sobre si el emperador era o no una *persona ecclesiastica*.¹⁶ Sin embargo, lo principal era que al Príncipe se le había negado expresamente una imagen o semejanza de Cristo o el carácter de un *christus Domini*.¹⁷ Como tantas otras veces, el Pontífice romano se presenta aquí como el principal promotor precisamente de ese «secularismo» que en otros aspectos la Santa Sede tendía a combatir. Con una cierta carga de desprecio, el papa Juan XXII permitiría al rey Eduardo II repetir su unción si el rey así lo deseaba, puesto que de todos modos «no dejaba impronta en el alma», es decir, no tenía valor sacramental.¹⁸

La decretal —en la sección referente al Príncipe— es importante principalmente porque refleja el cambio de mentalidad general del que no puede decirse que el papa Inocencio III fuese el iniciador, aunque sí su exponente más destacado. Fuera de Roma, el decreto papal no tuvo apenas influencia.¹⁹ No afectó en absoluto a los ritos de coronación que se observaban, por ejemplo, en Inglaterra y Francia: Enrique de Susa, el Hostiense, tuvo que admitir que en aquellos países la unción del crisma en la cabeza del rey se seguía practicando de acuerdo con la tradición y la costumbre,²⁰ y las elaboraciones

tional en los primeros tiempos (Erdmann, *Idemwell*, pp. 71 y ss.) es posible que algunos ritos hayan seguido más fielmente el procedimiento bautismal (el óleo santo), y otros el de la confirmación (el crisma). El significado de los óleos puede deducirse de las respuestas al cuestionario de Calomagno sobre el bautismo; véase, por ejemplo, la breve explicación de Leidrad, *De sarran. bapt.*, c. VIII, PL, XCIX, pp. 863 y ss.: el óleo se emplea para exorcizar al diablo, el agua para limpiar de los pecados, el crisma para la iluminación por la gracia del Espíritu Santo. Véase también la explicación publicada por Wilmart, «Une catéchèse baptismale du IX^e siècle», *Rev. bnd.*, LVII (1947), p. 199, § 11, donde los efectos del óleo menor se describen como *ut unguine unguatur*. La misma frase es utilizada por Alcuino, Ep., CXXXVII, *MGH. Epp.*, IV, p. 214 y ss. (cfr. Ep., CXXXIV, pp. 202 y ss.). «Rectus quoque eodem perungitur oleo, ut signo sanctae crucis diabolo claudatur ingressus; signantur et scapulae ut unguine unguatur.» Por el contrario, la unción del crisma se explica de la siguiente forma: «Tunc sacro christumate caput perungitur et mystico tegitur velamine, ut intelligat se diadema regni et sacerdotii dignitatem portare» (según San Pedro 2:9, nom. 12:1). Véase también a F. Wiegand, *Erzbischof Othbert von Altland über die Taufe* (Leipzig, 1899), pp. 33 y ss., § 13 y 17.

¹⁶ Véase a Kempf, *Imagoz III*, p. 127, n. 52, donde reúne información interesante sobre el particular; consúltese también a Mochi Onori, *Fanti canonisti*, p. 90, n. 1, p. 112, n. 1 y p. 117, n. 1.

¹⁷ Véase lo dicho anteriormente en la nota 14, donde Inocencio III, al hacer alusión a la *christianitas*, se refiere claramente al obispo, mientras que se le niega al emperador. Basándose en esto, Tolomeo de Lucca, *Derrimatio*, c. 25, ed. Krammer, 47, 29, declara: «Hoc autem non inveniatur de imperatore aliquo, quod sit vicarius Christi.»

¹⁸ J. W. Legg, *English Coronation Records* (Westminster, 1901), n. X, p. 72: «... regalis [unctio] in anima quicquid non imprimi...» Véase también a Kern, *Gottsgedenken*, p. 114; Bloch, *Rois humanitaires*, pp. 236 y ss.; Schramm, *English Coronation*, pp. 131 y ss.

¹⁹ La Orden de Coronación de Inocencio —probablemente impuesta por primera vez en 1209, durante la coronación del emperador Otón IV— muestra de forma muy clara la influencia de esta nueva tendencia; véase a Eichmann, *Kaiser Krönung*, I, pp. 253 y ss.; véanse también mis comentarios en *Leandri regiae*, pp. 144 y ss.

²⁰ El Hostiense, *Summa contra*, al X, I, 15, n. 8, col. 213: «Sed et consuetudo antiqua circa hoc

místico-litúrgicas del ceremonial francés alcanzaron su punto álgido mucho después de la época de Inocencio III²¹. La desvalorización ritual de la consagración hubiera tenido poca importancia más allá de la liturgia de coronación de Roma a no ser por los legistas y canonistas, quienes, más o menos al mismo tiempo, comenzaron a reducir el valor de las coronaciones también en la esfera jurídico-constitucional.

El decreto de Inocencio III era un reflejo de las opiniones hierocráticas radicales que prevalecían en la curia papal desde los días de la Reforma del papado. Sin embargo, los canonistas que opinaban que las coronaciones eran un asunto de poca importancia no eran representativos de la corriente hierocrática, esto es, de aquellos que defendían la teoría de que todo el poder culminaba o provenía, en última instancia, de un hombre: el Pontífice y su plenitud pontifical. Por el contrario, los canonistas hierocráticos estaban a favor de la coronación imperial, pues mantenían que sólo en la unción recibía el emperador, del Pontífice, el poder de la espada material²². El otro grupo de canonistas, los «dualistas», que estaban a favor de un equilibrio de los dos poderes universales, mantenía que el poder imperial (erróneamente identificado con «la espada material»)²³ provenía sólo de Dios a través del acto de

observatur nam supradictorum regum Francie et Anglie capta inunguntur a Parece ser que lo mismo ocurrirá en Nipokes, ya que a Carlos II de Anjou se le concedió el privilegio de una unción, *escut inunguntur reges Francie*, véase a L. H. Labande, *de la ceremonial romain de Jacques Caréjan*, *Biblioth. de l'école de chartes*, LIV (1893), p. 72.

²¹ Véase, en general, a Kern, *Consequenzen*, pp. 114 y ss.; Schramm, *Frankreich*, I, pp. 148 y ss., 157, sobre Francia y la nueva exaltación de las unciones reales con motivo de añadir el obispio al eclesiástico al crisma; véase, además, al mismo autor en su otra obra, *English Coronation*, pp. 126 y ss., donde expresa su opinión de que en Inglaterra el crisma fue sustituido temporalmente por otro común, aunque el acto de unción de la cabeza no fue suprimido; existen, sin embargo, razones para creer que la existencia litúrgico-técnica de las fuentes que mencionan el *sanctum sanctum* en lugar del *crisma* es exagerada, y el mismo Schramm (*Königung in Deutschland*, p. 253) interpreta el *sanctum sanctum*, al que Wilbankel hace alusión, como crisma. Es lógico suponer que la creencia en el poder sacramental de las coronaciones continuó con el tiempo; Cino de Pistoia, entre otros, alegaba, por ejemplo, que la consagración se administraba al príncipe *spiritualem tantum quam spiritum sancti* (Hugelmann, «Kaiserweihen», p. 30, n. 2), y como él, otros.

²² El problema de las «Dos Espadas» («Nun imperator gladium habet a papa») ha sido investigado de nuevo íntegramente por A. M. Stickler en una amplia serie de ensayos que no están a mi entera disposición (éstos en deuda con el profesor G. B. Ladner al haberme permitido utilizar las separatas que obraban en su poder); estos ensayos han sido enumerados en su artículo «Secundum e regno nulle nuove ricerche attorno ai secoli XII e XIII nei decretisti e decretalisti: fimo alle decretali di Gregorio IX», *Historiae Historiae Pontificiae*, XVII (1954), p. 3, n. 3; véase también su último ensayo «Imperator vicarius Papae», *MDOG*, LXXII (1954), pp. 165-212. Para una excelente discusión sobre estos ensayos, que requieren urgentemente una síntesis por parte del autor, véase a Brian Tierney, «Some Recent Works on the Political Theories of the Mediaeval Canonists», *Traditio*, X (1954), pp. 619 y ss. El problema al completo ha sido definido por Kempf, *Journées III*, pp. 204 y ss. (para los «hierocratas»), y las pp. 212 y ss. (para los «dualistas»).

²³ Stickler, «De ecclesiae potestate coactiva materiali apud magistratum Gratianum», *Sacramentum*, IV (1943), pp. 2-23, pp. 97-119, donde el autor muestra que Gratiano se refería a la coacción espiritual y física de la Iglesia, y no a los poderes espirituales y seculares; véase a Tierney, *op. cit.*, p. 619; Kempf, *op. cit.*, pp. 187 y ss.

elección. El argumento típico de estos canonistas «dualistas» del siglo XII y principios de XIII era que los emperadores existían antes de que hubiese Pontífices, y que los emperadores de épocas anteriores tenían poder incluso sin la consagración, porque, en cualquier caso, todo poder venía de Dios²⁴. Se referían a la *lex regia* y señalaban que a través de esa misma elección de los príncipes o del pueblo, o conjuntamente de príncipes y pueblo, el emperador electo obtenía el poder pleno de la espada y de la administración, pues por aquel acto los príncipes y el pueblo habían conferido todos los derechos al nuevo Príncipe²⁵. Por todo ello, concluían con bastante lógica que el poder imperial no provenía del papa; que el Príncipe era *verus imperator* aun antes de su confirmación —esto es, consagración— por el papa, y que en esta unción de Roma el Príncipe sólo recibía la confirmación papal juntamente con el título imperial²⁶.

Desde luego, es cierto que las opiniones de los «hierocratas» y de los «dualistas» se confundían a menudo, y que además había numerosas modificaciones del esquema general. Por otro lado, los canonistas hacían distinciones muy sutiles, y en general muy importantes, relativas al grado de poder que el electo podía ejercer antes de su consagración, y, como es natural, visualizaban al «obispo elector» como modelo del *imperator electus*, pues los poderes del obispo antes de su consagración eran limitados, mientras que el «papa elector» ejercitaba prácticamente el poder pleno desde el momento mismo de su elección, especialmente si accedía como obispo mirrado²⁷. Pero mientras

²⁴ «Ante enim erant imperatores quam summi pontifices et tunc habebant potestatem, quia omnis potestas a Deo est». Este argumento (o sus equivalentes) se repetía constantemente; véase a Stickler, «Sacroratum et Regnum nei decretisti et primi decretalisti», *Sacramentum*, XV (1953), p. 605 (*Quaestiones Orientales*, s. XIII es.); p. 610 (*Quaestiones de Basiaco*, s. XII), p. 611 (Ricardo de Mores, s. XIII); para otras referencias (Simón de Bisignano, Huguccio, y varias *Summas*), véase a Kempf, *op. cit.*, pp. 212 y ss., n. 48, 50, 51; consúltese también a Hugelmann, «Kaiserweihen», p. 23.

²⁵ *Quaestiones Orientales* (Stickler, *op. cit.*, p. 605): «Nos vero dicimus quod a Deo hanc potestatem habet imperator... Nam ante potestatem quam ab apostolico inungatur. Ex electione enim populi (Baziano: «principum») [Stickler, p. 610] hoc sibi licet, qui et in eum omne ius transferit. Iamem confirmatur et ab apostolico tempore inunctionis». Véase también a Huguccio (citado por Kempf, p. 213, n. 50): «Ergo autem credo quod imperator potestatem gladii et dignitatem imperatorem habet non ab apostolico, sed a principibus et populo per electionem...». Cfr. Stickler, «Der Schwertbegriff bei Huguccio», *EpheMERIDES INVI CANONIA*, III (1947), pp. 201-242.

²⁶ Los juristas no tienen en mente la *confirmatio* papal que seguía a la elección y precedía a la consagración de obispos exentos y demás dignatarios eclesiásticos; véase a Kempf, *Immanus III*, pp. 106 y ss. Las palabras *confirmare* e *inungere* son prácticamente intercambiables; véase, por ejemplo, a Oltorido de Ponte, *Constituta*, CLXXX, n. 19, fol. 75: «quid est enim approbare, inungere, et consecrare nisi confirmare?». Consúltese también a Kempf, pp. 123 y ss., 215 (n. 58), y las pp. 245 y ss. Para *verus imperator*, véase lo dicho anteriormente, n. 28.

²⁷ Una de las distinciones más importantes era la que existía entre *administratio* (pertenciente al emperador por donación inmediata y directa de Dios), y *ancientaria* (concedida al emperador por el papa durante la consagración), y que fue introducida por Rutino, al C. 1, DXXII, v. *inani simul*, ed. H. Signer, *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus* (Paedertorn, 1902), p. 47; cfr. Kempf, *op.*

que las teorías y analogías se mantuvieron fluidas por mucho tiempo, cristalizó, sin embargo, la doctrina de que el ejercicio de los derechos imperiales y de las funciones administrativas por el Príncipe no dependía de su coronación en Roma. Y como finalmente su opinión fue también popularizada por la Glosa ordinaria al *Decretum* de Juan el Teutónico²⁸, la nueva teoría terminó haciendo conscientes del problema a los juristas en general.

Tal conciencia no se encuentra todavía en aquella famosa glosa de Accursio. Siguiendo la antigua tradición según la cual el reinado y los años reinantes de un gobernante comenzaban en la fecha de su consagración, Accursio sostenía *quod non valet privilegium principis ante coronationem*, «que los privilegios del Príncipe no son válidos antes de su coronación»²⁹. La idea subyacente de esta glosa tuvo un fuerte impacto, no sólo por razón de la autoridad de Accursio, sino porque también servía a los propósitos de ciertos grupos políticos. Durante el gran interregno del imperio después de la muerte de Federico II, cuando las coronaciones en Roma se suspendieron por más de sesenta años (1250-1312), las ciudades y príncipes de las partes no alemanas del imperio —Borgoña e Italia— salieron con la teoría de que, fuera de Alemania, el emperador electo, el *rex romanorum*, carecía de poder ejecutivo y jurisdiccional antes de ser coronado emperador en Roma. Esto era, desde luego, una excusa baladí para eludir el señorío imperial; pero, puesto que esta teoría jugaba políticamente a favor de Carlos de Anjou, el hombre más poderoso de Italia durante los años decisivos del interregno, había un importante

28. Pp. 208 y ss. Benson (mencionado anteriormente en n. 9) ha investigado los derechos del obispo y del papa antes de la consagración, en su relación con los derechos del emperador antes de la coronación. Véase más adelante, n. 32 y 40.

29. *Glos. ord.*, al C. 24, DXXCII, v. *imperatorum*: «ex sola enim electione principum dico eum verum imperatorem antequam a papa confirmetur. Arg. [iumentum] hic, licet non appelleretur, Juan el Teutónico (sobre su autoría, véase a Hugelmann, «Kaiserwahlen», pp. 18 y ss.) repite palabra por palabra la *Glosa palatina* (h. 1210-1215); cfr. Strickler, «Sacerdotium et regnum», p. 589 y Kurzer, *Reperitorium*, pp. 81 y ss., que fue el primero en observar las interrelaciones existentes entre la *Glosa palatina* y la *Glos. ord.* del Teutónico (véase ZRG, Kan. Abt., XXI [1932], pp. 141-189).

30. *Glos. ord.*, al C. 7, 37, 3, v. *infulas*. Existe otra glosa de Accursio que, en el mejor de los casos, es desconcertante; al C. 3, 12, 6, 5, v. *vel ortus*, hace el siguiente comentario: «idesi coronation celebrari, eran los días de su accesión y elección; las coronaciones eclesiásticas no existían todavía. Accursio, sin embargo, hizo hincapié en la costumbre medieval según la cual los años del reinado eran contados a partir del día de la coronación, y no desde el día de la elección o accesión. Es en este sentido en el que la glosa de Accursio era entendida, por ejemplo, por Oldrado de Ponte, *Consilia*, CLXXX, n. 7, fol. 74: «sed imperator in coronatione dicitur oriri et sic incipere esse pertinente». También Durante, *Spectulum iuris*, II, partit. 1, De rescripti praesentatione, § 9, n. 18 (Venezia, 1602), p. 424: «Et dies coronationis dicitur ortus Imperii...» Alberico de Rosate, al C. 7, 37, 3, n. 12, fol. 107, (véanse, además, n. 3 y 13) repite las afirmaciones de Oldrado palabra por palabra, pero crítica su postura, con lo cual apoya a Cino (en la misma ley).

grupo de potencias tendientes a apoyar la glosa accursiana al pie de la letra y a impedir, al mismo tiempo, una coronación imperial³⁰.

En esta coyuntura, los juristas en general comenzaron a ocuparse del complejo problema de los derechos de pre-coronación del Príncipe. «Las leyes seculares no desdeñan la imitación de los santos cánones», comentaba un decretista temprano³¹, y de hecho no sólo los canonistas, sino también los legistas y feudadistas siguieron los pasos marcados por la glosa al *Decretum* de Juan el Teutónico. Durante opinaba, principalmente por razones prácticas, que el Príncipe disfrutaba de la plenitud del poder antes de su consagración porque de otra manera las donaciones a la Santa Sede que había hecho Rodolfo de Habsburgo serían inválidas³², mientras que Oldrado de Ponte discutía al detalle todos los argumentos en pro y en contra de los poderes de la pre-coronación del emperador³³. Quizá fuese el maestro de Oldrado, Jacobo de Arena (muerto en 1296 o antes), quien empezó entre los civilistas la discusión más amplia del principio implícito en este problema cuando, durante el interregno, se convirtió en un tema de actualidad; y su opinión en favor de los poderes de pre-coronación del Príncipe la cita y apoya el gibelino Cino de Pistoya, quien llega a la conclusión de que «el electo del pueblo a través de la *lex regia*» disfruta de la plenitud de poderes y derechos soberanos incluso sin coronación³⁴. En cualquier caso, la doctrina de los canonistas «dualistas» tuvo finalmente el efecto de una llamada de convocatoria para aquellos que defendían la máxima «el rey es emperador en su propio reino», y otro tanto para los anticoronalistas. Andrés de Isernia declaró en la corte de Nápoles: «Ciertamente los emperadores antes de ser coronados en Roma son reyes, y como tales tienen *maiestas* y *fiscus*, y muchos fueron reyes de Alemania y de los romanos y nunca fueron coronados emperadores»³⁵. Evidentemente, el

30. F. Kern, «Die Reichsgewalt des deutschen Königs nach dem Interregnum», *HZ*, CVI (1911), pp. 39-95; indudablemente, Carlos de Anjou tenía ideas muy distintas con respecto a los poderes del rey de Francia antes de la coronación; véase más adelante, n. 47.

31. «Seculi leges non dedignantur sacros canones imitari», una paráfrasis de *Nov.* 83, 1 (cfr. *Nov.* 131, 1), que aparece, por ejemplo, en la *Glosa palatina*, al C. 7 (add.), C. II, cuestión 3, v. *cum leges saeculi*, también citada por Strickler en «Sacerdotium et regnum», p. 589 y que se repite posteriormente a menudo; véase, por ejemplo, al Hostriense, *Summa auctora*, proem., n. 11, col. 7.

32. Durante, *loc. cit.* (véase lo dicho anteriormente, n. 29), que establece paralelismos interesantes entre el emperador y el papa: «Imperator enim ex sola Principum electione etiam ante confirmationem aliquam verus est Imperator et consequitur ius administrandi... sicut et Papa ex sola electione consequitur plenam potestatem regendi et temporalia administrandi...» Sigue a continuación una enumeración de las acciones que el papa puede realizar sólo «postquam ordines et insignia recepit». Cfr. Hugelmann, «Kaiserwahlen», p. 29, n. 1; véase también más adelante la n. 46, donde el mismo argumento es aplicado a Constantino y su donación, y la n. 41, sobre la constitución imperial *Lexi iuris*.

33. Oldrado de Ponte, *Consilia*, CLXXX, fol. 74-75.

34. Cfr. Hugelmann, «Kaiserwahlen», p. 29, n. 2, que trata sobre Jacobo de Arena y Cino de Pistoya; véase también a Ullmann, *Lucas de Penna*, p. 177, n. 1.

35. Andrés de Isernia, *proaemium*, de su Glosa al *Lib. aug.*, ed. Cervone, p. XXVI, § *Sed certe*.

jurista napolitano quería demostrar que «el emperador y el rey estaban equi-
parados» y que, de hecho, el emperador era simplemente «rey en su imperio,
y no difería esencialmente del rey de Nápoles y de otros gobernantes cuyos
derechos provenían únicamente de la *lex regia* y de otros títulos»³⁴. Lucas de
Penna, también napolitano, pudo haber pensado en Andrés de Isernia, cuando
el que tan a menudo contaba, cuando mencionaba a «algunos jurisprudentes»
que mantenían que el gobernante tiene «la plenitud del poder por su solo tí-
tulo [transmitido por vía electoral o dinástica], por Dios solo y en el lugar de
Dios en la tierra; y lo puede todo sin necesidad de examen [eclesiástico], ben-
dición o coronación»³⁷. Por otro lado, estaba dentro de la tendencia antihe-
rocrática el que Juan de París declarase abiertamente que los reyes eran igual-
mente reyes sin la unción, y que en muchos países cristianos las unciones de
reyes ni siquiera se practicaban³⁸. Sin lugar a dudas, también eran anticuria-
les los juristas sicilianos del rey Federico III de Sicilia, que argumentaban, en
1312, que el emperador tenía plenitud de poder por su sola elección³⁹, y no
lo eran menos los juristas italianos que aconsejaban a los emperadores Enri-
que VIII y Luis de Baviera, cuando razonaban en términos parecidos⁴⁰. Final-

³⁴ Sed certe antiquam coronatur Romae Imperatores sunt Reges, et habent maiestatem, et fiscum, et multi fuerunt Reges Alemanniae, et Romanorum qui non fuerunt incoronati Imperatores.»

³⁵ Andrés de Isernia, *De off. (patrato anterior)*: «quod Imperator et Rex pari passu sunt». Véase per Papan...: «ix sola electione habet administrationem sine consecratione... Inde Imperator dicitur Rex... et lex regia fuit quae transiit in principem omne ius... Idem de Rege Siciliae et alijs, qui cum Imperio nihil habere facere: quorum quilibet est Monarcha in suo regno...».

³⁷ Lucas de Penna, al. C. 10, 74, n. 12 (citado por Ullmann, *Latius de Penna*, p. 176, n. 3), menciona a unos ablegados que creían que el gobernante «ex solo nomine a solo Deo et vice Dei in terris plenitudinem potestatis habere ac sine ulla examinatione, benedictione et coronatione sua possit». El propio Lucas de Penna, sin embargo, no era de la misma opinión.

³⁸ Juan de París, *De potestate*, c. 18, ed. Lecerq, p. 229, n. 11 y ss. Con el fin de demostrar lo supeditado de las coronaciones eclesiásticas, dicho autor hace referencia a España, *ad patet in regibus Hispaniam*. Esto es correcto en el caso de Portugal donde nunca se introdujo la ceremonia de coronación; en Navarra, por otra parte, no se estableció la coronación y rito de unción hasta después del año 1257 (Schramm, «Der König von Navarra», *ZRG, germ. Abt.*, LVIII [1951], pp. 147 y ss.); Castilla abandonó su ceremonia de coronación en el año 1157, aunque la renató más tarde, en el siglo xiv (Schramm, «Das Kastilische Königstum und Kaisertrum während der Reconquista», *Festschrift für Gerhard Ritter* [Tübinga, 1950], pp. 115 y ss.); y en Aragón, donde se había introducido la ceremonia en 1204, se practicaba un rito bastante peculiar —al menos a partir de la subida al trono de Pedro II en 1276— ya que el rey no sólo se ponía, el mismo, todas las insignias reales, sino que además se coronaba con sus propias manos, sin que estuviera permitido que ninguna persona ni la recibiese, ni infante, ni ninguna persona otra de cualquier condición que se sea tocara la diadema (Schramm, «Die Krönung im katalanisch-aragonesischen Königreich», *Historische Abhandlungen* [Barcelona, 1950], III, pp. 8 y ss.).

³⁹ *MGH Const.*, IV, núm. 1248, p. 1311, n. 40: «Romanus principi sola electio eius omnem tribuit potestatem.» (Cfr. Rucholf Most, «Der Reichsgedanke des Lupold von Bebenburg», *D. A. IV* [1941], p. 167, n. 2, sobre la influencia del Memorandum en fecha posterior.

⁴⁰ Sobre los doctores en Derecho Johannes Branchazolis y Ugolino de Celle, véase a E. E. Stengel, *Nova Henricanae* (Berlín, 1921), 50, núm. 90, § 6; 73, núm. 123, § 5; cfr. Most, «Lupold», p. 168, n. 1, y p. 170, n. 3. Más adelante, el autor hace una declaración más fuerte todavía

mente, esta teoría triunfaría en 1338, en Rhense, cuando los príncipes electores alemanes decretaron —y cuando un poco más tarde, en la Constitución *Liet irritis*, Luis de Baviera declaró— que el poder y la dignidad del emperador provenían directamente sólo de Dios y que aquel legítimamente electo por los príncipes tenía todos los poderes, derechos y privilegios imperiales en virtud de su sola elección y sin necesidad de ninguna aprobación o confirmación papal⁴¹. Los filósofos —Guillermo de Ockham, Marsilio de Padua y otros— también se unieron a este coro de voces al mantener que los derechos que reclamaba y asumía el Pontífice romano tenían el efecto de anular la importancia del acto electoral, y que solemnidades tales como las coronaciones no conferían ningún tipo de autoridad, puesto que sólo significaban que tal autoridad se tenía en propiedad y había sido ya conferida⁴².

La legislación oficial del imperio zanjó, en 1338, el tema a todos los efectos prácticos; y también en lo tocante a los juristas. Es cierto, sin embargo, que Barolo nunca llegó a dar una formulación clara del problema⁴³. Baldo, por su parte, mediante una serie de afirmaciones contradictorias, operó hábilmente con las antiguas distinciones —introducidas ya en el siglo xii por Rufino— de «administración general» y «plenitud de poder», y declaró que el emperador sólo disfrutaba antes de su coronación de la «administración general», un conjunto de poderes que tiempo atrás los príncipes alemanes habrían llamado en alguna ocasión la *imperatura*⁴⁴. Sin embargo, la glosa de

(Stengel, p. 402), alegando que «si se coronase con quehacer sollemnitates advenirent per ecclesiam, nomina non res imperiales» (esto constituye al mismo tiempo un buen ejemplo sobre la influencia del Nominalismo en el pensamiento jurídico). Véase más adelante, n. 42 y 46, en relación con la coronación como un mero acto solemne; véase también lo dicho anteriormente, n. 8.

⁴¹ Para los países en cuestión, véase a Nitz, *Quellen*, p. 223, n. 383 y 384 (la fraseología de la glosa del Teutonico se distingue fácilmente); consúltese, en general, a E. E. Stengel, *Arignon und Raimi* (Weimar, 1930) y también a Most, «Lupold», pp. 466 y ss. Véase además a Heinrich Mitteis, *Die deutsche Königswahl: Ihre Rechtsgrundlagen bis zur Goldenen Bulle* (2.ª ed., Brunn, Munich y Viena, 1944), pp. 216 y ss. El poder que ejercía el emperador electo antes de la coronación se comparaba al del papa electo antes de su coronación, puesto que el papa recibía «omnia iura pontificis ex electione», al menos según Cino; véase a Hugelmann, «Kaiserwahl», p. 30 (nota); consúltese también a Ullmann, *Latius de Penna*, pp. 177 y ss., y también la n. 3 que trata sobre los efectos del decreto imperial en la corte papal. Cfr. Durante, citado anteriormente en la n. 32.

⁴² Sobre Marsiglio, véase *Dignitas papa*, II, c. 26, § 4-5, ed. R. Scholz, *MGH, Fontes irritis germania antiqua*, 1932), pp. 490 y ss.: «Non enim conferunt huiusmodi sollemnitates auctoritatem, sed habentur vel collantur significant.» Sobre Ockham, véase a Most, «Lupold», p. 470, n. 5 y p. 471, n. 3; sobre Juan de Jandun, consúltese a Schramm, *Französisch*, I, pp. 243 y 227.

⁴³ Woolf, *Bartholaeus*, pp. 31 y ss.

⁴⁴ Baldo, al. C. 7, 3.ª, 3.º additio, fol. 28: «ante coronationem non habet plenitudinem potestatis, licet habeat generalem administrationem». Para estas distinciones y otras de carácter similar, véase lo dicho anteriormente, n. 27, y también a Ullmann, *op. cit.*, p. 178. Cfr. Mitteis, *Königswahl*, pp. 120 y ss., sobre *imperatura*. La invención de expresiones de tal índole debería ser un fenómeno bastante corriente; Cino (citado por Hugelmann, «Kaiserwahl», p. 30, la nota) menciona *Imperatorium* (*fortis auctoritas*); Oldrado de Ponte (más arriba, n. 29) emplea la palabra *imperio*, aunque no en el sentido que le daban los príncipes germanos, sino más bien en un contexto similar al de

Juan el Teutónico también influyó en estos juristas tardíos. Baldo, aunque hacía referencias ocasionales también al «Archidiaconus» (Guido de Bayasio)⁴⁵, dependía de hecho de la glosa de El Teutónico, y la ampliaba al subrayar el carácter puramente «ornamental» de la coronación romana: afirmaba que la coronación romana sólo añadía algo de «lustre y un adorno de honor», mientras que la verdadera esencia de la autoridad imperial provenía del acuerdo que se lograba únicamente en la elección⁴⁶. Sería a partir del precente de alguno de estos juristas que los expertos ingleses —Cranmer, Coke y otros— llegaron finalmente a la opinión de que la coronación era «sólo un ornamento real y una solemnización exterior de la descendencia» y que el rey tenía todos los dones del Espíritu Santo aun cuando no hubiera sido ungido.

Sería difícil especificar con algún grado de precisión hasta qué punto aquella viva discusión que se mantuvo durante el Interregno entre canonistas y juristas sobre los derechos de pre-coronación del emperador, tuvo alguna influencia en las decisiones políticas de los reinos europeos. En cualquier caso, puede afirmarse que las teorías legales se hicieron efectivas, al menos de forma subsidiaria, cuando dos de las grandes monarquías occidentales, Francia e Inglaterra, se aventuraron a poner en práctica lo que juriconsultos posteriores hubiesen dado casi por hecho: el separar el comienzo del reinado de un rey y el ejercicio pleno de su poder, de la consagración eclesiástica. Cuando San Luis murió en África en 1270, Felipe III, entonces presente en las costas de Túnez y aconsejado por Carlos de Anjou, asumió inmediatamente plenos poderes. Sin esperar a su coronación, que de todos modos tuvo que ser pospuesta hasta su vuelta a Francia, Felipe III se convirtió en rey de Francia con todos sus derechos y privilegios. Por consiguiente, comenzó a fechar sus años de reinado, contra toda costumbre, desde el día de su accesoión y no desde el de su consagración⁴⁷. Los hechos se desarrollaron de forma similar en Inglaterra en 1272. Cuando murió Enrique III, su hijo Eduardo I, entonces ausente en Tierra Santa, comenzó a gobernar con la plena au-

⁴⁵ Durante cuando habla del *imperatoris* (*De monarchia*, III, 12). Estas expresiones muestran que existía un claro desuso de evitar la ambigüedad de la palabra *imperator*.

⁴⁶ Baldo, al proem. (*Arkes pacificus*), XI, n. 5, *In Decretals*, fol. 5: «Rex Romanorum statim, cum electus est, habet imperium plene formatum auctoritate potestatis, licet coronam expectet, ut not. Archidia. Xciii. distin. capit. legimus (c. 24, *D. XCIII*).»

⁴⁷ Baldo, al *C.*, 33 N. 2, 24, n. 6, *In Decretals*, fol. 261^v: «Coronatio in imperatore non addit nisi consecutionem et honoris augmentum (véase más arriba, n. 40 y 42), sed veram essentiam ex sola electione concorrit. Hoc patet in Constantino, qui coronavit papam, non autem fuit coronatur. Ita hoc sequitur quod administrator potest praecedere coronationem et sequi.» Véase también lo dicho anteriormente, n. 32.

⁴⁸ Schramm, *Frankreich*, I, pp. 226 y ss.; véase, en general, a Kern, *Gottfriedadventum*, pp. 308 y ss.

toridad y poder de un rey el día mismo de su accesoión, que fue el día del entierro de su padre. Eduardo I no tuvo que esperar hasta su coronación, que sólo se consumó en 1274, para asumir plenos poderes; él también comenzó a contar sus años de reinado, contrariamente a la práctica hasta ese momento vigente en Inglaterra, desde el día de su accesoión⁴⁸. Por tanto, por razones prácticas, y en coincidencia casi simultánea, tanto Felipe III como Eduardo I llevaron a la práctica las enseñanzas de los juristas que mantenían que el plebno gobierno comenzaba el mismo día de la accesoión de un gobernante: *et in principio anni imperii*⁴⁹.

Tanto Francia como Inglaterra lograron de esta manera abolir aquel «pequeño interregno» que se daba entre la accesoión de un rey y su coronación, de la misma manera que el decreto de Rhense y la constitución *Linet iuris* eliminaron finalmente aquel intervalo en el imperio. Desde luego, el ceremonial de coronación no se abandonó; pero a pesar de la exuberancia bajomedieval, del recargado simbolismo, y de la magnificencia de la pompa cortesano-religiosa, la primigenia esencia de la realeza litúrgica se evaporó, y la preminencia de consideraciones seculares —políticas y legales— privó a aquel ritual de la mayoría de sus anteriores valores constitucionales. El nuevo gobierno del rey estaba legalizado únicamente por Dios y por el pueblo, *populo faciente et Deo inspirante*. La Iglesia, como había dicho Marsilio de Padua, debía sólo «dar significado». Tenía que testificar que el nuevo rey era el apropiado y el ortodoxo. Sin embargo, todavía seguía siendo tarea de la Iglesia el solemnizar el importante juramento de coronación⁵⁰. Además, como ocasión para exhibir la pompa y esplendor cortesanos, al que contribuían con su etiqueta las órdenes de caballería dinásticas recientemente fundadas, las coronaciones cobraron un nuevo ímpetu⁵¹. Finalmente, las coronaciones servían, como dijo Sir Edward Coke, para «la solemnización de la descendencia real», esto es, como un medio de ensalzamiento cuasireligioso de la dinastía y de manifestación de un derecho divino ligado a la dinastía.

De facto, y no por ley especial ni decreto alguno, tanto Francia en 1270

⁴⁸ Pollock y Matiland, *History*, I, pp. 521 y ss.; Stubbs, *Selden Chartes*, pp. 438 y ss.; véase también a Schramm, *English Coronation*, pp. 166 y ss.

⁴⁹ Aldrado de Ponte, *Constituta*, CLXXX, n. 6, fol. 74^v, discute la opinión de aquellas personas según las cuales el emperador electo obtenía exclusivamente a través de su elección los derechos de un *verus imperator*: «Et ut nomen [res Romanorum] indicat, ex tunc videtur romanorum praepositus rebus. Si sic, ex tunc est verus imperator, et incipit anni imperii.» Cfr. Thesseler, *La idea imperialis*, p. 264 (donde en lugar de *utitur* [vT], que no tiene sentido, debiera figurar la palabra *videtur*).

⁵⁰ El rey hacía un juramento tan sólo en una ocasión, es decir, durante su coronación; véase a Richardson, «Coronation Oath», pp. 62 y ss., n. 91; véase también a Schramm, *English Coronation*, pp. 204 y ss., en relación con los cambios que ello suponía, y mi estudio «Inalienability», *Speculum*, XXIX (1954), pp. 488-502, sobre la introducción de la cláusula de no-enajenación que aumentaba la importancia del juramento de la coronación.

⁵¹ Véase el relato conciso de Schramm, *English Coronation*, pp. 90 y ss.

como Inglaterra en 1272 reconocieron que la sucesión al trono era un derecho de nacimiento (el hijo mayor: a la muerte —o enterramiento⁵²— del monarca reinante, el hijo o legítimo heredero se convertía automáticamente en rey. Tampoco podía existir ninguna interrupción en la sucesión: desde el punto de vista jurídico el testador y el heredero estaban considerados como una sola persona, y esta opinión —apoyada por máximas filosóficas— se trasplantó del Derecho privado al público⁵³. Con ello, la continuidad del rey «cuerpo natural» se aseguraba, cuando estas dos monarquías occidentales no sólo suprimieron el «pequeño interregno» entre accesión y coronación, sino que eliminaron también de una vez la posibilidad de un «gran interregno» que pudiera darse entre la muerte de un rey y la elección de su sucesor. «El Tiempo no corre contra el Rey»; tampoco corría contra la dinastía.

Desde ese momento, la verdadera legitimación del rey fue dinástica, independientemente de la aprobación o consagración de la Iglesia y de la elección del pueblo. «El poder real —escribía Juan de París— viene de Dios y del pueblo que eligen al rey en su persona o en su casa, *in persona vel in domo*»⁵⁴. Una vez escogida la dinastía por el pueblo, la elección quedaba en suspenso: el hecho mismo del nacimiento real ponía de manifiesto el destino del Príncipe a la realeza, su elección por Dios y por la divina providencia. El hecho de que una persona accediera al trono de sus ancestros por derecho hereditario era algo «que sólo puede hacerse por Dios». Esta era la opinión de un autor del siglo XI, resumida más tarde por Bracton en esa máxima tan frecuente citada de «Sólo Dios puede hacer un heredero»⁵⁵, con lo que se sugería que el nacimiento mismo de un heredero se parecía a un «juicio de Dios»⁵⁶. De ahí que el arzobispo Cranmer pudiese mantener, finalmente, después de demostrar que las unciones eran prescindibles, que en sus personas, los Ungidos de Dios «son elegidos por Dios y dotados con los dones de Su Espíritu»⁵⁷. El Espíritu Santo, que en días anteriores se manifestaba por

El rey nunca muere

313

la votación de sus electores, mientras que sus dones se conferían mediante la unción, se alojaba ahora en la propia sangre real, por así decirlo, *natura et gratia*, por la naturaleza y por la gracia: en efecto, también «por naturaleza», pues la sangre real se presentaba ahora como un fluido de alguna manera misterioso.

«El que viene del cielo sobre todos es» (San Juan 3, 31), esto es, quien desciende de semilla imperial es más noble que todos⁵⁸.

El elogista que así alababa a Federico II estaba simplemente haciendo eco de las opiniones corrientes en la corte imperial, y hasta el propio Federico ensalzaba la nobleza de la raza imperial, y la de las reales en general⁵⁹. Además, en el círculo de Federico se comenzó a combinar la idea dinástica con doctrinas filosóficas que implicaban una creencia en ciertas cualidades y potencias reales que residían en la sangre de los reyes, y que creaban, por así decirlo, una especie real de hombre. En una carta al hijo más joven de Federico, el rey Conrado IV, el escritor decía:

Son mucho más culpables y están más en falta los Príncipes que las personas privadas por la carencia de conocimientos, por cuanto que la nobleza de la sangre [real] se distingue por la infusión de un alma noble y sutil que hace a los Príncipes más susceptibles a la enseñanza que los demás hombres⁶⁰.

No queda muy claro qué doctrina era la que el autor de estas líneas tenía *in mente* o en qué fuentes se inspiraba. No se trata simplemente de la antropología aristotélica, la doctrina de la generación y la herencia según la cual hay un poder activo en la semilla masculina que proviene del alma del procreador, y que se imprime en el hijo⁶¹; tampoco se trata de la doctrina estoica de «los

⁵² El entierro tuvo lugar el cuarto día después de la muerte del rey Enrique III, a partir de este último día de reinado honorario del monarca difunto; véase a Schramm, *op. cit.*, pp. 166 y ss. Baldo, al c. 36 N. 1, 6, n. 3, *In Decretalis*, fol. 79, recomienda un intervalo de al menos tres días entre la muerte del monarca y la coronación del nuevo rey: «Quod reges mortui filius eius non debet honorari coronari nisi post triduum, quia post tres dies Christus resurrexit a mortuis.»

⁵³ Véase más adelante, n. 60 y ss., n. 78 y ss.
⁵⁴ Juan de París, *De potestate*, c. 10, ed. Ledetq., pp. 119, 23; véase *supra*, capítulo VI, n. 51. (véanse también a Kern, *Constitutionalismus*, pp. 47 y ss.)

⁵⁵ Véase el tratado *De unitate Ecclesiar* (h. 1090 d.C.), c. 13, *MGH, LdL*, II, pp. 304, 32.
⁵⁶ «... qui pro patribus suis successit in regnum iure hereditario, quod fieri non possit nisi a Deo.» Cfr. Kern, *Constitutionalismus*, p. 247, n. 449, para otras referencias; Bracton, fol. 62b, ed. Woodbine, II, p. 184: «Vex potest aliquis sibi facere heredem, quia solus deus heredem facit.» Cfr. Figgis, *Divine Right*, p. 30; Kern, *op. cit.*, p. 48, n. 90.

⁵⁷ Véase a Figgis, *Divine Right*, p. 36.
⁵⁸ Véase lo dicho anteriormente, n. 11.

⁵⁸ Nicolás de Bari, ed. Kiioss, en *D. 4. XI* (1954), p. 170, n. 4, «qui de celo venit, super omnes est, id est, qui de imperiali semine descendit, cunctis nobilior est».

⁵⁹ Véase *Eng. Bd.*, pp. 559 y ss.

⁶⁰ Huillard-Breholles, *Hist. dipl.*, V, pp. 274 y ss.: «Immo tanto se maiori nota nobilitatis faciunt principes in se quam privati, quanto nobilitas iunguntur sibi et nobilitate antea facti ipsos esse per ceteris susceptibilibus discipline.» Todo el contenido de la carta es de gran interés, y aunque quizá sea un sencillo ejercicio de escuela, refleta conceptos sobre la sangre real que eran, por lo visto, bastante corrientes en una época muy influenciada por dogmas de antropología estoico-aristotélica. Dubois (véase más adelante, n. 64) emplea frases similares, y las doctrinas del absolutismo utilizan después el mismo argumento: «[Le sang Royal] est d'instinct et qualité trop plus noble et auguste, que celui des autres hommes.» Cfr. Church, *Constitutional Thought*, p. 317, n. 36, que cita a Charles Loyseau, *Traité des ordres et simples dignitez*, VII, n. 92, en su *Œuvres* (Lyon, 1701), p. 47.

⁶¹ Los pasajes relacionados con el generacionismo y la espermátología de Aristoteles, aunque muy abundantes en *De generatione animalium*, están todavía muy dispersos; véase a Harold Chernin, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (Baltimore, 1944), pp. 470 y ss. El problema ha sido tratado recientemente, en toda su extensión, por Erna Lesky, *Die Zeugung und Vererbungslehren der Jantke und ihr Naturwissen* (Akademie d. Wissenschaften und der Literatur, Abh. d. Geistesund

principios seminales» del *genus humanum* en general⁶², la idea de un alma especialmente refinada, «noble y sutil», infusa en la sangre de los príncipes, es más bien reminiscente de la doctrina hermétrica relativa a la creación de las almas de los reyes, aunque resulta dudoso que esa doctrina se conociese en aquella época.⁶³

Sea como fuere, una clase muy especial de misticismo científico —a la vez irracional y material— se cernió sobre la incipiente idea del legitimismo dinástico. Pedro Dubois reunió argumentos astrológicos y climatológicos para probar que la preminencia natural y física de la raza real francesa no sólo estaba por encima de la de la gente común, sino también por encima de la de las otras dinastías⁶⁴. En la misma época, las teorías francesas que pretendían justificar el principio dinástico formularon construcciones de esco-

Sozialwiss. Kl.), 1950, núm. 19, Mainz, 1951), véanse las pp. 125 y ss. (1349 y ss.), sobre Aristóteles, y especialmente las pp. 146 y ss. (1370 y ss.), sobre su doctrina de la herencia. Consúltese también a A. Mitterer, *Die Zeugung der Organismen, insbesondere der Menschen, nach dem Willkürtheil des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart* (Viena, 1947). La doctrina de Santo Tomás, que sostiene que «vritus activa que est in semine, est quedam impressio derivata ab anima generantis» (*Summa theol.*, I, cuestión 119, art. 1, resp. 2, y también I, cuestión 118, art. 1, ad 3; cfr. Lesky, pp. 135 y 137, sobre el punto de vista de Aristóteles) influyó también sobre el pensamiento jurídico; véase, por ejemplo, a Jean de Terre Rouge, *De iure futuræ hereditatis*, Tratado I, art. 2, cond. 1, p. 35; «... nam secundum Philosophum in semine hominis est quedam vis impressiva, activa, derivata ab anima generantis et a suis remotis parentibus. Et sic est identica particularis naturæ patris et filii...». Sobre el principio de la identidad del padre e hijo, véanse más adelante las notas 238 y ss.

⁶² Sobre la doctrina estoico-aristotélica de las *rationes seminales* tal y como la transmitieron San Agustín y Macrobio, véase a Hans Mleyer, *Geschichte der Lehre von den Keimbildungen von der Stoa bis zum Aufgang der Paritätik* (Bonn, 1914), especialmente las pp. 184 y ss.; cfr. Lesky, *op. cit.*, pp. 164 y ss.; véase también la pp. 172 y ss. (1306 y ss.), que trata sobre Filón, *Legatio ad Galum*, c. 8, p. 55, donde se dice que los «logoi seminales» habían anticipado la predisposición de Calligula como gobernante; cfr. Harry A. Wolfson, *Philo* (Cambridge, Mass., 1948), I, pp. 342 y ss.

⁶³ *Köre kaunna*, Trg. XXIV, ed. W. Scott, *Hermética* (Oxford, 1924), I, pp. 494 y ss.; ed. A. D. Nock, y A.-J. Festugère, *Corpus Hermeticum* (Paris, 1954), IV, pp. 52 y ss.; véase también a Delattre, *Traité de la royauté* pp. 154 y ss., para las conexiones con las teorías de Pitágoras sobre el trono. Existe por lo menos un tratado conocido del *Corpus Hermeticum* en la escuela de Chartres, el *4^o deplus*, consúltese a Theodore Silvestrius, «The Fabulous Cosmogony of Bernardus Silvestrius», *Aladen Philology*, XI, VI (1948), pp. 109 y ss.; Robert B. Woolsey, «Bernard Silvestrius and the Hermetic Asclepius», *Traditio*, VI (1948), pp. 340-344, y a Manitius, *Latinitate Literatur*, III, pp. 199 y 262. Un cuanto al *Köre kaunna*, o incluso el *Flortegium* de Stobeeo, es de suponer que no fueran obras disponibles en el siglo XIII. Loyscau, *loc. cit.* (véase lo dicho anteriormente, n. 60), hace referencia a Platon y a Aristóteles sobre el particular: «veu que Platon au 3. de sa *Republ.* a dit que ceux, qui sont nays pour commander, sont composez d'ature metal, que les aures. Et Aristote a dit encor plus a propos, que les Roys sont d'un genre moyen entre Dieu et le peuple». Véase a Platon: *Rep.*, III, pp. 415A y ss.; pero lo que no está claro es a qué pasaje de Aristóteles se refiere el autor, consúltese, no obstante a Goodenough, *Politics of Philo*, p. 98, para otras referencias.

⁶⁴ Scholz, *Publizistik*, p. 411, n. 137; Kampf, *Pierre Dubois*, p. 95, n. 7, y también la p. 70. Continuo siendo práctica normal del absolutismo el realzar la sangre real con 'excellence diuque on ne doit imaginer aucune souillure ni corruption, ains au contraire ce sang Royal purifie et ennoblit tout autre sang avec lequel il se mesle», Charles Loyscau, *loc. cit.* (véase lo dicho anteriormente, n. 60), pasaje que debiera ser comparado con el de Leclercq, *Sermon*, p. 169, n. 15 (véase *supra*, cap. V, n. 183). Para el caso de Inglaterra, véase, por ejemplo, a Bacon, *Parti-nati*, p. 667: «... que su sangue [la del rey] nunca se corromperá».

lasticismo dinástico verdaderamente exquisitas: una dinastía que había retornado a la sangre de Carlomagno, reyes santos que engendraban nuevos reyes santos, una raza promovida por Cristo desde los comienzos mismos de la fe cristiana, una casa real muy sagrada a la que Dios había otorgado un óleo celestial para la unción de sus reyes, y desde luego una estirpe real dotada de virtudes milagrosas que ni siquiera la Iglesia podía reclamar para sí⁶⁵. Aunque elaboraciones parecidas sobre cualidades místicas de la casa real recibidas por la gracia y por la naturaleza casi no se encontraban en la Inglaterra de ese período, el derecho hereditario del hijo mayor a la corona se afirmó profundamente como un «derecho inderogable» y una ley del reino incontestable, aunque no escrita⁶⁶.

Lo que nos interesa aquí es el principio de la continuidad. En la Alta Edad Media, al parecer siguiendo las directrices de la Iglesia, la continuidad de un reino durante un interregno se había preservado a veces mediante una ficción: Cristo cubriría el vacío haciendo de *interrex* y aseguraba, a través de su propia eternidad, la continuidad de la realeza. La fórmula antigua de fechar documentos *regnante Christo*, que provenía del tiempo de las persecuciones⁶⁷,

⁶⁵ Véase *supra*, cap. V, n. 183-185. Sobre el retorno de la raza carolingia, véase a Karl Ferdinand Werner, «Die legitimä der Kämpfer und die Entstehung des "Rechtus regni" Francorum ad stirpem Karoli"», *Die Welt als Geschichte*, XII (1952), pp. 202-225, que demuestra que el lema, aunque fue introducido anteriormente por Esteban de Marchiennes, y echó raíces, exclusivamente, gracias a Vicente de Beauvais (después de 1244); cfr. Kern, *Aufhebungspolitik*, p. 23. Las pretensiones francesas fueron adoptadas por los Anjou de Nápoles. Véase, por ejemplo, la declaración de su coronación: «inter regales autem prosapias, Christianitas caracter insignitas ab ipsi fidei Christiane primordius idem altissimi filius stirpem regiam inclite domus Francie alius provexit radicibus et provecram gubernare non desinit in gloria et honore» (Paris, Bibl. Nat., MS lat. 8567, fol. 20). Estos argumentos, así como otros similares, aparecen con mucha frecuencia. Véase, por ejemplo, a Terre Rouge, *De iure futuræ hereditatis*, Tratado I, art. 1, cond. 15, p. 31: «Näm legitimus domum regiam Francie sanctissimam Deum de oleo suo... prae aliis regibus... decorasse».

⁶⁶ Véase a Chrimes, *Idea*, pp. 22 y ss., donde, a pesar de todo, señala que el problema persistía a finales del medievo en Inglaterra; consúltese también a Figgis, *Divine Right*, pp. 81 y ss., sobre el mismo tema. Véase el esbozo de Kectoron, *Shakerpare and his legal Prebend*, pp. 109 y ss. («The Title to the Crown in the Histories»), sobre las opiniones populares y sus antecedentes jurídicos.

⁶⁷ Arnold Ehrhardt, «Das corpus Christi un die Kōrporationen im spätrömischen Rechts», *ZRG.*, rom. Abt., LXXI (1954), p. 34, n. 27 (véase también su *The Apostolic Succession* [London, 1953], pp. 41 y ss.). Insiste sobre el carácter políticamente revolucionario de las fechas estipuladas en los Hechos de los Mártires y pone como ejemplo el *Martyrium fratru Symoniani*: «sub Diocletiano imperatore-regnante Dominus noster Jesu Christo». La antitesis «Dio-cletiano imperatore-regnante Dominus» es evidente; ésta se hace más patente todavía gracias a la inclusión de la palabra *reus* en el *Acta Cypriani*: «sub Valeriano et Gallieno imperatoribus, regnandion ἡδὸν (Pionius, c. 23), ο ἐν οὐδαυοίς δὲ βασιλευσιν τοῦ Χ. Χ. Αὐτοῦτος εἰς αἰώνος (Agape, Irene, y otros c. 7); ed. Rudolf Knopf, *Ausgewählte Märtyrer-Akten* (2.ª edición, Tübingen, 1929), pp. 71, 86, 92 y *passim*. Es muy posible que la fórmula tuviera su origen, tal y como parece sugerir el Dr. Ehrhardt, en los Hechos de los Mártires y en un am-

a menudo utilizada como una simple fórmula de devoción⁶⁸, y más tarde aplicada por el papa Adriano I para manifestar su negativa a seguir reconociendo al iconoclasta emperador bizantino⁶⁹, se utilizó ocasionalmente en épocas de interregnos para fechar documentos cuando no se podía recurrir a los años de reinado de un rey. Algunas de las fórmulas más expresivas hablan por sí solas:

(Acreciendo Borgoña de rey, Nuestro Señor Jesucristo aquí y en todas partes reinante... El primer año después de la muerte del rey Rodolfo, reinando Cristo a la espera de un rey...)

Mientras reina Cristo a la espera de un rey...⁷⁰

Es decir, mientras no gobierne un rey, gobierna Cristo. El verdadero gobierno recaía sobre Dios, y el reino revertía al supremo Señor divino hasta que un nuevo rey fuese investido.

fuente de hostilidad hacia el sistema imperial de fechar. Este sistema de fechar también se empleó mucho entre las civilizaciones antiguas, para fines políticos (y éste más adelante, n. 69); obsérvese, por ejemplo, la inscripción del 641 de Hauran, en la Siria ocupada por los árabes, donde los años imperiales de Constantinopla, carentes de sentido, fueron sustituidos por $\chi\pi\upsilon\lambda\upsilon\upsilon$ 'trono'. *Βασιλευσίων*; véase a Philippe Le Bas y W. H. Waddington, *Épigraphie archéologique. Explication des inscriptions grecques et latines recueillies en Syrie et en Haute-Mésopotamie* (Paris, 1888 v. ss.), Partie 6, Syria, p. 552, núm. 2413a, citado por Milton V. Anastos, *«Political Theory in the Lives of the Slav Saints (Constantine and Methodius)»*, *Harvard Slavic Studies*, II (1954), pp. 31 v. ss.

⁶⁸ La fórmula no era nada atípica; aparece con suma frecuencia en la *inventio* de documentos anglosajones; véase, por ejemplo, a W. de Gray Birch, *Cartularium Saxonicum* (Londres, 1885-93), I, 7 núm. 3, 45, núm. 25, 47, núm. 27; III, 623, núm. 1303, y *passim*, donde aparecen invocaciones como *Reignat impregnum domino nostro...* y otras frases similares, a veces sustituidas o complementadas con un *labarion*, del mismo significado; sobre los escritas, véase a Richard Drew, *«Lithes et sceaux angelsächsische Königshandeln»*, *Archivf. XIII* (1935), pp. 370, 391, 397.

⁶⁹ Sobre Adriano I, véase a Schramm, *Die Auerkennung Karls des Grossen als Kaiser* (Munich, 1952), pp. 11 v. ss. (también *HZ*, CLXII, 1952), cfr. A. Menzer, *«Die Jahreserkmale in den Datierungen der Papyruskunden bis zum Ausgang des 11. Jahrhunderts»*, *Römische Quartalschrift*, XI, (1932), pp. 62 v. ss. Schramm esta en lo cierto al llamar atípica a la larga fórmula (esta incluye a Dios Padre y al Espíritu Santo). No obstante, el modelo debiera buscarse en la cronología de los hechos de los Mártires y en expedientes tales como la inscripción de Hauran; véase lo dicho anteriormente, n. 67.

⁷⁰ La naturaleza de una fórmula de interregno pudo haber sido ambigua en el caso de Adriano I: pero era inequívoca en el caso del papa Juan VIII. Dicho papa, durante el interin en el que el trono del imperio quedó vacante tras la muerte de Luis II, y antes de la coronación de Carlos el Calvo en el año 875, empleó la fórmula, *regnante imperatore domno Jesu Christo*; véase a Bresslau, *Chronik*, I, p. 833; y a Menzer *op. cit.*, p. 63. Consulte, en general, a Kern, *Gottesgnadenname*, p. 7, n. 12 v. p. 30, n. 53. Sobre las expresiones que aquí se citan («Burgundia regere carente, Domino nostro J. Ch. hic et ubique regnante... Anno primo quod obiit Radulfus rex, Christo regnante, regem sperante... Christo regnante regem expectante...»), véase a U. Chevalier, *Cartulaire de Saint-Médard de Soissons* (Lyon, 1869), pp. 268 v. ss.; Ph. Lauer, *Le règne de Louis I^{er} à Quimper* (Paris, 1900), p. 15, n. 1. La fórmula *Regnante domino nostro etc.* También fue empleada durante una vacante producida en la Santa Sede; cfr. Gregorio VII, Reg., I, 1, ed. Caspar, p. 1, n. 2; véase también lo dicho anteriormente, n. 2.

Esta idea aparentemente extraña a la que recurrió, por última vez, la república florentina en 1528⁷¹, tenía sus riesgos. Pues la devolución del reino a Cristo se convirtió en una realidad amenazadora, políticamente hablando, cuando el papa comenzó a reclamar para sí los derechos del trascendental *imprex* y a asumir en su calidad de *vicarius Christi* una posición de señorío sobre el dominio secular en época de interregno. Como siempre, comenzó con el imperio. Ya bajo Gregorio VII encontramos, después de la excomunión de Enrique IV, documentos que están fechados de la siguiente manera: *Domno nostro papa Gregorio Romanum imperium tenente*⁷². En aquella ocasión, Inocencio III reclamó de forma más o menos casual los derechos imperiales en el imperio durante una vacante; Inocencio IV llegó a la conclusión hierocrática de que el imperio revertía a su verdadero señor sobre la tierra, el vicario de Cristo, y al mismo tiempo extendió vagamente esta reivindicación, *regis vicarius*, también a otros reinos; finalmente, el Hostiense aró los cabos sueltos y estableció firmemente la teoría del vicario papal en los interregnos⁷³. En el siglo XIV, la teoría se aplicó por razones de eficacia política incluso a aquellos dominios que la Santa Sede sólo *consideraba* vacantes, pero de hecho tenían sus propios gobernantes. Por ello, el vicariato del imperio de Eduardo III, que Luis de Baviera le había conferido al rey inglés, fue impugnado por el papa Benedicto XII porque usurpaba los derechos del papado⁷⁴.

Estas reclamaciones papales y otras similares perdieron naturalmente su fundamento en aquellos reinos en los que, como resultado de la continuidad en la sucesión dinástica, los interregnos habían dejado de existir definitivamente. El reinado de un rey comenzaba con el *demise* de su predecesor o, como en la Inglaterra posterior a 1308, el día después de la muerte del predecesor⁷⁵. Desde aquel momento, la sucesión hereditaria no sufrió en teoría ninguna interrupción de modo que, por razones de continuidad dinástica, podía alegarse que el rey cuerpo natural «nunca moría»: la dinastía, la «casa»,

⁷¹ Cecil Roth, *The Last Florentine Republic* (Londres, 1925), pp. 76 v. ss., 82 v. ss., donde resume la documentación al respecto, aunque sin hacer claras distinciones entre las diversas fórmulas.

⁷² *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Bernard de Romans* (Romanos, 1898), I, pp. 203 v. ss., núms. 168, 188; cfr. *Landes regiae*, p. 140, n. 93. La idea aparece en la *Determinatio* de Tolomeo de Lucca, c. 25, ed. Kimmeter, p. 49, aunque en conexión con el último día del imperio Romano. El texto dice así: «Deinde redit [imperi] ad verum dominum, qui conulerat, scilicet Christum, cuius vicces summus pontifex gerit.»

⁷³ Sobre el problema en toda su extensión, véase a F. Baethgen, «Der Anspruch des Papsttums auf das Reichsvikariat», *ZHRG*, kan. Abt., X (1920), pp. 172-268; véase además las pp. 178 v. ss., 182 v. ss., de la misma obra, sobre Inocencio IV y el Hostiense; consulte también a Cathelin, *Political Theory*, V, p. 322, n. 1; Ullmann, *Lucas de Penna*, p. 172, n. 9, donde se exponen algunas objeciones por parte de Lucas de Penna en contra de la teoría. Véase, de nuevo, a Ullmann, *Medieval Papalism*, p. 188, n. 5, sobre la negativa de Cino a aceptar el vicariato papal del imperio.

⁷⁴ Véase a Baethgen, «Reichsvikariat», p. 262, n. 2, en relación con Eduardo III. Durante el reinado de Luis de Baviera, el papado consideraba el trono del imperio vacante y, en consecuencia, asumió el mando del vicariato.

⁷⁵ Schramm, *English Coronation*, pp. 166 v. ss.; *König von Frankreich*, I, pp. 226 v. ss.

se asemejaba a una entidad supraindividual comparable a una *universitas* «que nunca moría». En cualquier caso, la ficción piadosa de la era cristocéntrica sobre el *interrex* divino, que salvaguardaba la continuidad del gobierno en época de interregno, quedó desplazada debido a la continuidad por sucesión dinástica. Esto era cierto al menos respecto del cuerpo natural de la cabeza del cuerpo político. Sin embargo, la continuidad del cuerpo político entero —cabeza y miembros juntos— fue preservada por otra ficción: la de la semipiternidad de la Corona.

2. La Corona como ficción

CORONA VISIBILIS ET INVISIBILIS

Antiguamente, escribe Baldo, cuando el Imperio Romano estaba en su plenitud, se solía decir que al emperador, cuya corona «material y visible» consistía en una diadema, le era impuesta su Corona «invisible» por Dios⁷⁶. Lo que era válido para la dignidad electiva del emperador romano, también lo era para la dignidad hereditaria de un rey. Baldo también distinguía dos coronas en las monarquías en las que —según el derecho del reino y no según el Derecho romano— el hijo sucedía al padre por derecho de nacimiento.

[I]n relación con la sucesión del hijo no hago distinciones de tiempo; pues la *Corona* descende sobre él en la continuidad, aunque la *corona exterior* requiera la imposición de manos y la celebración de oficios⁷⁷.

⁷⁶ Baldo, *Consilia*, III, p. 159, n. 2, fol. 45: «Et tale Regnum [sc. el electivo Regnum Romanum] a Deo hominibus mittitur (C. 1, 17, 1; *Nov.* 6, en pr.; *Nov.* 73, en pr. 1, *Nov.* 113, 1, *Nov.* 105). La dicebatur antiquitus, cum Romanum Imperium erat in flore, quod corona Imperialis invisibilis imponebatur a Deo, materialis vero et visibilis erat ipsa Imperialis infula (C. 7, 37, 3.5)» de confirmat la máxima «quod rex in regno dicitur les animatus». Sería difícil decir si Baldo tenía en mente a algún autor concreto de la Antigüedad (*átribuir*), ya que sus alegaciones jurídicas no descartan realmente la teoría de las dos coronas. Nicolás de Bari, en su elogio a Federico II se refería a (Lxvob 25.25, cuando dice: «In tabernaculo fœderis erant due corone auree, una quantum dicitur omni preminet dignitati.» La diferencia entre la corona visible y material del emperador y la diadema «invisible» puesta sobre su cabeza por la mano de Dios estaba muy presente en el arte bizantino; véase, por ejemplo, a André Grabar, VI (1951), pp. 34 y ss., donde habla acerca de un medallón (del siglo vi, pero cuyo diseño pertenece a la época posconstantina) que mostraba, además de la diadema que el emperador llevaba puesta, la corona «invisible» que la *dextera Dei* le tenía desde el cielo, aparte naturalmente de las insignias del *tonquei* que el Sol personificado le entregaba. Cabe recordar que la corona radiante, a pesar de aparecer repetidas veces en las monedas imperiales, de hecho no era una insignia que llevara el emperador personalmente.

⁷⁷ Baldo, al C. 36 X 1, p. 6, n. 3, *In Derrata*, fol. 79: «Quod rege mortuo filius eius non debet de honestate coronari nisi post triduum... ego in filio non facio temporis distinctionem, quia

El rey nunca muere

319

Lo que Baldo quería expresar está muy claro. Había un círculo dorado o diadema visible, material y exterior, con la que el Príncipe era investido y ataviado en su coronación; y había una Corona inmaterial e invisible —que abarcaba todos aquellos privilegios y derechos reales indispensables para el gobierno del cuerpo político— que era perpetua y que descendía bien directamente de Dios o bien en virtud del derecho dinástico de sucesión. Y de esta Corona invisible podía decirse *Corona non moritur*.

Para corroborar la semipiternidad de la Corona invisible y la continuidad sin incidir en la sucesión dinástica, Baldo utilizó, siguiendo la práctica acostumbrada de los juristas, un argumento de Derecho privado en la esfera del Derecho público. Tomó un pasaje del derecho de sucesiones de las *instituciones* de Justiniano: «A la muerte del padre se produce una especie de continuación en el dominio», pasaje al que la Glosa accursiana comentaba que «Padre e hijo son uno según la ficción del Derecho»⁷⁸. La «unidad» entre padre e hijo y con ella la idea tan compleja de la identidad entre predecesor y sucesor, tenían de esta manera también raíces en el derecho de sucesiones: el rey agonizante y el nuevo rey devenían uno respecto de la Corona invisible y perpetua que representaba la sustancia de la herencia. Es indudable que éste era un concepto que se acercaba mucho a la identificación técnica de la dinastía con una «corporación por sucesión» en la cual el sucesor y el predecesor aparecían como la misma persona respecto del oficio o dignidad personificado⁷⁹. Sin embargo, por otro lado, el personificar la herencia era una antigua propiedad conceptual del pensamiento jurídico; es decir, la masa de la herencia, mientras pasaba del testador al heredero, recibía el tratamiento de persona⁸⁰. Por tanto, existirían desde el punto de vista jurídico diversas posibilidades de personificar la Corona inmaterial e invisible, especialmente si su perpetuidad estaba vinculada a la de la monarquía hereditaria, a la de la continuidad dinástica sin rupturas ni interrupciones y, por así decirlo, sin cambio de persona: a pesar del cambio de los individuos mortales que gobiernan.

De todos estos refinamientos de la ciencia jurídica bajomedieval, el concepto de una Corona inmaterial se originó en estratos que no estaban relacionados en absoluto, o quizá sólo vagamente, con el pensamiento jurídico. A

corona continue descendit in ipsum... licet corona exterior requirat manus impositionem et officiorum celebrationem.» La doctrina «[Filius] successit patri in regno iure regni, non iure Romano» es una doctrina clásica; véase, por ejemplo, a Baldo, al C. 24 X 1, 6, p. 6, n. 2, fol. 78.

⁷⁸ *Instit.*, 3, 1, 3: «Et statim morte parentis quasi continuatur dominium.» Véase *Gloss. ord.*, v. *quasi*: «Hoc ideo, quia in corporalibus dicitur proprie continuatio, sed dominium est incorporale... Dic ergo improprie fieri continuationem: quia inter diversa, non inter eadem fieri debet: sed *pater et filius unum fatione iuris sunt*.» El otro pasaje en cuestión es *D.* 28, 211. Sobre esta teoría, véase lo dicho anteriormente, n. 61, y más adelante, n. 258 y ss., 265 y ss.

⁷⁹ Véase *supra*, cap. VI, n. 97.

⁸⁰ *D.* 46, 1, 22 (la famosa *lex mortuo*): «... quia hereditas personae vice fungitur, sicuti municipium et decuria et societates.» Cfr. Gierke, *Gen. R.*, III, p. 362, y *passim*; véase *supra*, cap. VI, n. 74.

veces resulta muy difícil precisar si un autor se estaba refiriendo a la Corona visible o a la Corona invisible. En un largo poema que glorificaba a la ciudad de Reims y a su primer obispo, San Remigio, un poeta francés del siglo XIII, Richier, hablaba de una de las *amélias* del tesoro de la catedral: la oliera que contenía el óleo santo por infusión del cual los reyes de Francia pre-veleaban sobre todos los demás ungidos, que tenían que comprar sus óleos de coronación «en la botica»⁸¹. Este bálsamo celestial, decía Richier, había santificado a «rey, corona y reino»; finalmente, los franceses estaban obligados a amar a la Corona más que a la reliquia más preciosa, porque aquellos que morían defendiendo a la Corona se salvarían en la vida eterna⁸².

Es obvio que no podemos estar seguros de si el poeta estaba hablando de la Corona material de los reyes franceses, que contenía efectivamente una espina de la Corona de Espinas, y por tanto era también una reliquia sagrada⁸³, o si lo que tenía *in mente* era la Corona inmaterial de Francia, la Corona política en abstracto. Parece, sin embargo, que en este caso las coronas material e inmaterial estaban fusionadas; y la línea de separación entre el objeto visible de adoración y la idea invisible era tan borrosa aquí como lo era, por ejemplo, en el caso de la Corona de Hungría, la cual era simultáneamente la sagrada reliquia visible de San Esteban, el primer rey cristiano de Hungría, y el símbolo invisible y señor supremo de la monarquía húngara⁸⁴. Como el poe-

⁸¹ Richier, *La vie de Saint Remi*, vv. 8140 y ss., ed. W. N. Bodelieron, Londres, 1912, p. 335.

La mort li doit bien souvenir
Qu'en toutes autres regions
Convient les rois lor onctions

Acheter en la mercerie...

(Cfr. Bloch, *Reis Hunnariques*, p. 229; Schramm, *Frankreich*, pp. 150, 239.

⁸² Véase a Richier, 117 y ss.

Saint Remireut Dieus enveira
I'olledont il sainteña
le roi-la corone-le regne...

⁸³ y ss.

C'est por la corone deffendre
Dont Dieus fist l'encren a descendre
Dou eueh...

⁸⁴ y ss.

Et ce deat donner rememprance
As François d'aimer la corone...
Et qui por si juste occoison
Morrot comme por li garder,
Au trott Dieu dire et esgarder
C'roi je qu'il devroit estre saus
S'il n'estoit en creance fuis...

(Cfr. Bodelieron, pp. 43, 40 y ss.; Bloch, *Reis Hunnariques*, p. 244.

⁸⁵ Schramm, *Frankreich*, p. 209.
⁸⁶ Solter-Hungria, véase a Hartung, «Die Krone», pp. 35 y ss.; véase también a Josef Karpat,

ta francés mencionaba la «Corona», junto con la unción, podemos sentirnos tentados a identificarla con la Corona dorada que se le colocaba al rey ungido en la cabeza: sin embargo, la «defensa de la Corona» y la recompensa celestial de los «mártires de la Corona» situaría las insignias en el lugar de la patria francesa. Pero, ¿existía realmente una gran diferencia entre que un hombre expusiera su vida y sufriera la muerte por la reliquia tangible del *corpus mysticum* de la fe, o que la expusiera y la sufriera por el símbolo intangible del *corpus mysticum* del reino? La propia indefinición del símbolo puede que hubiera sido su mayor valor, y la ambigüedad la verdadera fuerza de la abstracción simbólica⁸⁵.

Y fue sólo por casualidad que el cabildo de la catedral de Reims, la catedral de coronación de los reyes franceses, recibió en 1197 una carta del rey Felipe II en la cual pedía a los canónigos, que no le debían ningún servicio, que le prestasen apoyo militar *tam pro capite nostro, tam pro corona regni defendenda*, «tanto para la defensa de nuestra cabeza como para la de la Corona del reino»⁸⁶. La antítesis entre *caput nostrum* y *corona regni* apenas deja campo a la especulación sobre si se estaba haciendo referencia a la Corona inmaterial o a la Corona material sobre la cabeza del rey: en ambos casos se trataría de la Corona como símbolo del reino entero. Más fácil resulta el tomar una decisión clara cuando contemplamos la respuesta que dieron los canónigos de Reims en otro momento posterior, pues admitieron que les debían al rey servicio militar «por la defensa de la Corona y del reino»⁸⁷. En esta ocasión los canónigos estaban utilizando meramente una frase estereotipada cuya pista puede seguirse por lo menos hasta Suger de Saint-Denis quien le reafirmó, en 1150, al rey Luis VII, la lealtad que los magnates le debían «al reino y a la Corona»⁸⁸. Aquí, al igual que en numerosos documentos en los que «Corona» se utilizaba en un sentido fiscal⁸⁹, no existe la menor duda de que «Corona» indicaba algo más general que el aro de oro que adornaba la cabeza del rey.

⁸⁶ Die Lettre von tler hlge. Krone Ungarns im Lichte des Schrifttums, *Jahrbuch für Geschichte Ost- und Westeuropas*, VI (1941), pp. 1-54; consúltese además a Joseph Holub, «Quod omnes tangit...», *Revue Historique de droit français et étranger*, XXIX (1951), pp. 97-102; en cuanto al material arqueológico, véase a P. J. Kellerher, *The Holy Crown of Hungary* (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, XIII), Roma, 1951). La documentación húngara merece mayor consideración de la que aquí se le da; véase más adelante, n. 144. Próximamente será publicada una colección de artículos escritos por varios autores sobre la Corona (principalmente en la Europa Oriental): *Corona Regum—Die Krone als Symbol*, ed. Manfred Hellmann (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

⁸⁷ Véase a William H. Durham, Jr., «The Crown Imperialis, *Parliamentary Affairs*, VI (1953), pp. 201 y ss.; «... la imprecisión de su significado permitió que la expresión [Corona] cumpliera una función provechosa». Esto; en deuda con el profesor Durham, de la Universidad de Yale, por haber puesto a mi disposición información de gran valor.

⁸⁸ Strayer, «Defense of the Realm», p. 292, n. 4, donde cita a H. F. Delaborde, *Recueil des actes de Philippe Auguste* (Paris, 1916-1943), II, p. 47.

⁸⁹ Strayer, *op. cit.*, p. 292, n. 5.

⁹⁰ Hartung, «Die Krone», p. 30, n. 3; Bouquet, *Recueil des historiens*, XV, p. 522.
⁹¹ Hartung, p. 20, n. 4.

No deben exagerarse las dificultades de definición que presenta el tema. Tanto Sugerio como los canónigos de Reims utilizaron evidentemente el término «Corona» como algo no exactamente idéntico a «reino» aunque sí estrechamente relacionado con él. Por otro lado, el término «Corona» tampoco era idéntico a «rey»: Felipe II distinguió claramente entre su cabeza física y la «Corona del reino» que adornaba a aquella cabeza. En otras palabras, «Corona» era diferente tanto de *rex* como de *regnum*. Era diferente de *rey* y de *reino*, aunque no estaba separada de ninguno de ellos, y era algo que tanto el *rey* como el *reino* tenían en común aunque no se identificase exactamente con ninguno de ellos. No debe recurrirse al argumento de la redundancia retórica: en ambos casos («cabeza y Corona» y «reino y Corona») se quería expresar algo que al parecer no alcanzaba a hacerlo ni *rey* ni *reino* solos. Sin embargo, la solución puede hallarse cerca. En la frase «cabeza y Corona» la palabra Corona servía para añadir algo al cuerpo puramente físico del *rey* y para enfatizar que se quería significar algo más que el «cuerpo natural» del *rey*; y en la frase «reino y Corona» la palabra Corona servía para eliminar el aspecto puramente geográfico territorial de *regnum*⁹⁰ y para resaltar sin ambigüedades el carácter político de *regnum* que incluía también el valor emocional de *patria*: «La Corona del reino es la *patria* común» era la opinión de los juristas que citaba Jacobo de Révigny, cuyo contemporáneo, Guillermo Durante, justificaba las medidas extraordinarias del *rey* «en defensa de la *patria* y la Corona»⁹¹. En resumen, en contraposición a la pura *physis* del *rey* y a la pura *physis* del territorio, cuando la palabra «Corona» era añadida, indicaba la *metaphysis* que ambos *rex* y *regnum* compartían o el cuerpo político (al que ambos pertenecían) en sus derechos soberanos. Sería conveniente también recordar el, quizá, factor decisivo: el valor de la perpetuidad inherente a la Corona. Pues la Corona, en razón de su perpetuidad, era superior tanto al *rex* físico como al *regnum* geográfico, y estaba al mismo tiempo a la par con la continuidad de la dinastía y la sempiternidad del cuerpo político.

LA CORONA FISCAL

Si realmente fue en tiempos del abad Sugerio, alrededor de 1150 o un poco antes, cuando se introdujo la idea de la Corona «invisible» en la termi-

⁹⁰ Cf. H. G. Richardson, «The English Coronation Oath», *Speculum*, XLIV (1949), p. 50. «El hecho de que *regnum*, al igual que nuestra palabra "reino", pueda significar no sólo la soberanía de un *rey*, sino también un país gobernado por un *rey* lo convierte en una expresión a evitar. La palabra *corona* no está sujeta a tal ambigüedad.» Aunque estoy personalmente de acuerdo con Richardson respecto a la distinción que hace entre *rex* y su «soberano», yo no diría que las palabras *regnum* y *corona* son prácticamente sinónimas, pues si bien *corona* abarca parte del contenido de *regnum*, la primera expresión tiene significados que no coinciden con *regnum*.

⁹¹ Véase *supra*, capítulo V, n. 168 y 180.

nología política de Francia, puede afirmarse que su evolución en Francia e Inglaterra tuvo un comienzo muy temprano. Los testimonios que tenemos en el caso de Inglaterra nos remiten a la época de Enrique I. Sin embargo, debe mencionarse, para empezar, que «Corona» en Inglaterra apenas tenía ese matiz «patriótico» —al menos en los documentos oficiales— que resultaba tan característico de todo lo que Sugerio de Saint-Denis hacía o decía. «Corona», en Inglaterra, pertenecía en primer lugar a la esfera de la administración y del Derecho. En el fuero que Enrique I dio a la Ciudad de Londres, en 1130 ó 1133, la palabra aparece en la frase *placita coronae*, «casos de la Corona»⁹². Aquí aparece como algo usual que no se restringía, como demuestra el *Pipe Roll*⁹³, al fuero de Londres únicamente, aunque durante algún tiempo la expresión *placita regis*, «casos del rey», pudo ser una alternativa⁹⁴. El *Pipe Roll* de Enrique I menciona incluso a un guardián de los casos de la Corona⁹⁵, y aunque estamos habituados a fechar oficialmente el comienzo de la figura del «Coronador» (*justus placitorum coronae coronator*) en 1194 junto con el llamado *her* (más explícitamente la *Forma praedentis in placitis Coronae Regis*)⁹⁶, es indudable que este oficio se remonta a una época anterior⁹⁷.

A la vez, encontramos el término «Corona» utilizado en un sentido más fiscal y con referencia al dominio real. En 1155, al año justo de su accesión, Enrique II revocó la cesión de ciudades, castillos y señoríos *quae ad coronam pertinebant*⁹⁸, y en 1176, en Northampton encomendó a sus justicias itinerantes el cuidado de todos los derechos y cosas «que pertenecían al Señor Rey y su Corona» (*spertantes ad dominum regem et coronam eius*)⁹⁸. Interpretar esta frase meramente como un pleonasmismo no tendría justificación. Sin lugar a dudas, en la práctica lo mismo le daba a Enrique II el que las cosas le pertenecieran

⁹² No cabe duda de que el estudio más interesante y completo sobre la noción de la Corona es el de Hartung, «Die Krone», donde el problema es tratado en base a la historia constitucional comparada; véanse las pp. 6-19 de dicha obra donde el autor reúne abundante material inglés, si bien no es exhaustivo (véase lo dicho anteriormente, n. 85). El problema, por supuesto, había sido ya detectado con anterioridad; véase a Pollock y Matland, *History*, I, pp. 511 y ss.; también a Mellwain, *Political Thought*, pp. 379 y ss. Sobre el fuero de Enrique I, véase a Stubbs, *Salet Charter*, p. 129 y a Liebermann, *Gesetz*, I, p. 525, también, II, p. 560, s. v. «Kronprozess», I, b, *Kaiserbriefe*.

⁹³ *Leges Henrici* (cualequiera que sea su fecha), 7, 3; 52; 60, 3; Liebermann, I, pp. 553, 573, 581.

⁹⁴ Charles Gross, *Salet Cartae from the Commens' Rolls* (Selden Society, IX, Londres, 1896), capítulo XV y ss., esp. el XVII.

⁹⁵ Stubbs, *Salet Chartae*, pp. 252 y ss.

⁹⁶ Gross, *Commens' Rolls*, capítulo XV y ss.; Pollock y Matland, *History*, I, p. 534, n. 2.

⁹⁷ Stubbs, *Comm. Hist.*, I, p. 448, n. 1; Hartung, «Die Krone», p. 6, n. 2.

⁹⁸ Stubbs, *Salet Chartae*, p. 180, § 7.

* *Pipe Rolls*: nombre de los registros o archivos de los antiguos despachos de Hacienda en Inglaterra. Llamados así porque los documentos subsidiarios eran archivados en forma de rollos (N. de las T)

por derecho del rey o por derecho de la Corona. Unas veces lo primero le hubiera resultado más ventajoso, y otras lo segundo. Sin embargo, al construir un dominio real como entidad administrativa que estaba separada de aquellas tierras que formaban parte de las dependencias feudales, Enrique II estaba ciertamente sentando los cimientos del *finis* que, ya en el siglo XIII, «ha sido separado, como algo perteneciente a la utilidad pública, de la persona del rey».⁹⁹ Además, al darle al dominio real la categoría de una entidad perteneciente a la Corona, Enrique II, no importa si intencionadamente o no, estaba obligando a los oficiales a distinguir más cuidadosamente que antes entre los derechos de la Corona y los derechos del rey.¹⁰⁰ En el *Dialogue of the Exchequer*, un tratado semioficial escrito en 1177, encontramos la distinción entre feudatarios que tienen tierras «que pertenecen a la Corona» y aquellos «que tienen tierras del rey en concepto de feudo no por derecho de la Corona real, sino por el de alguna baronía».¹⁰¹ La distinción entre lo que pertenece «ad coronam» y lo que se tiene de *rege* no era nueva en sí misma. Sustancialmente, la diferencia entre *terra regni* y *terra regis* se remonta a la época anglosajona, cuando el rey incluso podía, en ciertas ocasiones, estatuir o «reservar» tierras para sí, probablemente sin ser consciente de las premisas constitucionales y jurídicas tan complejas que una transacción de esta clase llevaba consigo.¹⁰² En cualquier caso, la *terra regni* ha pasado ahora a pertenecer *ad coronam*, y por ello, la noción de Corona se ha contrapuesto a la de rey.

Hacia fines del siglo XII, las distinciones entre Corona y rey comenzaron a racionalizarse bajo la influencia del pensamiento jurídico. Aquellos pleitos en los que el rey aparecía como actor estaban enumerados en los textos legales de la época anterior.¹⁰³ Sin embargo, Glanvill abrió su tratado *De las leyes y costumbres del reino de Inglaterra* con las palabras: *Ad coronam domini regis pertinent ista*, y después —aunque su sección sobre Derecho penal era muy deficiente y sería más tarde comentada ampliamente por Bracton¹⁰⁴— hacía una referencia a las *leges*, las leyes de Justiniano, para poder tratar el crimen de *latae maiestas*.¹⁰⁵ Aludía también a los *purpuratus*, multas por usurpación de

tierras reales, como algo que pertenecía *ad coronam*, porque lo que estaba en juego eran cosas públicas —servicios como carreteras públicas, aguas públicas y plazas públicas—, de la misma manera que las fianzas le pertenecían *ad coronam* si era la paz pública la que estaba en juego.¹⁰⁶ «Corona», en el tratado de Glanvill, no era un simple sinónimo de rey: la Corona hacía referencia a la esfera pública y a la utilidad general. El cuidado con el que se escogían las palabras, a pesar de las innumerables incongruencias que se dieron entonces y más tarde, se desprende de los mandatos judiciales a los tribunales espirituales que cita Glanvill: son considerados de forma invariable como pleitos pertenecientes, no a la Corona sola, sino a la Corona y a la Dignidad real, *ad coronam et dignitatem meam pertinent*.¹⁰⁷ No se trata de una formulación casual, pues aunque esta fórmula se utiliza de forma más general y con más frecuencia en el siglo XIII, encontramos que también Bracton, siempre que trata asuntos relacionados con los tribunales eclesiásticos, invariablemente se refiere a la Corona y Dignidad real, en los casos involucrados con asuntos eclesiásticos, mientras que en otras ocasiones era una «simple posibilidad».¹⁰⁸ Sin embargo, sería un gran error el achacarle tautología retórica a la chancillería que emitió los mandamientos. Pues mientras que no cabe ninguna duda respecto a que todos los pleitos relativos a la competencia de los tribunales eclesiásticos o seculares eran *a priori* pleitos de la Corona, ya que afectaban a la esfera pública, al parecer la chancillería mantenía que aquellos casos también afectaban al oficio o dignidad del rey, a su soberanía o «realteza». Sería, quizás, como si la chancillería papal distinguiese entre *sancta sedes* y *papatu*.

En otros aspectos, las órbitas de la Corona y el rey no estaban tan claramente delimitadas como desearíamos, y en documentos de un «carácter mixto» —como, por ejemplo, el *Her*— encontramos derechos feudales entremezclados con regalías, mientras que en otras ocasiones las cosas que pertenecen «casualmente» al rey reciben el mismo tratamiento que aquellas que pertenecen «permanentemente» a la Corona.¹⁰⁹ Bracton, cuya mentalidad era mucho más policéntrica y que estaba muy familiarizado con los conceptos corporativos,¹¹⁰ ha aclarado admirablemente el difícil problema de aquello que servía al rey, y aquello otro que pertenecía de forma inalienable a la Corona en beneficio de la utilidad pública y del gobierno en general.¹¹¹ La revocación por parte de la Corona de aquellas propiedades y derechos que habían sido enaje-

⁹⁹ Post, «Public Law», pp. 49 y ss., y «Two Law», p. 423. Sobre el uso en general, véase *infra*, capítulo IV. La palabra, en sí, aparece en el siglo XII, consútese a Stubbs, *Select Charters*, pp. 152, 232, y *passim*; *Dialogus de Scaccaria*, II, c. 10, ed. Charles Johnson (Londres y Nueva York, 1951), p. 97.

¹⁰⁰ Hoyt, *Demens*, p. 124; hace hincapié en el desarrollo simultáneo de las expresiones «derecho del rey» y «corona impersonal». E no buscara en vano la distinción entre ambos términos durante la época de la Conquista y posteriormente *ibid.*, pp. 50 y ss.

¹⁰¹ *Dialogus de Scaccaria*, II, c. 10, ed. Johnson, p. 96, cfr. 14; Stubbs, *Select Charters*, pp. 231 y ss.; Hartung, «Die Kronen», p. 7.

¹⁰² Marjant, *Demens Book and Beyond* (Cambridge, 1897), p. 245, n. 1; F. N. Stenton, *Anglo-Saxon England* (Oxford, 1943), p. 304.

¹⁰³ Liebermann, *Genese*, p. 556 (*Leges Henrici*, § 10-11).

¹⁰⁴ Bracton, fol. 115b-155b, ed. Woodbine, II, pp. 327 y ss.

¹⁰⁵ Glanvill, *De legibus et consuetudinibus regni Angliae*, I, 1-2, ed. Woodbine (New Haven, 1932), p. 42.

¹⁰⁶ Glanvill, IX, p. 11, v. N, p. 5; Woodbine, pp. 132, 136.

¹⁰⁷ Glanvill, IV, p. 13 (patronazgo); X, p. 1 (deudas de los seglares); XIII, p. 21 (cuotas del clero); Woodbine, pp. 82 y ss., 133, 156.

¹⁰⁸ Véase lo dicho anteriormente, cap. IV, n. 300. Es cierto que las expresiones *coronia et dignitas* y algunas veces, *coronia, dignitas, et regnum*, surgen con bastante frecuencia en otros contextos; pero en el caso de los escritos relacionados con las cortes espirituales suele incluirse siempre la palabra *dignitas*.

¹⁰⁹ Hoyt, *Demens*, p. 188, en relación con derechos permanentes y casuales de heredad.

¹¹⁰ Bracton, fol. 347b, Woodbine, cap. IV, p. 175; véase lo dicho anteriormente, n. 7.

¹¹¹ Véase *supra*, cap. IV, n. 252 y 298.

nados, ya se había iniciado, como se recordará, con Enrique II inmediatamente después de su accesión al trono. Enrique, después del reinado turbulento y catastrófico del rey Estebar, hubiera sido el último en desconocer el significado de «enajenación». Sin embargo, la terminología legal estaba todavía atrasada respecto de la práctica administrativa, y nociones tales como «prescripción» o «inalienabilidad» que todavía se encontraban en fase de formación durante su reinado, no se aplicaban aún de forma tan automática como en un periodo posterior.

Alrededor del 1200, el principio de inalienabilidad se formuló claramente en Inglaterra y se asumió como un derecho fundamental de gobierno. Poco después de doblar el siglo, un autor londinense escribió un tratado jurídico, conocido como las *Leges Anglorum*, algunas de cuyas partes se insertaron o interpolaron en la tercera versión de las llamadas Leyes de Eduardo el Confesor¹¹². La obra refleja algún conocimiento del Derecho, pero lo que refleja sobre todo son los deslumbrantes ideales de la leyenda del rey Arturo, en relación con la cual Godofredo de Monmouth había evocado tantas veces la idea de la «monarquía de la Isla entera» que se obtenía por derecho hereditario y que se mantenía unida con todas sus dependencias de ultramar por la diadema de Constanino¹¹³. A este autor anónimo se le antojó hablar incensantemente de la «Corona de Britania». Alegaba que «debido a la excelencia de la Corona puede por derecho llamarse [a Britania] Imperio en vez de reino», y que la Corona tenía derechos enormes e inalienables: «El universal y total territorio y las islas pertenecen a la Corona», incluyendo hasta Noruega, porque sobre la base de la leyenda del rey Arturo «Noruega ha sido confiada por siempre a la Corona de Britania»¹¹⁴. Aquí, la Corona empieza a coincidir con las ideas de reino y nación, prefigurando también las de la soberanía de

¹¹² Liebermann, *Gaetes*, I, p. 635; sobre todo el problema del tratado y las interpolaciones, véase su *Ueber die Leges Anglorum* (Halle, 1894) y su *Ueber die Leges Edwardi Confessoris* (Halle, 1896). Véase además, a H. G. Richardson, «The English Coronation Oath», *Speculum*, XXIV (1949), pp. 44-75, especialmente las pp. 61 y ss., y también su «Studies in Bracton», Traditio, VI (1948), pp. 75 y ss. Consultese finalmente a Schramm, *English Coronation*, pp. 196 y ss.

¹¹³ Esta terminología abunda en la *Historia* de Godofredo de Monmouth; véase, por ejemplo, IX, 1 («iure hereditario») y «otius insule monarchia»), IX, 7 (La Conquista de Normandía; diadema; véase también V, 17); XI, 4-5 (el Imperio de ultramar), ed. Hammer, pp. 152, 159, 103, 190 y *passim*. Consultese a Liebermann, *Gaetes*, I, p. 639, también *Ueber die Leges Anglorum*, p. 5, y sobre Arturo, la p. 22, § 15; Eriustrano reinando en una Inglaterra «usque ad metas Arthurus corone regni Britannie constituit et imposuit». El extremo hasta el que Eduardo I llegó a estar influenciado por la leyenda artúrica ha sido explicado por Roger S. Loomis en: «Edward I, Arthurian Enthusiast», *Speculum*, XXVIII (1953), pp. 114-127.

¹¹⁴ Liebermann, *Gaetes*, I, p. 635: «Universa vero terra et tota, et insule omnes usque Norwegiam et usque Dacia[m] pertinent ad coronam regni eius et sunt de appendiciis et dignitate regis.» Cfr. 660: Para Arturo «confirmata fuit [a papa et a curia Romana] Norwegia imperpetuum corone Britannie». Cfr. Liebermann, *Leges Anglorum*, p. 6: «De iure potius appellari debet excellentia corone [Britannie] imperpetuum quam regnum.»

tipo imperial y las aspiraciones imperiales con la teoría del *rex-imperator*¹¹⁵. En cualquier caso, la verdadera importancia de este autor debe buscarse en el pasaje en el que asegura que Eduardo el Confesor se había comprometido bajo juramento a restaurar todos los derechos, dignidades y tierras que sus predecesores «han alienado de la Corona del reino», y a reconocer como su deber «el observar y defender todas las dignidades, derechos y libertades de la Corona de este reino en su integridad»¹¹⁶.

INALIENABILIDAD

Desde ese momento, la idea de una Corona impersonal, representante de los derechos y reclamaciones fundamentales del reino, comenzó a afectar y modelar los asuntos constitucionales, cuya importancia eclipsaba ahora a la del mito, la ley, o el fisco. Un juramento —y sería un juramento de coronación— que contenía, tal y como sugería el autor de las *Leges Anglorum*, una cláusula especial por la cual el rey prometía no enajenar derechos y posesiones de la Corona y también recobrar aquello que se había perdido, era algo desconocido para el ritual de coronación inglés alrededor del 1200. Pero el hecho de que tal juramento fuese algo completamente desconocido en ese periodo es un asunto bien diferente. De hecho, hay razones para creer que el habitual juramento tripartito, que con ligeras variaciones había sobrevivido desde los tiempos anglosajones y que Bracton todavía citaba como válido, pudiera habersele añadido efectivamente una cuarta cláusula relativa a la inalienabilidad, y que esto ocurriera en 1216 en la coronación de Enrique III, aun cuando tal cláusula adicional no haya sido codificada¹¹⁷. En todo caso, el papa Gregorio IX se refirió en dos ocasiones a un juramento que, según de-

¹¹⁵ Sobre la influencia de la leyenda artúrica en la práctica política, por ejemplo, las pretensiones inglesas sobre Escocia, véase a Loomis, *op. cit.*, p. 122, acerca de la carta de Bonifacio VIII de 1301; véase también, en general, a Laura Keeler, *Gaiffrey of Monmouth and the Late Latin Chroniclers* (Univ. of California Publications in History, XVII, 1 Berkeley y Los Angeles, 1946).

¹¹⁶ Sobre el juramento, véase a Liebermann, *Gaetes*, I, p. 635 (11, 1A, 2); y también I, p. 640 (13, 1A), donde dice que el propio Eduardo el Confesor «servavit sacramentum in quantum potuit, noluit sacramentum sui fieri transgressor». En cuanto a la influencia de la leyenda de Eduardo el Confesor sobre Eduardo II, véase a Richardson, en: *Bulletin of the Institute of Historical Research*, XVI (1938), pp. 7 y 10, y también en: *Transactions of the Royal Historical Society*, 4.º Ser., XXIII (1941), pp. 149 y ss.; sus resultados midan la tesis de Schramm, *English Coronation*, p. 206 (véase también *Archivf.* XV [1938], p. 350) según la cual el término de *rex Edwardus* empleado durante el juramento de Eduardo II se refería a Eduardo I.

¹¹⁷ McIlwain, *Political Thought*, p. 379: «Es un hecho curioso, que requiere investigación adicional, el que no haya podido encontrarse versión contemporánea alguna de cualquier disposición relacionada con la inalienabilidad de los derechos reales.» Se han realizado desde entonces con el fin de resolver la cuestión de la «cuarta cláusula». Richardson, «Coronation Oath», *Speculum*, XXIV (véase lo dicho anteriormente, n. 112) es el autor que más se aproxima a una solución (con el fin de simplificar el tema, me referiré exclusivamente a su estudio en las siguientes páginas).

cia él, había prestado Enrique III, *ut moris est*, en su Coronación, y en el cual el rey había jurado mantener los derechos de su reino y revocar todo lo que había sido enajenado.¹¹⁵ Que este juramento adicional exista es un dato cierto bajo el reinado de Eduardo I; el propio rey mencionó al menos en ocho ocasiones que en virtud del juramento que había prestado en su coronación, se hallaba «ligado» a conservar los derechos de la Corona; pero tampoco esta vez quedó registrada esta cláusula adicional.¹¹⁶

Mientras que las fuentes inglesas no ofrecen más que indicios indirectos de una promesa adicional referente a la inalienabilidad, la práctica del Derecho canónico nos ofrece una clave o, al menos, una mayor comprensión de lo que contenían al respecto las cartas papales y reales. Sin entrar en detalles, será suficiente ofrecer aquí un resumen de una discusión circunstancial y técnica ya publicada en otra obra.¹¹⁷

Bajo la influencia del derecho feudal, que comenzó a extenderse en los estados de la Iglesia durante el siglo XI¹²¹, y bajo el impacto de las conocidas tendencias imperialistas que convirtieron la administración eclesiástica en una monarquía papal centralizada, el antiguo juramento al cargo que hacían los obispos, tal y como prescribía el *Liber Diurnus*, fue sustituido por otra forma nueva.¹²² Se ha dicho que después de la reforma de la Iglesia del siglo XI, la antigua *professio fidei* se transformó en un *irramentum fidelitatis*, y que este cambio también afectó a la esfera secular: la *promissio* de la coronación del rey se transformó gradualmente en un *irramentum* de coronación.¹²³ Mientras

Consultese además a B. Wilkinson, «The Coronation Oath of Edward II and the Statute of York», *Spensham*, XIX (1949), pp. 445-469, quien tiende a ignorar completamente las numerosas referencias sobre un juramento adicional (pp. 448 y ss.); Schama, *English Coronation*, p. 203, no cree que se efectuara cambio alguno (es decir, que se añadiera una cláusula) en 1274, durante la coronación de Eduardo I, y no considera que hubiera ningún añadido previo. El útil estudio de Peter N. Riesenbergh, *Inalienability of Sovereignty in Medieval Political Thought* (Columbia Studies in the Social Sciences 591; Nueva York, 1956), fue publicado demasiado tarde para poder ser discutido aquí.

¹¹⁵ Sobre las cartas de Gregorio IX, véase a W. Shirley, *Royal and other Historical Letters of the Reign of Henry III* (Londres, 1862) (Rolls Series), I, p. 551; Rymer, *Foedera*, I, pp. 1, 229, y en relación con la fecha correcta (primer día de julio) véase a Porchast, 9952; Richardson, «Coronation Oaths», p. 51, núms. 43, 44, véase más adelante, n. 114 y 145.

¹¹⁶ Richardson, pp. 49 y ss., n. 31-39.

¹¹⁷ Kantorowicz, «Inalienability», *Spensham*, XXIX (1954), pp. 488-502.

¹²¹ Karl Jordan, «Das Eindringen des Lebenswesens in das Rechtsleben der römischen Kurie», *Frel. F.* XII (1931), pp. 13-110, esp. las pp. 44 y ss.

¹²² La historia sobre los juramentos episcopales ha sido estudiada eficazmente por Th. Gortlob, *Der kirchliche Amtseid der Bischöfe* (Kanonistische Studien und Texte, IX, Bonn, 1936), obra que por su relevancia puede ser consultada en su totalidad, si bien no es citada en algunas notas. Sobre los juramentos de época temprana, véanse las hojas 3, 4, 75 y 76 del *Liber Diurnus*, ed. Th. von Sichel (Viena, 1889), pp. 69 y ss.; *PL*, cv, pp. 67 y ss.; Gortlob, *Apéndice*, pp. 170 y ss., re-produce estas hojas; cfr. 11 y ss., para un análisis.

¹²³ Esta vinculación ha sido aclarada por Marcel David, *Le serment du sacre au X^e au XI^e siècle* (Estrasburgo, 1951), publicada por primera vez en *Revue du moyen-âge latin*, VI (1950) (a raíz de

que los antiguos formularios del *Liber Diurnus* le exigían al obispo garantías principalmente en cuestiones de fe y devoción a la cabeza papal de la Iglesia, el nuevo juramento era más un juramento administrativo al cargo y de fidelidad en el cual la palabra «fe» ya no tenía lugar.¹²⁴

La fórmula más antigua conocida del nuevo juramento se remonta al año 1073. Es el juramento que el arzobispo Wíberto de Rávena le hizo, en su consagración, al papa Alejandro II, ya que los tres arzobispos del norte de Italia (Rávena, Milán y Aquileya) eran consagrados por el propio papa.¹²⁵ El juramento contenía siete cláusulas de las cuales las tres últimas se referían exclusivamente a ciertos deberes episcopales: la recepción de delegados papales, la comparecencia a los sínodos, y las visitas anuales a los *limina Apostolorum*.¹²⁶ Sin embargo, las cuatro primeras seguían el modelo del juramento feudal de fidelidad, que estaba ya descrito, en el año 1020, por Fulberto de Chartres en una carta que más tarde sería incluida en el *Decretum* de Graciano y en los *Liber feudorum*: la fórmula más antigua de juramento feudal parece haber sido la que hizo Roberto Guiscard al jurarle fidelidad al papa Nicolás II en el año 1059.¹²⁷ El obispo, según el nuevo juramento, prestó fidelidad a la Iglesia de San Pedro y al papa, incluidos sus sucesores; abjuró de actos de traición, prometió guardar secreto sobre el consejo, y juró defender el *papatus Romanus* y la *regalia sancti Petri*. Aunque el nuevo juramento episcopal no implicaba ni vasallaje ni propiedad —pues en relación con los *spiritualia* hubiera sido simonía¹²⁸—, la influencia general del pensamiento feudal es bastante evidente. Sin embargo, en cierto aspecto, los juramentos impuestos por la Santa Sede muestran una notable desviación de las normas feudales: la de-

lo cual se cita aquí (el estudio); véase especialmente las pp. 168 y ss., que tratan sobre los cambios generales y el hecho de que hasta el siglo XII tan sólo existían las *promissions* de coronación y no los *irramenta*. En la mayoría de los países el cambio se produjo durante el siglo XII. Sin embargo, en Inglaterra se practicaba un juramento, al menos, a los fueros de coronación desde la subida al trono de Enrique I, y un juramento a la *promissio* de la coronación desde el año 1189. Sobre el cambio de los juramentos romanos de coronación, véase a Edward Eichmann, «Die römischen Eide der deutschen Könige», *ZfRG, Kan. Abt.*, VI (1918), pp. 154-196. Este estudio ilustra, de un modo muy notable y sorprendente, el desarrollo paralelo de los juramentos de tipo imperial y episcopal.

¹²⁴ Cfr. Kantorowicz, «Inalienability», p. 491, n. 22.

¹²⁵ Gortlob, pp. 20 y ss., 44 y ss.

¹²⁶ Sobre la fórmula del juramento de Wíberto, véase a Deusdedit, *Collectio canonum*, V, p. 423, ed. Wolf von Gíannelli (Paderborn, 1905), I, p. 599; *Liber censuum*, núm. 148, ed. Fabre-Duchesse, I, p. 417; Gortlob, *Apéndice*, pp. 176 y ss.; véase también a Gregorio VII, *Reg.*, I, 3, ed. Caspar, p. 6, n. 3. Consultese además «Inalienability», p. 492, n. 25.

¹²⁷ Véase a Fulbert, *Epistulae*, p. 58, *PL*, CLXI, 2290D; sobre Graciano, véase c. 18, C. XII, cuestión 5, ed. Friedberg, I, p. 887 (juntamente con n. 157); *Liber feudorum*, II, p. 6; en cuanto al juramento de Guiscard, consultese a Deusdedit, *Coll. can.*, III, c. 285, ed. Giannelli, pp. 393 y ss.; *Liber censuum*, núm. 163, ed. Fabre-Duchesse, I, p. 422; y sobre la repetición del juramento en el año 1080, véase a Gregorio VII, *Reg.*, VIII, 1a, ed. Caspar, p. 514. Véanse también mis notas en «Inalienability», pp. 492 y ss.

¹²⁸ Véase «Inalienability», p. 493, n. 29.

fensa del señor personal, el papa, ha sido suplida por una defensa del *papatus Romanus* impersonal, una acuñación no mucho más antigua que la de *regalia Petri*¹²⁹.

El juramento de Wiberto de Rávena se convirtió en la «fórmula tipo» que, con las transformaciones apropiadas, serviría también a muchos otros propósitos¹³⁰. Se incluía, con una serie de cambios insignificantes, en el *Liber Extra* del papa Gregorio IX, en 1234, y desde entonces se convirtió en Derecho oficial de la Iglesia¹³¹. Contenta todavía nada más que siete cláusulas. Lo que nos sorprende es encontrar, hacia 1200, pruebas dispersas de la existencia de una cláusula adicional. Por ejemplo, en una decretal del papa Celestino III (1191-98), en su origen una carta dirigida al arzobispo Guillermo de Rávena, se le recordaba al arzobispo su «juramento de fidelidad», por el cual «estaba obligado a no enajenar nada de la Santa Sede»¹³². Igualmente, el papa Inocencio III, sucesor de Celestino III, le recordaba al arzobispo de Milán en una carta, que asimismo fue convertida en decretal, que el arzobispo también «estaba "ligado" por su juramento a no reinfeudar sin consulta previa al papa»¹³³.

El paralelismo con Inglaterra es sorprendente: en ésta, existía un juramento oficial de sólo tres cláusulas, y, sin embargo, también existía la mención de una cláusula de inalienabilidad; en Roma, existía un juramento oficial de siete cláusulas, y también la mención de una cláusula adicional de inalienabilidad. Pero tenemos más suerte con Roma que con Inglaterra, puesto que las fórmulas que contienen la «octava cláusula» son, de hecho, conocidas. Empezan a aparecer en los tiempos del papa Gregorio IX, y la fórmula más antigua que se conoce menciona por casualidad al arzobispo Edmundo Abingdon de Canterbury, consagrado en 1234¹³⁴. En esta octava cláusula,

¹²⁹ Véase *supra*, capítulo IV, n. 292; consúltese también «inalienability», p. 492, n. 26.

¹³⁰ Este era, salvo algunas pequeñas variaciones, el juramento que hacían todos los distintos subordinados del papa: prestaban juramento el vicencanciller papal y los notarios papales (M. Tangl, *Die päpstlichen Kanzlerordnungen von 1200-1500* [Innsbruck, 1894]), pp. 33 y ss., núms. 1 y 3, el Senador romano, la comunidad de Ivreoli y los feudatarios papales (*Liber censuum*, núms. 59, 144, 67, ed. Fabre-Duchesne, 313, 415, 341; véase a F. Baethgen «Die Promissio Albertus I. für Bonifaz VIII», *Ann. Politike und Geschichte. Gedächtnisschrift für Georg von Below* [Berlin, 1928]), pp. 81 y ss.). El juramento del archimandrita Orndorio de San Salvatore a su metropolitano, el Arzobispo de Messina (n. 1158-1165), guarda básicamente la misma fórmula; véase a Hugo Buchthal, «A School of Miniature Painting in Norman Sicily», *Late Classical and Medieval Studies in Honor of Albert Marbach. Friend. Jr.* (Princeton, 1955), p. 338. El juramento feudal del rey Juan (al menos las cláusulas 1-4) está basado en la misma fórmula; véase más adelante, n. 142.

¹³¹ Cfr. c. 4 X 2, 24, ed. Friedberg, II, p. 360.

¹³² Cfr. c. 8 X 3, 13, ed. Friedberg, II, p. 514 (Jaffé-Löwenfeld, 17049): «... cum ex sacramento fidelitatis tenearis Apostolicae Sedis nihil alienare».

¹³³ Cfr. c. 2 X 3, 13, ed. Friedberg, II, p. 525 (Portnast, 3523): «... juramento tenearis astrictus non infeudare de novo, Romano pontifice inconsulto».

¹³⁴ *Liber censuum*, núm. 198, Fabre-Duchesne, p. 449 (cfr. *ibid.*, núms. 198a-c), y Gottlob, pp. 56 y ss.

que venía simplemente adjunta a la cláusula séptima del juramento habitual, el arzobispo juraba -que no vendería, donaría, pignoraría, reinfeudaría, ni enajenaría de cualquier otra manera, «sin haber consultado al Pontífice romano», la propiedad perteneciente *ad mensam archiepiscopatus*, es decir, pertenecientes a las «posesiones de la mesa del archiepiscopado», que servirían para el mantenimiento del arzobispo y para algún que otro propósito más¹³⁵. Hasta qué punto la cláusula de inalienabilidad se consideraba como «adicional» queda extraordinariamente claro cuando contemplamos otra fórmula referida al arzobispo de Auch, Amanieu de Armagnac, que fue ordenado en Roma en 1263. Al igual que el códice en el que nos ha llegado, la fórmula del juramento es un tanto arcaica y refleja los usos del siglo XII, esto es, de la época de la decretal de Celestino III. Encontramos las habituales siete cláusulas del juramento modelo, que concluyen (como prescribe el *Liber Extra*) con las palabras «Así me ayude Dios» (*Sic me deus adiuvet*), y luego, *imediatamente* después de esta corroboración final, y sin conexión orgánica con el juramento en sí, viene la promesa de inalienabilidad, que en este caso se refería no sólo a la propiedad de la sede, sino a todas las propiedades, posesiones, y bienes de valor de la Iglesia que *irriti sunt* *N. ecclesiae*. Además, el arzobispo prometía la revocación de todos los derechos y propiedades que habían sido enajenados de su arzobispado¹³⁶.

Parece que el Derecho canónico preveía un juramento episcopal modelo, de siete cláusulas, al que en algunos casos se añadía una octava, que abjuraba de la enajenación y prometía la revocación de las propiedades que le pertene-

¹³⁵ «Possessiones vero ad mensam mei archiepiscopatus pertinentes non vendam neque dono neque impignorabo neque de novo infeudabo vel aliquo modo alienabo inconsulto Romano pontifice. Sic me Deus adiuvet et hec sancta evangelia.» La frase *inconsulto Romano pontifice* es la misma que emplea ya Inocencio III; véase más arriba, n. 133. Sobre la *mensa episcopalis*, véase a A. Paschl, *Bischofsgut und mensa episcopalis* (Bonn, 1908-1911); consúltese también su *Abischofliche Tafelgüter oder Urbare*, *Zeitschrift des histor. Vereins für Steiermark*, XXVI (1931), pp. 141-153.

¹³⁶ Cito a continuación el juramento (*Professio quam fecit archiepiscopus dominus pape*) a partir de la séptima cláusula:

Apostolorum limina singulis annis aut per me aut per meum nuntium visitabo, nisi eorum absolvar licentia.

Sic me Deus adiuvet et hec sancta evangelia.

Predia, possessiones, ornamenta ecclesiastica, que iuris sunt *N. ecclesie*, nunquam alienabo, nec vendam, nec in pignora ponam, neque aliqui sine communi consensu capituli vel portionis partis et sanioris consilii in beneficio vel feudo dabo. Que distracta sunt, vel in pignore posita, ut ad ius et proprietatem eiusdem *N. revocentur ecclesie*, fideliter laborabo.

La fórmula fue publicada por Michel Andrieu, *Le pontifical romain au moyen-âge* (Studi e testi, p. 86 [Vaticano, 1940]), I, pp. 290 y ss. y también la p. 51 (que trata sobre la fecha en cuestión y otros aspectos), aunque por aquel entonces Gottlob aún no la conocía. El MS (Var. Lat. 7114), a pesar de ser del siglo XIII, refleja costumbres del siglo anterior, de modo que M. Andrieu pudo haberlo utilizado para reconstruir el «Pontifical Romano del Siglo XIII». También la Orden de Coronación *Ad ordinandum imperatorem romanum Occidentalem*, así como los *laudes* de dicha orden están anticuados; véase a Erdmann, *Monumet.*, pp. 72 y ss.; véase además a Kantorowicz, *Laudes regiae*, pp. 237 y ss., y, para más detalles, «inalienability», p. 495, n. 43.

ción a la sede como tal. En este punto, las glosas son de interés porque arrojan luz sobre el procedimiento. Bernardo de Parma, que compuso la *Glossa ordinaria* al *Liber Extra* hacia 1245¹³⁷, señaló respecto a la decretal de Celestino III: «Todo obispo que se halla *inmediatamente por debajo del papa*, le jura que no enajenará los bienes de la Iglesia ni los dará de nuevo en feudo»¹³⁸.

Un siglo más tarde, Baldo, glosando el juramento modelo de siete cláusulas de las decretales, añadió, al final de su comentario, una breve observación:

[1] *Liber Extra* recoge que los *exempti* deben jurar también (*etiam*) que no enajenarán la propiedad de la Iglesia sin consultar al Romano Pontífice [referencia a la decretal de Inocencio III]¹³⁹.

Es decir, los glosadores señalan que ciertos obispos debían hacer un juramento adicional relativo a la inalienabilidad, aunque tal juramento no estuviese recogido en el cuerpo del derecho canónico. El grupo de obispos que se encontraban vinculados a esta octava cláusula eran designados como los *exempti* o *immediate sub papa*. Aquellos que estaban *nullo medio* directamente por debajo del papa eran, en primer lugar, los sufragáneos papales de la província eclesiástica del propio papa; en segundo lugar, los arzobispos de Ravena, Milán y Aquileya, que encabezaban las tres provincias eclesiásticas del norte de Italia; dentro del *pomerium*, por así decirlo, del poder papal; en tercer lugar, ciertos obispos exentos tales como Bamberg, Puy, las sedes corsas y otras muchas que por una u otra razón dependían *nullo medio* de la Santa Sede. A estos se añadieron, en el siglo XIII como muy tarde, la mayor parte de los metropolitanos y otros receptores del *palium* que se encontraban así mismo *nullo medio* por debajo del papa, aunque no todos ellos tenían que jurar la octava cláusula¹⁴⁰. En otras palabras, los que eran, por así decirlo, «feuda-

¹³⁷ Cfr. A. van Hove, *Prolegomena* (2ª ed., Mechtin y Roma, 1945), pp. 473 y ss., aunque la fecha es una conjetura.

¹³⁸ Cfr. c. 8 X 3, 13, v. *Sacramento*: «Nān quilibet episcopus qui immediate domino pape subest, iurat et fidelitatem quod non alienabit bona ecclesie, nec in feudum dabit de novo, et idem iuramentum present aiti episcopi suis metropolitanis.» Gortlob, p. 65, n. 108, alega que el glosador era inexacto no sólo cuando trataba el tema específico de las *possessorie mentis*, sino también cuando discutía de los *bona ecclesiae* en general. Por otra parte, sin embargo, Gortlob desconocía la fórmula citada anteriormente en la n. 136. Sobre los juramentos de los sufragáneos a sus metropolitanos, y que no tratamos aquí, véase a Gortlob, pp. 138-169; véase también la p. 183, en relación con las fórmulas posteriores de ese juramento.

¹³⁹ Baldo, al c. 4 X 2, 24, n. 14, *In Decretal*, fol. 249: «Extra no quod exempti debent iurare quod non alienabunt proprietates ecclesie Romano Pontífice inconsulto, de feu. c. 2, de reb. ecc. non alit ut super [c. 2 X 3, 20].» Véase lo dicho anteriormente, n. 133, sobre la cita de Baldo.

¹⁴⁰ Durante el Sínodo Romano del año 1078, el papa Gregorio VII decretó lo siguiente en relación con sus sufragáneos: «Ut nulli episcopi preda ecclesie in beneficium tribuant sine consensu pape, si de sua sint consecratione.» Cfr. *Reg.* VI, p. 5b, § 30, ed. Caspar, pp. 402, 16; cfr. Gortlob, p. 57. Era éste, sin embargo, un decreto general que hasta entonces no tenía nada que ver

rios directos» del papa, tenían que renunciar a la enajenación de las propiedades de su *episcopatus*.

El procedimiento canónico que se observaba en Roma hacia 1200 puede quizá clarificar la práctica, tantas veces mencionada, que se seguía en Inglaterra. Al tradicional juramento tipo de tres cláusulas le fue añadido, al parecer, una cláusula de inalienabilidad que no estaba codificada legalmente. Su ausencia no tiene que sorprendernos, pues la cláusula correspondiente también estaba ausente del juramento modelo de las Decretales. Además, la adición de la cláusula de inalienabilidad al procedimiento de coronación inglés tiene una plausible explicación: el cardenal Guala Bicchieri, que actuó como legado papal en el juramento de Enrique III en 1216¹⁴¹, se limitó a seguir la práctica que conocía por ser la que se observaba, por aquel entonces, en Roma: los *exempti*, que estaban *nullo medio* por debajo del papa, no sólo prestaban el juramento modelo, sino que también prometían, además, no enajenar las propiedades de su *episcopatus*. Evidentemente, el *episcopatus* impersonal fue sustituido de forma acertada por la *corona* impersonal, pero, por otra parte, el rey inglés y «feudatario directo» de la Santa Sede recibía el mismo tratamiento —al menos en relación con el juramento adicional de inalienabilidad— que los «feudatarios directos» episcopales, los *exempti*.

No entraremos aquí en temas colaterales aun cuando son importantes a otros efectos. Estaría, desde luego, justificado plantear el tema de si la cláusula adicional se añadía al juramento de coronación mismo o, por el contrario, al juramento de fidelidad que se prestaba al papa; o preguntarse si el rey Juan, en 1213, prestó ese juramento de inalienabilidad¹⁴². Pero estos temas

con el juramento, por consiguiente, el juramento de Aquileya del siglo XI carece de la cláusula de no-enajenación; cfr. Gregorio VII, *Reg.* VI, 17a, 4, ed. Caspar, pp. 428 y ss.; Gortlob, p. 44. Sobre los obispos exentos, véase el *Liber ensium*, I, p. 243, § XIX, n. 247 y ss. inclusive; consúltese también a Gortlob, pp. 64 y ss. En cuanto a la fórmula del obispo Ekbert de Bamberg, véase a Raynald, *Annales ecclesiastici*, *ad a.* 1206, § 13; Gortlob, p. 57, da por hecho que la cláusula de no-enajenación fue introducida para los obispos en general en la época de Gregorio IX, pero que ésta había sido ya utilizada previamente para aquellas sedes que, por una u otra razón, mantenían relaciones muy estrechas con la Santa Sede. No todos los metropolitanos hacían el juramento de no-enajenación; por ejemplo, el primado de Bulgaría no prestaba dicho juramento (Inocencio III, *Reg.* VII, p. 11, *PL*, CCXV, 295A), y es dudoso también que los patriarcas latinos de Oriente lo hicieran.

¹⁴¹ Cfr. Richardson, «Coronation Oath», pp. 55 y 74.

¹⁴² Sobre el juramento feudal del rey Juan, véase a Stubbs, *Select Charters*, pp. 280 y ss. (donde, sin embargo, la palabra *cartholice* debería ser sustituida por *canonicæ*; cfr. «inalienability», p. 494, n. 34). Las cuatro primeras cláusulas del juramento coinciden con las del juramento episcopal modelo, aunque este primero incluía una cláusula en la que el rey prometía no atacar contra el papa e informarle sobre cualquier conspiración contra su persona: «*Coram* [esto es, tanto el papa como sus sucesores] *damnum*, si scivero, impediam et removee faciam si potero; alioquin quam citius potero, intimabo vel tali personæ dicam quam eis credam pro certo dicturam.» La frase proviene del antiguo *Institutum episcopi del liber diurnus*, hoja 75 (*PL*, CV, pp. 72 y ss.), escrito del que se valió Inocencio III también en otras ocasiones, por ejemplo, en el caso del juramento del

no nos concierne realmente aquí: de todas formas, no pudo haber ocurrido antes de 1216 el que el juramento canónico, por el que se prometía no enajenar la propiedad de la Corona, confluyese con el ceremonial de coronación. Sin embargo, si viene al caso otro punto afín con lo que quizá pueda llamarse «semántica constitucional», y que resulta muy revelador respecto del desarrollo constitucional en general. Un juramento feudal había sido adoptado por la Iglesia. Había sido transformado en un juramento episcopal en una época en la cual la monarquía papal se hallaba en una etapa de formación. En virtud de esta apropiación de la Iglesia, el juramento feudal vasallático se había convertido en un juramento al cargo que vinculaba al obispo no como vasallo, sino como «funcionario», y que le ligaba no sólo al papa, sino también a la institución abstracta del *papatus* y al oficio mismo del obispo, el *episcopatus*. Finalmente, ese juramento convertido en eclesiástico, y ahora seudofeudal, volvía a aparecer bajo un nuevo disfraz, en el Estado secular, como un juramento al cargo que exigía al rey y a sus funcionarios la protección de una institución impersonal que «nunca muere», la Corona.

La influencia canonista sobre el concepto de corona seguiría ejerciéndose en Inglaterra. Cuatro años después de la coronación de Enrique III, el papa Honorio III escribía, en 1220, al arzobispo de Kalocsa, metropolitano del sur de Hungría, sobre ciertas enajenaciones autorizadas por el rey Andrés II de Hungría. El rey, escribía Honorio III, había actuado en perjuicio de su reino y en contra de su honor, debería serle exigida la revocación de las enajenaciones, puesto que «en su coronación, [el rey de Hungría] había jurado el mantener intactos los derechos de su reino y el honor de su corona»¹⁴³. Esta carta fue incluida, también, en el *Liber Extra*, de modo que sus ideas básicas se convirtieron en Derecho vinculante de la Iglesia. Es posible que el rey Andrés II de Hungría (1205-35) prestase de hecho el juramento de inalienabilidad en su coronación; en su «bula de Oro» de 1222, publicada después de muchos años de conflictos con los magnates y obispos, hacía efectivamente una promesa de inalienabilidad en un sentido muy específico, y la Santa Sede, en los años siguientes, hizo varias referencias al juramento de coronación de Andrés II¹⁴⁴. Pero el dato de si el rey húngaro había prestado o no el

¹⁴³ primado de Bulgaria (véase más arriba, n. 140). Véase, además, «inalienability», p. 498, n. 52, y más adelante, n. 159.

¹⁴⁴ Cf. c. 33 X 2, 24, ed. Friedberg, II, p. 373 (Pothast, 6318): «... studetate revocare, quia quum teneatur et in sua coronatione iuraverit regni sui et honorum coronae illibata servare, illiolum profecto fut...». Consúltese a Richardson, «Coronation Oath», p. 48, autor que reconoce claramente la influencia de dicha decretal en una carta de Eduardo I (véase más adelante, n. 143). La carta de Honorio III fue incluida en el Derecho Canónico en fecha tan temprana como la del año 1220, figura en la *Complutin Quinta* (*Comp. V*, 15, 3), ed. Friedberg, *Quinque compilationes antiquae* (Leipzig, 1882), p. 165.

¹⁴⁵ El profesor Josef Deér, de Berna, ha tenido la amabilidad de informarme de que es muy probable que Andrés II hubiera, en el año 1205, un juramento similar al que prestó posteriormente el primer rey de la Casa Anjou que reinó en Hungría, Carlos I, durante su coronación en 1310.

juramento, es de importancia menor en comparación con el hecho de que, al parecer, la Santa Sede actuaba entonces presumiendo que en la coronación de un rey se prestaba usualmente algún tipo de juramento de inalienabilidad, de la misma manera que lo hacían un grupo de príncipes de alto rango de la Iglesia en su consagración. En otras palabras, Roma presuma la existencia de ciertas obligaciones reales hacia la Corona impersonal —análogas a las obligaciones de un obispo respecto de su sede— en una época en la que esta idea apenas había penetrado aún en el pensamiento político secular. «Como es costumbre, *ut moris est*, le escribía Gregorio IX a Enrique III en 1235¹⁴⁵; la costumbre, según la presunción de la Santa Sede, no sólo se refería a Inglaterra y Hungría, sino a todos los reinos en general. A pesar del hecho de que pueda probarse con facilidad que esta presunción era esencialmente equivocada —por ejemplo, en relación a Francia¹⁴⁶—, no hay razón para dudar de que en Inglaterra el legado papal Gaula se habría asegurado de que los hechos se correspondiesen tanto con la presunción papal como con la práctica de la curia en general. Por todo ello, como resultado de la claudicación del rey Juan ante la Santa Sede y de una presunción objetivamente incorrecta por parte de ésta, la doctrina canónica de la «inalienabilidad» se formuló y convirtió en norma mucho antes en Inglaterra que en la mayoría de los otros reinos.

Si la influencia del Derecho canónico fue menos importante con Enrique III, no sucedió así en el caso de Eduardo I. En su época, la decretal de Honorio III, que con tantas palabras mencionaba los derechos inalienables de la corona, comenzó también a hacerse efectiva. Cuando Eduardo, diez meses después de su coronación, se refirió por primera vez a su juramento de

Los antecedentes de la decretal de Honorio III son complicados, aunque existe la posibilidad que el propio profesor Deér decida tratar el tema de la inalienabilidad en Hungría en el futuro. Sobre el «Toro de Oro» húngaro, véase a Werner Näf, *Herrschthronverträge der Spätmittelalters*, (Quellen zur Neuren Geschichte herausgegeben von Historischen Seminar der Universität Bern, XVII), Berna, 1951), p. 9, § 16: «Inregros comitatus vel dignitates quascunque in praedia seu possessiones non conferemus perpetuo» (cita sobre la cual el Profesor Deér, amablemente, me llamó la atención). Una gran parte del contenido de la decretal de Honorio de 1220 fue substancialmente repetida por el mismo papa en 1225, y por el papa Gregorio IX, en 1233; cf. Pothast, 7443 (15 de julio) y 9080 (31 de enero). Véase también la nota siguiente.

¹⁴⁵ En la carta de Gregorio IX del 1 de julio de 1235 (véase a Rymet, *Fœdera*, I, pp. 1, 229), se repiten partes de la decretal de Honorio (por ejemplo, «in praedictum regni et contra honorum tuorum» o «illibatum profecto exitum»), lo cual podría explicar por qué el papa pensaba que un juramento de no-enajenación era una costumbre generalizada: «Cum igitur in coronatione tua iuraveris, *ut moris est*, iura, libertates et dignitates conservare regaliter». Por extrato que parece, la misma frase (tal y como indica Richardson en «Coronation Oath», pp. 51 y 54) aparece en la declaración de Luis de Francia en 1215, donde el príncipe francés alega que el rey Juan «in coronatione sua solemniter, *provi moris est*, iurasset se iura et consuetudines ecclesie et regni Anglie conservaturum». Por supuesto, el príncipe Luis sabía de sobra que dicho juramento no era el *mor de* Francia en aquel entonces, véase la nota siguiente.

¹⁴⁶ En Francia la cláusula de no-enajenación fue incorporada bastante tarde; es decir, en el año 1305; véase a Schramm, *Franke Reich*, I, pp. 237 y ss (y n. 1 y 7).

coronación, su secretario citó literalmente la decretal de Honorio III diciendo que el rey estaba obligado «a mantener intactos los derechos del reino»,¹⁴⁷ Evidentemente, a Eduardo I le resultaba muy conveniente remitirse a la cláusula de inalienabilidad de su coronación en aras de rechazar las reclamaciones papales en general, por una parte, y procurarse el apoyo papal frente a los barones, por la otra, y por ello afirmó una y otra vez que se encontraba «ligado» por su juramento a mantener los derechos de la Corona, a proteger la Corona contra la desmembración, y a preservar el *status coronae*.¹⁴⁸ Todavía en 1307, el año de su muerte, Eduardo I mencionaría su juramento de coronación y su deber de preservar los derechos de la Corona.¹⁴⁹ Un año más tarde, y hasta cierto punto inesperadamente, encontramos citada de nuevo la decretal de Honorio III, esta vez en conexión directa con el juramento de coronación de Eduardo II. Pues, en el *Liber Regali*, libro litúrgico que pudo haberse utilizado en la coronación de 1308, hay una nota adicional que dice: «Es de saber que el rey en su coronación debe jurar mantener intactos los derechos de la Corona.» El estilo de la decretal de Honorio III se reconoce con facilidad; de hecho, el anotador erudito citaba expresamente en forma jurídicamente correcta el *Liber Extra*.¹⁵⁰ No podemos saber si Eduardo II prestó o no el mismo juramento de inalienabilidad; la cuarta cláusula, que se añadió entonces a su juramento de coronación, tenía un sentido diferente, y su promesa de inalienabilidad debe deducirse de la referencia que se hace a las Leyes de Eduardo el Confesor contenida en la primera cláusula que ha podido ser reconstruida.¹⁵¹ Sin embargo, parece que el propio Eduardo II hizo re-

¹⁴⁷ *Parliamentary History*, I, pp. 381 y ss.: «... et iurejurando in coronacione nostra presito sumus ascripti quod iura regni nostri servabimus jlibatam. Para la fraseología, véase la decretal de Honorio III citada anteriormente, n. 143; consúltese también a Richardson, «Coronation Oath», p. 49. Me resulta difícil apoyar los argumentos de Wilkinson, «Coronation Oath», *Speculum*, XIX (1944), pp. 448 y ss., ya que me parece muy poco probable que Eduardo I, tan sólo diez meses después de su coronación, y cuando todas las personas en cuestión estarían sin duda al corriente de lo que el rey había realmente prometido, se hubiera esforzado en inventar una historia sobre una promesa que de hecho no había realizado durante su coronación.

¹⁴⁸ Sobre el *iuramentum ascriptum* en la decretal de Inocencio, véase lo dicho anteriormente, n. 133; éste, sin embargo, debió haber sido, o debió convertirse, en un término técnico bastante corriente, cuya existencia, por otra parte, no prueba nada. Para otras referencias de Eduardo a su juramento, véase a Richardson, *op. cit.*, pp. 49 y ss.

¹⁴⁹ *Finaliter*, I, pp. 2, 1011; Richardson, p. 50, n. 39.

¹⁵⁰ Richardson, en el *Bulletin of the Institute of Historical Research*, XIV (1938), p. 11, es consciente de la importancia de la anotación: «Sciendum quod rex in coronacione sua iurare debet iura regni sui jlibata servare. Extra de iurejurando, intellecto etc. [c. 33 X 2, 24].» La referencia ha sido interpretada incorrectamente por Wilkinson, «Coronation Oath», *Speculum*, XIX (1944), p. 450, n. 1, aunque ya Schramm, en *Archiv f. N.V.* (1939), p. 284, había reconocido claramente la alusión al *Liber Extra*.

¹⁵¹ Longe y Thornton, *Documenta*, pp. 10 y ss., n. 3; Richardson, «Coronation Oath», pp. 60 y ss., demuestra muy ingenuamente que la promesa de no enajenación estaba presente en la primera cláusula del juramento de Eduardo III, es decir, en la referencia a las leyes de Eduardo el Confesor, incluyendo la interpretación de las *Leges Anglorum*; véase lo dicho anteriormente, n. 116.

ferencia en una ocasión a un «juramento por el cual se había obligado a mantener las leyes de la tierra y el estado de la Corona»¹⁵², y la nota del *Liber regalis* muestra de todos modos cuán profundamente subyacía en la mente del clero la idea de la promesa de inalienabilidad del rey; tan profundamente como lo estaba, desde luego, en la mente de los juristas del siglo XIV. «Nótese —escribía Baldo— que todos los reyes del mundo deben jurar en su coronación conservar los derechos de su reino y el honor de la Corona: una afirmación que era indudablemente cierta en la segunda mitad del siglo XIV, época en la que Baldo escribía.¹⁵³ Pero los juristas también se percataron del paralelismo existente entre los juramentos real y episcopal. Ya la *Glossa ordinaria*, al ocuparse de las decretales de Honorio III, señala que también los obispos y no sólo los reyes tienen que prometer no efectuar enajenaciones.¹⁵⁴ Lucas de Penna, que escribía en los años cincuenta del siglo XIV, mantenía que los obispos y los reyes estaban «equiparados» en relación con sus juramentos de inalienabilidad.¹⁵⁵ Y su contemporáneo Pedro de Ancharano dice abiertamente: «El rey jura en el momento de su coronación no enajenar las cosas de su reino; de modo similar, juran los obispos [no enajenar] los derechos de sus obispados».¹⁵⁶

Por aquella época —esto es, a fines del siglo XIV o principios del XV— la cláusula de inalienabilidad quedó finalmente registrada en Inglaterra, aunque de una forma espuria: apareció en un formulario basado en el juramento de coronación de Eduardo II al que se había añadido la promesa de inalienabilidad exigida por las *Leges Anglorum*. Como este curioso juramento apareciera impreso en un libro de leyes del siglo XV, ganó finalmente el reconocimiento oficial.¹⁵⁷ En cualquier caso, la influencia del Derecho canónico —en Inglaterra y en todas partes— en la evolución y articulación de la idea de inalienabilidad, y con ella la de la noción de la «Corona» como algo diferente de la persona del rey, se presenta como un hecho establecido e indiscutible.¹⁵⁸

¹⁵² Juan de Trokelow, *Annals*, ed. H. T. Riley (Roll Series; Londres, 1866), p. 109: «... iuramentum quod de legibus terre et statu corone manutentendis fecerat...». El profesor Robert S. Hoyt atrajo gentilmente mi atención hacia este pasaje.

¹⁵³ Baldo, al c. 33 X 2, 24, n. 3, *In Decretal*, fol. 261^v: «Nota quod omnes reges mundi in sua coronacione debent iurare iura regni sua conservare et honorem coronae.»

¹⁵⁴ Cf. c. 33 X 2, 24, v. *Regni sui*: «Sic et episcopi iurant in sua coronacione, quod iura sui episcopatus non alienabunt.»

¹⁵⁵ Véase *supra*, capítulo V, n. 71.

¹⁵⁶ Pedro de Ancharano, al c. 33 X 2, 24, n. 1, *In quinque Decretalium librorum commentaria* (Bologna, 1581), fol. 291: «Rex iurat tempore suae coronationis non alienare res regni sui. Similiter episcopi iurant sui episcopatus iura.»

¹⁵⁷ Schramm, «Ordines-Studen III», *Archiv f. N.V.* XV (1938), pp. 363 y ss.; *English Coronation*, pp. 196 y ss.; Liebermann, *Geertz*, I, p. 365, n. c.

¹⁵⁸ Las referencias a la decretal *Instillato* de Honorio son innumerables; véase, por ejemplo, a Oltrando de Ponte, *Comitia*, XCV, n. 1, fol. 37^v: «... cum per tales donationes et alienaciones dimi-

La influencia canónica no se limitaba al juramento *del rey*; afectaba también al juramento *para con el rey*. En el curso de sus negociaciones con el rey Juan, el papa Inocencio III aseguró que el arzobispo Langton y sus diócesanos promoverían al rey, mediante juramento y por escrito, no permitir a nadie conspirar o atentar «contra su persona [la del rey] o contra la Corona».¹⁵⁹ Es cierto que la expresión «contra su persona [la del rey] o contra la Corona»¹⁵⁹ épocas anteriores. Pero la versión papal *contra personam vel coronam*, que distinguía entre la persona y la institución, es mucho más específica: muestra la mancha en que el papa entendía e interpretaba la expresión «rey y Corona», y excluye toda posibilidad de considerar que los dos términos tengan el mismo significado desde el punto de vista tautilógico. Sin lugar a dudas, el papa había hecho una discriminación entre la persona y la Corona. Puede presumirse que, cuando a lo largo del siglo XIII, los obispos ingleses siguieron prestando juramento «a rey y Corona»¹⁶⁰, la diferencia entre el rey personal y la institu-

tionem Extra de iurando intellecto». Consistiese también a Andrés de Isernia, *Final*, l. p. 1, fol. 10: «... dummodo infedaciones suae non diminuant honorem et Regis et Coronae, ex año 1300 también predominaba entre los juristas la presunción de que los reyes, en general, hacían un juramento de no-encajenación que estaba de acuerdo con la Decretal de Honorio III.

(Robert I., Benson amablemente arajo mi atención hacia él). El papa informó al rey Juan de que tra personam vel coronam tuam aliquod attentabant, te illis praedicant securitatem et pacem illito de una obligación que ya existía. En este caso, *cautio* era también *litteratoria*, es decir, la obligación se juraba y entregaba por escrito. Esta era la costumbre en el caso de los juramentos episcopales; véase, por ejemplo, el *Cautio episcopi del Liber diurnus*, hoja 74 (PL, CV, 68-72; Gortloh, pp. 8 y ss., n. 31 y ss., también pp. 21 y ss.). Sobre el procedimiento de la toma de ese juramento, véase a Andrieu, *Pontifical roman*, l. pp. 47 y ss., y en relación con los obispos consagrados en Roma, III, p. 392, n. 33. En ese sentido, parece ser que incluso el juramento que tomara el joven rey Enrique en 1170 era ya un *cautio*; cfr. Rymers, *Foedera*, l. pp. 1, 26; Richardson, «Coronation Oath», p. 47, n. 17. El *cautio* episcopal como promesa para evitar consagraciones contra el monarca y la corona, al que hacía referencia Inocencio III, tiene su equivalente en la promesa del rey Juan a la Santa Sede (véase más arriba, n. 142) que dependía del *Liber diurnus*, hoja 75 (PL, CV, pp. 72 y ss.), donde el obispo promete «quodlibet agi cogovero, minime consentire, sed in quantum virtus suffragaverit, obviare et... modis quibus potuerit, nuntiabo eto». Ahora bien, en esa vieja fórmula del *Diurnus* que data del siglo VII, aunque probablemente se remonte al siglo V (Gortloh, p. 12 y n. 44), la promesa se hace con respecto a *respublica y principis*; estas distinciones fueron anuladas posteriormente y sustituidas eventualmente por el *papa y papatus*, hasta que por fin la versión original fue, por decirlo de algún modo, restablecida por su traslación y aplicación a *persona regis y corona* (por lo que *corona* puede que todavía tenga un matiz más «personal» que *respublica*).

¹⁶⁰ Durante el caso de *William v. Valence v. Bishop Godfrey of Worcester* que fue oído en 1294 ante el Consejo del Rey, el demandante alegaba que el obispo había obrado contra *sacramentum suum regi et coronae suae praestitum*; cfr. *Cases before the King's Council*, 1243-1482, ed. I. S. Leadam y J. F.

ción impersonal se contemplaba con la misma claridad con la que lo había hecho Inocencio III. En cualquier caso, notamos que la noción de Corona, introducida en Inglaterra durante el siglo XII principalmente en asuntos fiscales y jurídicos, comenzó a cobrar nueva importancia bajo el impacto de los conceptos de Derecho canónico y asumir una serie de connotaciones constitucionales que antes no tenía.

A petición del papa Inocencio III, solamente los obispos juraban proteger la Corona. Sin embargo, los otros miembros que representaban la parte gobernante del cuerpo político pronto les siguieron; esto es, los funcionarios del rey y los señores feudales. Mateo París, que siempre se refiere a la Corona en sus escritos, nos dice que en 1240 el secretario del rey encargado de la custodia del sello, maese Simón el Normando, que era capellán papal y a menudo enviado a Roma, se negó a sellar un documento por opinar que el contenido iba en contra del interés de la Corona (*contra coronam*), y se ha sugerido que quizá no sólo había jurado dar buen consejo, sino también abstenerse de cualquier acto en menoscabo de la Corona.¹⁶¹ Se conserva un formulario de juramento en estos términos aunque pertenece a una época posterior: en el juramento de los consejeros de 1307, los miembros del consejo del rey tuvieron que jurar que «mantendrían y preservarían, salvaguardarían y restaurarían los derechos del rey y la Corona»; además, que «apoyarían a la Corona hasta donde llegaran sus posibilidades y de forma leal»; y también, que no tomarían parte en ningún tribunal ni consejo *ou le Roy se decrete de chose que a la Corona appart*.¹⁶² Al igual que en el caso de Simón el Normando, existía evidentemente la presunción de que el rey podía mermar la Corona, y que los consejeros venían obligados a proteger a la Corona incluso en contra del rey. Rey y Corona ya no eran la misma cosa.

Además, una serie de cartas de Eduardo I y los magnates a la Santa Sede descubren que también los magnates prestaban un juramento «para la defensa de la dignidad real y la Corona»; y si podemos confiar en el testimonio de estas cartas respecto a los términos del juramento, pudiera incluso ser que hasta los magnates se valieran de modelos canónicos cuando declaraban que «por los vínculos de su juramento estaban obligados a preservar y defender los derechos de la Corona».¹⁶³ Bien es cierto que pudo haber sido de poca importancia práctica el hecho de que en 1258 las revolucionarias «Municipali-

Baldwin (Selden Society, XXXV; Cambridge, 1918), p. 6. Sin embargo, la fórmula del juramento publicada en *Statutes of the Realm*, l. p. 249, no hace referencia a la Corona.

¹⁶¹ Mateo París, *Historia Anglorum*, ed. Madden (Rolls Series), II, p. 440; sobre la carrera de Simón y todas las circunstancias del episodio, véase a Powicke, *King Henry III and the Lord Edward* (Oxford, 1947), pp. 772 y ss., especialmente las pp. 781 y ss.

¹⁶² Lodge y Thornton, *Documents*, p. 53, núm. 1. Véase más adelante, n. 174.

¹⁶³ Véase a Richardson, «Coronation Oath», pp. 50 y ss., que añade un número considerable de pasajes acerca del juramento de los nobles.

dades de Inglaterra» se juraran en Oxford apoyo mutuo «salvando la fe del rey y de la Corona»¹⁶⁴. Sin embargo, si inspeccionamos más de cerca los documentos que hemos citado aquí, nos damos cuenta de que incluso sin este juramento de Oxford, o más bien a pesar de él, era generalmente la «comunidad del reino» la que prestaba juramento a la Corona, puesto que el rey, los consejeros, los oficiales y los señores espirituales y seculares prestaban consecuentemente el mismo juramento de mantener los derechos de la Corona; y todos ellos juntos, con el rey como cabeza, representaban y eran en definitiva la «comunidad del reino», la *universitas*. De igual modo, y utilizando términos similares, todos ellos estaban obligados a proteger a la Corona como algo que era superior a todos ellos y como algo que todos tenían en común. Por ello, era en la Corona y a través del juramento a la Corona donde se unía la «Comunidad de Inglaterra»; al menos, la parte responsable del reino.

Esto puede darnos los antecedentes necesarios para apreciar esa carta tan instructiva que Eduardo I escribió, en 1275, al papa Gregorio X sobre el tema de los tributos feudales de Inglaterra a Roma. Se trata realmente de una carta muy interesante. Su estricta observación del *arrus* no es el único dato que nos sugiere que pudo haber sido dictada por uno de los eruditos italianos que en aquella época servían al rey Eduardo como consejeros o secretarios: Francisco Accursio, por ejemplo, o Esteban de San Giorgio¹⁶⁵. Es también el matiz jurídico del documento lo que revela a un jurista versado y su lenguaje. La decretal de Honorio III se citaba literalmente en apoyo de los derechos de la Corona; la misma Corona se denominaba solemnemente la «Diademata»; y el juramento del rey, generalmente *inramentum* o *sarramentum*, se designa de forma no menos solemne *insirurandum* haciendo alusión, al parecer, al título jurídico *De insirurando* bajo el cual se había insertado la decretal de Honorio III en el *Liber Extra*. Como ocurría tantas veces en años posteriores, el rey afirmaba que en virtud de su juramento se hallaba «ligado» a mantener «intraxos» los derechos de la Corona. Sin embargo, a esta afirmación le sigue, después, una curiosa tergiversación de la máxima romano-canónica *Quod omnes tangit* sobre la cual, como ya sabemos, giraba la idea de representación de la comunidad¹⁶⁶. El rey declaraba que en virtud de su juramento estaba tam-

bién obligado «a no hacer nada que afecte a la Diadema de este reino sin haber acudido antes al consejo de prelados y magnates»¹⁶⁷. Si los diocesanos prometían frecuentemente no enajenar sin el consejo general de su cabildo, encontramos ahora al rey Eduardo afirmando que no podía enajenar el dinero del tributo a Roma sin haber consultado antes con sus prelados y magnates. Es decir, que los asuntos que afectaban al *episcopatus* o a la *corona*, y que atañían al cuerpo corporativo político entero, no podían disponerse arbitrariamente por el obispo solo o el rey solo. El cuerpo entero, tal y como venía representado por el obispo y el cabildo, o por el rey como cabeza y los señores temporales y espirituales como miembros, tenía que dar aprobación a aquellos actos que afectaban a todos. De ahí que «todo lo que afectaba a la Diadema, sería considerado y aprobado por todos; aquellos a quienes concierne», por el cuerpo político a través de sus representantes más importantes. Aquí, Eduardo I estableció clara y autoritadamente que la Corona no era el rey, o al menos, no el rey solo. Era algo que afectaba a todos y, por ello, «público, no menos público que las aguas, las carreteras o el *fiscus*. Servía a la utilidad pública y era, por tanto, superior al rey y a los señores temporales y espirituales, incluyendo —un poco más tarde— también al pueblo llano.

De ahí que preservar el *status coronae* viniese a ser lo mismo que preservar el *status regni*. La Corona no era algo aparte del cuerpo político y sus cambiantes elementos individuales. Esto se señaló expresamente dos generaciones más tarde, en el año 1337, cuando el obispo de Exeter, Juan de Grandison, declaró que «la sustancia de la naturaleza de la Corona reside principalmente en la persona del rey como cabeza y en los pares del reino como miembros»¹⁶⁸. El carácter compuesto y el aspecto corporativo de la Corona no podían haber encontrado una expresión más aguda que aquella que les vinculaba con la antigua imagen de cabeza y miembros que describía el *corpus politium* o *mysticum* del reino. Un siglo más tarde, en 1436, el obispo de Bath

¹⁶⁴ Strubbs, *Meter Chartes*, p. 379: «salve la fei e de la corone».

¹⁶⁵ Véase a G. L. Haskins y E. H. Kantorowicz, «A Diplomatic Mission of Francis Accursus», *EHHR*, LVIII (1943), pp. 424 y ss., y la p. 424, n. 4, que trata sobre Esteban de San Giorgio. Sobre este secretario oriundo del sur de Italia, véase también a Robert Weiss, «Cinque lettere inedite del Card. Borelletto Caetani (Bonifacio VIII)», *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, III (1949), pp. 157-164, esp. las pp. 162 y ss.; consúltese también a A. J. Taylor, «The Death of Llywelyn ap Gruffydd», *The Bulletin of the Board of Celtic Studies*, XV (1953), pp. 207-209. La abundante documentación que existe sobre Esteban de San Giorgio y sobre las relaciones intelectuales de Eduardo I con el sur no ha sido analizada hasta la fecha. Véase, por el momento, mi ensayo «The Prologue to *Flores* and the School of Ponnus de Vineis», *Speculum*, XXXII (1957), n. 29.

¹⁶⁶ Sobre el principio (cfr. C. 5, 39, 5, 2), véase a Gaines Post, «Quod omnes tangit», *Traditio*, IV, pp. 197-252; Antonio Marongiu, *L'Istituto parlamentare in Italia dalle origini al 1500* (Roma,

1949), pp. 65-78, dedicó un capítulo a esta máxima, pero posteriormente ha retirado su sugerencia según la cual el formulario de la convocatoria de Eduardo I pudo estar basado en la convocatoria de Rodolfo de Habsburgo para la Dieta de Nuremberg, de 1274 (*MGH. Concil.*, III, p. 50, núm. 56); véase a Marongiu, «Note federiciane», *Studi Medievali*, XVIII (1952), pp. 306 y ss., donde el autor hace hincapié en el llamamiento de Federico II para convocar una Dieta en Verona, en 1244; cfr. *MGH. Concil.*, II, p. 333, núm. 244: «Porro cum imperii principes nobilia membra sint corporis nostri, in quibus imperialis sedis iungitur potestas... presenciam omnium tenentur instantius evocare, ut quod tangit omnes ab omnibus approbetur.» Sobre los principios en calidad de *membra corporis imperatoris*, véase C. 9, 8, 5. Véase también *supra*, capítulo V, n. 42, y más adelante, n. 342.

¹⁶⁷ «... nec aliquid quod diadema tangat regni eiusdem absque ipsorum [pretorum et procerum] requisito consilio faciendum», *Parliamentary Writs*, I, pp. 381 y ss.; Richardson, *op. cit.*, p. 49.

¹⁶⁸ «La substance de la nature de la corone est principalement en la persone le roi, come teste, et en les piérs de la terre, como membres, qui tenent de lui par ceveyn honages», *Register of John de Grandison*, ed. F. C. Hingston-Randolph (Londres, 1894-99), II, p. 840. Richardson cita esta frase en «The English Coronation Oath», *Transactions of the Royal Historical Society*, 4.ª Ser., XXXIII (1941), p. 148, n. 2.

y Wells repitió en un sermón parlamentario una idea similar con un disfraz más alegórico. Para él la Corona era el símbolo del gobierno y la soberanía:

En la figura de la Corona, el gobierno y la política del reino están representadas; pues el oro denota el gobierno de la Comunidad, y las flores de la Corona, ensalzadas y adornadas con las joyas, designan el Honor y el Oficio del Rey o Príncipe.¹⁶⁹

Por la misma época, un poeta dio una descripción más detallada de los componentes de la Corona:

¿Qué significa la corona de un rey
Que con piedras y flores en un círculo se comba?
Lores, Comunes, y clero
Tengan que estar todos de acuerdo....
[El último vasallo del reino, en cuerpo y fortuna,
Es también una parte de la corona].¹⁷⁰

No cabe duda que en la Baja Edad Media era usual la idea de que en la Corona el cuerpo político entero estaba presente: desde el rey, Lores y Comunes, hasta el último vasallo. Esto no excluía que en otras ocasiones se diesen interpretaciones diferentes: la *universitas* podía estar representada por el Parlamento o incluso por el rey como Rey.¹⁷¹ Sin embargo, lo más interesante para nosotros es la posibilidad de atribuirle a la Corona un carácter corporativo. En este sentido, la Corona y el «cuerpo místico del reino» eran realmente entidades comparables. Ni la una ni el otro existían por sí mismos «en abstracto» ni separados de sus elementos, aunque la diferencia principal entre ambos era que «Corona» hacía más énfasis en la prerrogativa y los derechos soberanos de aquellos que eran responsables de la comunidad entera, mientras que el *corpus mysticum* parecía indicar más la naturaleza corporativa y la continuidad del pueblo entero. Pero estas dos nociones interrelacionadas no deberían probablemente ni siquiera separarse, y los juristas ingleses, como se recordará, eran muy reticentes a la hora de aceptar una corporación cuando estaba incompleta y, por tanto, incapacitada desde un punto de vista jurídico. Lo que dijo en 1522 el justiciero Fineux de que «una corporación era un agragado de cabeza y cuerpo, y no una cabeza por sí sola ni un cuerpo solo», había sido esencialmente válido también en una época anterior, incluso en relación a la Diadema «que afecta al todo».¹⁷² Puesto que la Corona hubiera esta-

¹⁶⁹ Chrimes, *Const. Ideas*, p. 14, n. 1, cita el *Rot. Parl.*, IV, p. 495; cfr. Dunham, «Crown Impcriah», p. 201.

¹⁷⁰ *Political and Other Poems*, ed. J. Kail (Early English Text Society, Orig. Series, CXXIV; Londres, 1904), p. 51, cita de Chrimes, *loc. cit.*; cfr. Dunham, *loc. cit.*

¹⁷¹ Dunham, *op. cit.*, pp. 203 y ss.

¹⁷² Véase a Maillard, *Sol. Ess.*, p. 79, que trata sobre el justiciero Fineux.

do incompleta tanto sin la cabeza, el rey, como sin los miembros, los magnates, pues sólo juntos ambos, complementados por los caballeros parlamentarios y los burgueses, formaban el cuerpo corporativo de la Corona que traducido al lenguaje moderno significa Soberanía. Y, efectivamente en este sentido, podía decirse que el rey era «la cabeza, el principio y el fin del Parlamento».¹⁷³

Eduardo I no había definido todavía en 1275 el concepto de Corona; pero de la descripción que dio de la naturaleza y funciones de la Corona se deduce directamente el concepto exclusivamente inglés de Soberanía: el Rey en Consejo en Parlamento.

EL REY Y LA CORONA

Al parecer, ninguna teoría que intentase aislar a la Corona, como algo separado de sus componentes, tenía la más mínima posibilidad de imponerse en Inglaterra. A pesar de todo, se hizo el intento, y la tentación de configurar a la Corona como algo inconexo con el rey debió ser grande en una época en la que se había convertido en habitual el señalar que rey y Corona no eran simplemente la misma cosa. Pero el que no fuesen la misma cosa no implicaba una ruptura, ni la contraposición entre ambos. Este fue, sin embargo, el peligro que se presentó cuando los magnates, en su intento de desplazar al favorito de Eduardo II y limitar al rey, proclamaron en su conocida Declaración de 1308 que:

el homenaje y el juramento de lealtad se hacen más en razón de la Corona que en razón de la persona del rey, y se refieren más a la Corona que a la persona. Y esto se deduce del hecho de que antes de que la herencia de la Corona se haya transmitido por descendencia no se debe lealtad a la persona. Por ello, si sucediese que el rey no está guiado por la razón, en virtud de su juramento a la Corona, están precisamente obligados a reconducir al rey y a enmendar los estados de la Corona, pues de otro modo violarían su juramento....

Partiendo se esta premisa los magnates llegaron a la conclusión de que «cuando el rey no procura corregir y eliminar un error que es dañoso para la Corona y nocivo para el pueblo», el error debe ser eliminado por medios coercitivos.¹⁷⁴

¹⁷³ *Magna Tenendi Parliamentum*: «Rex est caput, principium, et finis parliamenti, et ita non habet patrem in suo gradu, et ita ex rege solus est primus gradus...» Cfr. Stubbs, *Solar Charters*, p. 503, § «De gradibus Parium».

¹⁷⁴ «Homagium et sacramentum ligantiae potius sunt et vehementius ligant ratione coronae quam personae regis, quod inde liquet quia, antequam status coronae descendatur, nulla ligantia respicit personam nec debetur, unde, si rex aliquo casu erga statum coronae rationabiliter non se gerit, ligari sui per sacramentum factum coronae regem reducere et coronae statum emendarse iust-

Al parecer, los barones estaban dispuestos a enfrentarse a una alternativa desesperada: escoger entre la Corona y el rey. Sin embargo, se trataba de una alternativa falsa desde el principio porque, sin el rey, la Corona se hallaba incompleta e incapacitada. «Pues —decía Sir Francis Bacon refiriéndose más tarde a esta Declaración— una cosa es hacer una distinción, y otra hacer una separación, *aliud est distinctio, aliud separatio*, y añadir con gran énfasis que la persona del rey y la Corona eran «inseparables, aunque distintas»¹⁷⁵. Parece que los barones tenían *in mente* algo que quizá hubiese resultado factible de haber sido la Corona simplemente idéntica con el rey, y de no haber sido —aún en aquella época— una entidad corporativa compuesta según se desprende de la Declaración de los barones, tanto por el rey como por los magnates. Tal vez éstos querían expresar una distinción entre el rey como rey y el rey como persona privada; pero lo que realmente hicieron fue contraponer al rey como Rey —y no sólo su persona privada— con la Corona corporativa, y así, por el bien de la Corona, estaban dispuestos a prescindir del rey como Rey. Por esta razón, su filosofía política, por lo demás interesante, no tenía ningún futuro y de hecho cayó, como se ha dicho, «en terreno particularmente estéril». Esta teoría fue prontamente olvidada a efectos prácticos; especialmente después de ser rechazada por los propios barones; pero se recordaba en los tribunales de justicia, sobre todo por Coke y Bacon, como algo peligroso y ponzoñoso que exigía una repulsa vehementemente¹⁷⁶.

Y, sin embargo, la distinción entre el rey como Rey y el rey como persona privada, no era del todo desconocida en aquella época. Sería bastante fácil acudir una vez más a la práctica canónica para mostrar la distinción que se hacía entre el oficio y su beneficiario¹⁷⁷. Pero como Hugo Despenser el Jo-

le obligantur, alioquin sacramentum praestitum violatur... Quocirca propter sacramentum observandum, quando rex errorem corrigere vel amovere non curat, quod coronae damnosum et populo nocivum est, iudicatum est quod error per aspectum amoveatur, eo quod per sacramentum praestitum se obligavit regere populum, et ligi sui populum protegere secundum legem cum regis auxilio sunt ascripti.» *Gratia Edwardi de Carnarvan* (Kolls Series, Londres, 1883), pp. 33 y ss.; Lodge y Thornton, *Documenta*, p. 11, núm. 4, J. C. Davies, *The Baronial Opposition to Edward II* (Cambridge, 1918), pp. 24 y ss.; Richardson, «Coronation Oath», pp. 66 y ss., que tiene sus dudas acerca de la autenticidad, admite la gran divulgación de tal proclamación. Sobre el juramento mencionado en la proclamación, véase más arriba, n. 162.

¹⁷⁵ Sobre la desestimación de la teoría, véase a Lodge y Thornton, *Documenta*, pp. 18 y ss., n. 7. Bacon, *Par-nati*, pp. 667 y ss., hace varios comentarios interesantes acerca de «el veneno de la opinión y declaración de Spenser», aunque probablemente sobrestimara a los magnates al decir que «la sangre se les subía al escuchar la opinión de que la sumisión debía ser hacia la corona más que hacia la persona del rey».

¹⁷⁶ La doctrina de Bacon sobre la inseparabilidad de rey y Corona estaba de acuerdo con la de Coke, que, en el *Calvin's Case* (Coke, *Reports*, Parte VII, vol. IV, pp. 11 y ss.), identificó de forma incondicional la Corona con la «capacidad política» del rey; Coke también era de la opinión de que la teoría de los magnates de 1308 «albergaba consecuencias abominables y desastrosas».

¹⁷⁷ Gerke, *Gen. R.*, III, pp. 331 y ss.; sobre un problema afín planteado por Droghda, véase a Post, «Quod omnes tangit», pp. 217 y ss., consúltese también los *Year Books*, 5 *Edward II*, v. B.

ven, a quien se atribuye la teoría política de los magnates, inició una nueva filosofía, lo justo es acudir a la filosofía en busca de pruebas. Desafortunadamente, no tenemos ninguna información sobre las fuentes en las que pudo inspirarse Despenser el Joven. Presumiblemente, Cristóbal Marlowe habló en términos generales cuando hizo que su Eduardo II se dirigiese a Despenser el Viejo:

Enjuicia ahora esa filosofía,
Que en nuestras famosas cunas de las artes
Mamaste de Platón y de Aristóteles.¹⁷⁸

A pesar de todo, tampoco sería enteramente imposible que *La Política* de Aristóteles, incluido su comentario tomista, hubiera ejercido alguna influencia directa o indirecta, y que hubiera sido interpretado mal¹⁷⁹. Pedro de Auvernia, continuador del comentario de Santo Tomás (aunque el comentario entero figuró bajo el nombre de Santo Tomás), discutió muy detalladamente una sección del libro III de *La Política*, donde Aristóteles afirmaba que un Príncipe tenía en sus oficiales y amigos muchos ojos y oídos, manos y pies, pero que aquellos hombres tenían en realidad la función de cogobernantes¹⁸⁰. Las observaciones que el comentarista hace a este pasaje son tan importantes que merece la pena reproducirlas:

Los Príncipes hacen cogobernantes a aquellos que son amigos *synae* y del principado. Pues si no fuesen amigos de ambos, sino sólo de uno, por ejemplo, del principado, no procurarían el bien del Príncipe, sino sólo el del principado. De otro modo, si no amasen el principado, sino sólo al Príncipe, no procurarían el bien del principado. Por tanto, los cogobernantes deben procurar el bien de ambos, Príncipe y principado...

Después, el comentarista desarrolla el punto principal. Evita una escisión

¹⁷⁸ XI (Seiden Society, XXXI; Londres, 1915), p. 66, donde el Justicia Mayor Brabantyn, hace la siguiente observación: «El obispo tiene dos estados, a saber, el estado de patrono y el estado común, y dicen que el obispo cedió su vicaría haciendo uso de sus derechos eclesiásticos, y no de los normales.» Para un comentario similar bajo el reinado de Eduardo I (*El arzobispo de York versus el Obispo de Durham*) véase a Davies, *Baronial Opposition*, p. 22, n. 6.

¹⁷⁹ Christopher Marlowe, *The troublesome reigne and lamentable death of Edward the second, King of England*, líneas 1884 y ss.

¹⁸⁰ La continuación al comentario de Santo Tomás sobre *La Política* fue escrita por Pedro de Auvernia, algunos años antes o después de 1300; no existe razón para suponer que dicha obra no fuera conocida en Inglaterra, en el año 1308. El comentario de Walter Burley, a pesar de no haber sido escrito antes de 1338, seguía al de Pedro de Auvernia palabra por palabra; cfr. S. Arison Thomson, «Walter Burley's Commentary on the *Politica* of Aristotle», *Miscellanea Augustae Potzer* (Louvain, 1947), pp. 558 y ss.; véase también las pp. 571 y ss. de la misma obra sobre el pasaje en cuestión.

¹⁸⁰ *La Política*, III, 16, 13, 1287b, hace una distinción entre $\phi\upsilon\lambda\omicron\iota$ $\chi\alpha\tau\alpha\chi\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon$ [τοῦ] $\mu\omicron\upsilon\alpha\chi\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon$ $\chi\alpha\tau\alpha\chi\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon$, a lo que W. L. Newman, *The Politia* (Oxford, 1887), III, 301f, aduce interesantes paralelismos clásicos.

entre el principado y el Príncipe demostrando que los hombres que el Príncipe aceptaba como cogobernantes, eran aceptados al mismo tiempo por el principado, porque el bien del Príncipe se dirige hacia el bien del principado. Sin embargo, el comentarista no consideraba válida esta afirmación sin previa cualificación. Pues escribe,

solo aquel que ama al príncipe como Príncipe, ama al principado. Pues aquel que gobierna puede ser considerado de dos maneras: bien como Príncipe, bien como hombre. Si se le ama como Príncipe, se ama al principado, y procurando el bien del uno, se procura el bien del otro. Si se le ama porque es tal o cual hombre, no se ama necesariamente al principado; por tanto se procurará el bien de tal o cual hombre, sin procurar con ello el bien del principado.¹⁸¹

Es fácil reconocer la diferencia entre la teoría de los barones y la teoría del comentarista de *La Política* de Aristóteles. El comentarista llegó a distinguir las dos capacidades del gobernante, el Príncipe como Príncipe, y el Príncipe como persona privada, de donde la capacidad principesca y el principado continuaban siendo concéntricas. Los barones, sin embargo, operaron solamente con la antítesis de Príncipe y principado, que transformaba esas dos entidades, por así decirlo, en excéntricas. El error de su doctrina fue divorciar el Príncipe como Príncipe del principado, o el Rey de la Corona, en lugar de separar sólo al hombre individual de su cargo, el *status regis*. Lo que estuvieron a punto de hacer fue divorciar, no a la persona del *status regis*, sino al *status regis* del *status coronae*.¹⁸² Y fallaron en esto por contraponer alternativamente la «persona del rey» y el «Rey» con la «Corona». Su defecto principal fue, quizá, la falta de claridad, y sus distinciones, aunque pudieron haber sido útiles en otros aspectos, apenas eran aplicables a su juramento de fidelidad: su doctrina, que minimizaba la importancia del vasallaje personal, venía a significar la usurpación de la autoridad del rey como Rey. Esto se tildó posteriormente de traición por los propios barones, e hizo exclamar al cronista:

¹⁸¹ Véase a Santo Tomás, *In Polit. Arist.*, 520, ed. Spiazzi, p. 182: «Faciant autem compriincipatus, qui sunt amici sui et principatus; quia si non essent amici utriusque, sicut principatus, non curarent de bono principis, sed principatus. Item, si non diligerent principatum, bono principis, non curarent de bono principatus. Operet autem compriincipantes curare de ceptis sibi compriincipantes amicos sui et principatus, quod ratio principis sumitur a ratione principatus; et ideo bonum principis est in ordine ad principatus bonum: et ideo qui diligit principem secundum quod homo talis; et ideo potest aliquis diligere ipsum, vel secundum quod principem, diligit principatum; et procurando bona unius, procurat bona alterius. Si diligit ipsum secundum quod talis vel talis, non procurando de bono principatus.»

¹⁸² Los términos *status regis*, *status coronae*, son, naturalmente, equivalentes a *bonus status regis*, *bonus status coronae*, o, en lenguaje aristotélico, a *bonum regis*, *bonum coronae*. El significado de estos términos coincide en gran medida con el bien y utilidad en el plano del sector público; véase a Post, «Public Law», pp. 47 y ss., y lo que es más importante, «Two Laws», especialmente las pp. 425 y ss.

«Qué cosa más extraña! Ved cómo los miembros se divorcian de la cabeza.¹⁸³ Eduardo II se encontró con un Parlamento complaciente cuando revocó, en 1322, las ordenanzas de los magnates, con lo cual mantuvo correctamente la distinción entre *status regis* y *status coronae*—aunque colocó a ambas entidades y el «poder real» bajo un mismo denominador— y las trató como algo que concernía a la *universitas* entera, a la famosa «comunidad del reino».¹⁸⁴

Es indudable que la distinción entre rey y Corona nunca dejó de existir, y a los reyes podía acusárseles con facilidad de haber «deshonrado a la Corona». El caso de Ricardo II y los cargos que se le imputaron abundan en «crónicas contra la Corona». En 1398, justo el año anterior a su caída, el mismo Ricardo proclamó, en la ampliación que hizo a la Ley de Traición, que cualquier atentado contra la persona física del rey era un delito de «alta traición contra la Corona».¹⁸⁵ Luego, cuando un año más tarde este mismo rey fue acusado de haber puesto en peligro «la libertad de la Corona de Inglaterra», derrochado la propiedad de la Corona y desheredado a la Corona, también se le acusó de haber actuado en aquellas instancias meramente *ad sui nominis ostentationis et pompam et vanam gloriam*, «por ostentación personal, pompa, y vanagloria»; se trataba evidentemente, por parte de sus acusadores, de singularizar la persona privada del rey como algo diferente de su cargo y de su capacidad oficial.¹⁸⁶ Pero los lores apelantes de 1388 tuvieron mucho cuidado en evitar el error de los lores ordenantes de 1308, pues al asociarse hicieron una reserva expresa relativa a su «lealtad a nuestro señor el rey a la prerrogativa de la Corona».¹⁸⁷

Por tanto, se hacía una y otra vez una distinción entre el patrimonio del rey y el patrimonio de la Corona. Pero no se volvió a repetir el intento de excluir la adhesión al rey personal en favor de la adhesión a la Corona impersonal. En vez de ello, la doctrina de las capacidades empezó a ganar terreno de forma lenta pero segura. Un primer intento en este sentido se abortó cuando un consejero real alegó que Eduardo I como rey tenía «otro status que el que

¹⁸³ Véase *supra*, capítulo V, n. 115.

¹⁸⁴ Lodge y Thornton, *Documents*, pp. 128 y ss., núm. 4.

¹⁸⁵ Lodge y Thornton, *Documents*, p. 26, núm. 18.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 25, núm. 16, en relación con la llamada del rey a salvaguardar «les Libertees de sa dite Corone.» Sobre la libertad auténtica de la Corona véase, no obstante, el Estatuto de *Procuraminis*, de 1393 (*Ibid.*, p. 312, núm. 23); «et ensy la Corone Dengleterre gad este si frank de tout temps... scetioit submyis a Pape». Sin embargo, en 1399, el propio rey fue acusado (casi con las mismas palabras empleadas en el *Præambule*) de haber entregado la Corona al papa «quamvis Corona regni Angliæ et Iura eiusdem Coronæ... fuerint ab omni tempore retroacto adeo libera pro Dominis Summis Ponticæ... inora se introniterre debeat de eislem». *Rad. Parl.*, III, p. 419, § 27, en cuanto a otras acusaciones relativas a la Corona, véase *ibid.*, p. 417, § 18; p. 419, § 32; p. 420, § 41. Consultáse, en general, a Hartung, «Die Krone», pp. 16 y ss.

¹⁸⁷ *Rad. Parl.*, III, p. 244, § 13: «Snavant toute foiz vostre ligeance envers nostre Seigneur le Roy et la Prerogative de sa Corone»; cf. Hartung, «Die Krone», p. 17, n. 2.

tenía cuando hizo una cesión [siendo príncipe], pues el cesionario, un conde, respondió inmediatamente: «Es exactamente la misma persona que cuando hizo la cesión»¹⁸⁸. El tema de las capacidades se desarrolló con más claridad en el caso del Ducado de Lancaster, que Enrique IV se negó a incorporar a la propiedad de la Corona y mantuvo como propiedad privada suya. Este acto, que devino un *casus célèbre* y que llevó a los jueces de la época de Plowden a hacer las distinciones más sutiles respecto de los dos cuerpos del rey, condujo a los jueces reales, en fecha tan temprana como 1405, a formular con claridad la diferencia entre aquellas cosas *que appartinent al Corone* y aquellas otras que pertenecían al rey *come antea personam*¹⁸⁹; esto último fue un buen anticipo de lo que se llamaría más tarde, en la época Tudor, el «cuerpo natural» del rey. Bajo Enrique V, el Parlamento decidió que el rey podía transmitir su propiedad por testamento, pero que no podía legar su reino¹⁹⁰; evidentemente se trataba de una antigua máxima, y de hecho sólo era una reformulación de la vieja cláusula de inalienabilidad. En los siglos XIII y XIV, este problema en sí había sido ampliamente discutido por los juristas en relación con la Donación de Constantino y la admisibilidad de donar la mitad del imperio al papado; también había sido discutido por los juristas ingleses en relación con la infundación del reino a la Santa Sede que hizo el rey Juan y la validez de esta acción¹⁹¹. En los tribunales, se presentaban casos en los cuales las acciones personales del rey, o las acciones en virtud de su prerrogativa, entraban en conflicto con los intereses de la Corona, y, por tanto, con los de la comunidad del reino¹⁹². Y bajo Enrique VII, los juristas reconocieron que al rey se le podían embargar tierras en beneficio de la Corona¹⁹³.

Un paso de excepcional interés en la distinción entre las capacidades del rey fue el que se dio con la Ley *De Facto* de 1495, bajo Enrique VII. Cuando, durante los conflictos dinásticos entre York y Lancaster, el rey Enrique VI logró «reafirmar» el poder real, aunque sólo por seis meses, el rey Eduardo IV fue considerado como un usurpador y se le calificó continuamente, en los tribunales y en otras partes, de *impro de facto rex Angliæ*, «el reciente Rey de facto de Inglaterra». Por el contrario, después de la vuelta de Eduardo, el lancastriano Enrique VI apareció como usurpador y rey *de facto* en contraposición con el

¹⁸⁸ Pollock y Matland, *History*, I, p. 524; Davies, *Baronial Opposition*, p. 23, n. 4.

¹⁸⁹ Chimmies, *Idea*, p. 35, n. 2 y p. 352, núm. 11.

¹⁹⁰ K. Pickthorn, *Early Tudor Government: Henry VII* (Cambridge, 1934), p. 140, n. 1.

¹⁹¹ Lachr, *Konstantinische Schenkung*, pp. 98 y ss., 128 y ss., y *passim*. Existe, no obstante, mucha más documentación sobre el tema; véase, por ejemplo, a Nardi, «*La Donatio Constantini e Dante*», *Studi Danteali*, XXVI, 1942), pp. 47-95; Ullmann, *Medieval Papalism*, pp. 107 y ss., pp. 163 y ss.; Schramm, *Englische Coronation*, pp. 197 y ss.; sobre Wiclif e Inglaterra, véase, además, a Lachr, «Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des ausgehenden Mittelalters», *QF*, XXIII (1931-32), pp. 140 y ss., 146.

¹⁹² Véase a Plucknett, «Lancastrian Constitutions», pp. 175 y ss., sobre el caso de Abad de Waltham; consúltese a Pickthorn, *Henry VII*, p. 159; véase *supra*, capítulo IV, n. 253.

¹⁹³ Pickthorn, *Henry VII*, pp. 157 y ss.

rev *de iure* de la casa de York¹⁹⁴. También es significativo que los tribunales de aquella época hablasen del «*démise* del rey» no en el sentido de la muerte del rey, sino en el de su salida del poder, indicando con ello, exactamente como lo recogería más tarde Plowden, «una Separación de los dos Cuerpos, [por la] que el Cuerpo político es transmitido y trasladado del Cuerpo natural, que ahora se halla muerto o *desprovisto* de la real Dignidad, a otro Cuerpo natural»¹⁹⁵. El propósito de la Ley *De facto* era eliminar todas las consecuencias potencialmente indeseables de los efectos de las guerras civiles. La Ley establecía que ningún súbdito «deba verse desprovisto ni perder el derecho a ninguna cosa por cumplir con su deber y servicio de lealtad», es decir, por sumarse a uno u otro antirrey. Esto venía a significar que la verdadera y fiel adhesión al «cuerpo político», o al «rey como Rey», no podía conducir a represalias políticas, aunque «el Rey y Soberano Señor temporal de esta tierra» al que se había adherido un súbdito y al que había servido, fuese más tarde vencido o, de otro modo, desposeído de la Corona¹⁹⁶. De esta manera, la ley reconocía retrospectivamente la anterior coexistencia de dos antirreyes, o como también podríamos decir, de dos «Cuerpos naturales», pero sólo la existencia de una única Corona, de un único «Cuerpo político», la adhesión al cual no podía ser castigada aunque el súbdito hubiese escogido la «encarnación equivocada», la del rey que había sido vencido. Lo cual era ciertamente un principio más sabio que la habitual matanza de seguidores de la parte vencida, un principio del cual se hubieran podido encontrar precedentes en la

¹⁹⁴ Véanse los *Year Books of Edward IV*: 10 *Edward IV*, *and 49 Henry VII*, *AD 1470*, ed. N. Nelson (Selden Society, XLVIII, Londres, 1931), pp. 115, 117, 118, 126, y *passim*, en relación con el trono, que a veces se abrevia quedando en *impro rex*; véase también la introducción de dicho escrito, XII y ss., XIV, XXXIX. Para otra distinción (*La Roy que fait y La Roy que ore est*), véase un caso del anuario de 1465 (la proscricción de John Paston), en Lodge y Thornton, *Documenta*, p. 37, n. 29.

¹⁹⁵ *Year Books of Edward IV* (véase más arriba, n. 194), p. 114; *en temps laurre roy* se inició un pleito, pero *fait mis sans tour par demy le roy*, según dijo Littleton; véanse también las pp. 115, 119, 135 y ss., 146, 168, del mismo escrito; consúltese, además, a Lodge y Thornton, *Documenta*, p. 37; véase *supra*, capítulo I, n. 3. La sustitución de la «muerte» del rey por el *fallecimiento* del rey parece ser que tuvo lugar en el siglo XV. Por lo visto, los reves de principios del siglo XIV aún morían; véase, por ejemplo, *Year Books, I and 2 Edward II*, Y. B. Ser. I (Selden Society, XVII, Londres, 1903), pp. 5, 10, 17, 98; *La Roy mortuit*. Sin embargo, en el año 1388, según se dijo, una apelación no fue oída *par demy le Roy* (sc. Edward III); cfr. *Year Books of Richard II*, 12, *Rich. II*, *AD 1388*: 1389 (Ames Foundation, Cambridge, Mass., 1914), VI, p. 98.

¹⁹⁶ *Statutes of the Realm*, II, p. 569, donde se considera injusto que dichos súbditos que acompañaban a su soberano en las guerras, velando por su persona, o que estaban en otros lugares a instancias suyas fueran inhabilitados. La ley tenía ya sus antecedentes puesto que justo antes de la subida al trono de Enrique Tudor, que era a su vez un proscrito, un tribunal decidió *eo facto* que Enrique «*sprist sur luy le Roial dignite estre roy, touz ce fait voids, y que no era necesaria una ley especial para restituir sus derechos*»; véase a Chimmies, *Idea*, p. 51 y pp. 378 y ss.; consúltese *supra*, capítulo I, n. 9, en relación con la idea de que el «Cuerpo político» borra cualquier defecto del rey. Cfr. Pickthorn, *Henry VII*, pp. 151 y ss.; Holdsworth, *History of English Law*, III, p. 468, n. 5, y IV, p. 500.

historia del papado del siglo anterior, cuando dos, o incluso tres, antipapas se excomulgaron mutuamente y a sus respectivos partidarios¹⁹⁷.

LA CORONA CONSIDERADA COMO UN MENOR

A decir verdad, la Corona era casi imposible de separar del rey como Rey. Pero a pesar de esta inseparabilidad, tampoco era, sin embargo, del todo idéntica con el rey. Seguía siendo posible, por ejemplo, la personificación de la Corona que, al representar algo que afectaba a todos, también bolivizaba a la totalidad del cuerpo político, y, consecuentemente, también cupo la posibilidad de adscribirle al rey como Rey una función concreta y un papel moderadamente bien definido respecto de la Corona.

Entre las muchas acusaciones que se le hicieron repetidas veces a Ricardo II figuraba también la de haber actuado «en perjuicio del pueblo y en desheredamiento de la Corona de Inglaterra»¹⁹⁸. El desheredamiento era, desde luego, una noción sólo aplicable a una persona, fuera natural o corporativa. La acusación no era de nuevo cuño. Ya Enrique III la había utilizado cuando acusó a su hijo Eduardo de haber desheredado a la Corona al enjaenar la isla de Coléron; el propio Eduardo I la aplicaba cuando le resultaba conveniente; y durante los conflictos en torno a la Corona bajo Eduardo II, los magnates le reprocharon a su rey más de una vez el haber actuado en «desheredamiento de la Corona»¹⁹⁹.

¹⁹⁷ Según Juan Andrés, *Cior. ord.*, al c. un., *Clement*, II, p. 9, v. *reges*, se supone que el papa Inocencio III (en relación con la disputa sobre el imperio de 1198) decidió «quod inconcussa consuetudine imperii... hoc habet, quod duobus electis in discordia, *interque admittitur ut rex et ornem* imperii iurisdictionem exercere: quod, declarat ibi Papa, locum habere donec per Papam alterius electio fuerit approbata; aut reprobatas». Cfr. Hugelmann, «Kaiserswählen», p. 27; Kempf, *Inuentio III*, p. 125, n. 49. La coexistencia de dos reyes de *facto* se reconocía abiertamente en este caso, mientras que el descubrimiento del rey *de iure* quedaba en manos del papa.

¹⁹⁸ En 1386, el Parlamento protestó por las concesiones reales «en desheredación de la Corona» (*Rot. Parl.*, III, p. 216); esto sucedió una vez más en 1388 (III, p. 230, art. V); y en 1393, el tance de la dicit coronae et destructione de regalie nostre dit seigneur le Roi» (Lodge y Thornton, *Documents*, p. 312); en 1399, se acusó al rey de haber obrado «in magnum preiudicium Populi et exheredationem Corone Regni» (*Rot. Parl.*, III, p. 420, § 41); Hartung, «Die Krone», pp. 16 y ss. Sobre Oleron, véase a Rymer, *Foedera*, I, pp. 1, 374: «... possessio... exhereditationis pertinetur... Cfr. Hartung, «Die Krone», p. 10. En cuanto a Eduardo I, véase, por ejemplo, su carta al papa Nicolás IV (Rymer, I, pp. 2, 740) en la que el rey declaraba que evitaba «exhereditationem nostram corone nostre contingit». Sobre Eduardo II, véase la *Declaration* de 1308 (Lodge y Thornton, p. 11), en la que los magnates se quejaban de que Gaveston *coronam exhereditavit*, en las Ordenanzas de 1311 (§ 23) alegaban que Lady de Vescy había ejercido su influencia «a damage et deshonour du roi et apert desheritacion de la corone» (véase también § 20, en relación con Gaveston, *Statutes of the Realm*, I, p. 162), después de que, en sus Artículos de 1310, los barones hubieran acusado al rey de «desheritacion et deshonour de vous et de vostre roial poer, et desheritacion et vostre coronen». *Annals Lombardensium* (*Chronicles of the Reign of Edward*

La metáfora en sí, cuyo significado apenas va más allá del de «privación», merece nuestra atención. Provenía, evidentemente, del Derecho de sucesión, en el cual significaba que una persona era privada, por una u otra razón, de sus derechos legales como heredero a una posesión.²⁰⁰ Cabe también recordar que el Derecho de sucesión estaba íntimamente ligado a la perpetuidad y descendencia ininterrumpida de la Corona: de la misma manera que el dominio se transmitía de padre a hijo sin interrupción durante ningún período de tiempo, también la Corona descendía al nuevo rey sin intervalo.²⁰¹ Ciertamente, la Corona, al ser algo que afectaba a todos, era una herencia pública y no privada: «Los Reyes son herederos, no de reyes, sino del reino», como lo definió un autor de la época Tudor, y los constitucionalistas franceses, como Terre Rouge, se esforzaron en señalar que el heredero de la Corona no era en absoluto, estrictamente hablando, el heredero de su predecesor, pues sólo era heredero en relación con la administración de cosas que no le pertenecían porque eran públicas.²⁰² Por ello, el delito de desheredar a la Corona no era simplemente un problema de desposesión ordinaria; significaba, en el lenguaje jurídico, la desposesión de un menor.

Una ley de los emperadores Diocleciano y Maximiano declaraba que la *republica* tenía por costumbre aplicarse a sí misma el derecho de los menores de edad, y por tanto podía recurrir al remedio de la «restricción al estado legal anterior» (*restitutio in integrum*); y los glosadores explicaban que a estos efectos, la república y la Iglesia estaban equiparadas.²⁰³ Sin embargo, hablaba

¹⁹⁹ *Iand Edward II*, vol. II, p. 168. Cfr. Hartung, «Die Krone», pp. 12 y ss., cita prácticamente todas las referencias que se mencionan aquí.

²⁰⁰ Naturalmente, Bracton discutió los aspectos legales de la *exhereditatio*; véanse, por ejemplo, *fol.* 80 y ss., Woodbine, II, pp. 233 y ss. Consultese a Cúterbock, *Bracton*, pp. 125 y ss., en relación con ciertas peculiaridades del Derecho inglés de Sucesión comparado con el Derecho Romano y el Derecho Canónico; véase a Holdsworth, *History of English Law*, III, pp. 74 y ss., aunque, realmente, no viene al caso.

²⁰¹ Véase lo dicho anteriormente, n. 53 y ss.

²⁰² Mellwain, *Political Thought*, p. 382, n. 4, cita a Adam Blackwood: La misma idea (sobre la naturaleza pública, y no privada, de la sucesión monárquica) fue expresada por Fortescue; cfr. Chirnes, *Idea*, pp. 10 y ss. En el caso de Francia, donde el problema era tratado a menudo en relación con la ley sálica, véase a Church, *Constitutional Thought*, pp. 28 y ss.; véase también a Lennard, *Les fondamentales*, pp. 55 y ss.; J. M. Porter, «The Development and Significance of the Salic Law of the French», *EHJ*, LII (1957), pp. 235-253.

²⁰³ C. 2, 54, 4. «Res publica minorum iure uti solet ideoque auxilium restitutionis implorare potest». Véase *Glar. ord.* sobre esta ley, v. *solus*: *sicut enim minores sunt sub curatoribus, sic et res publica sub administratoribus... sic et in ecclesia cum republica pariteretur*. De acuerdo con esto, el Hostiense, *Summa arda* el X, 1, 41, n. 4, col. 414 (citando a Guillermo Naso, uno de los primeros decretalistas, que escribía en el año 1234) dice: «ecclesia fungitur iure minoris, nam comparatur republicae». Esta era, naturalmente, la misma fuente en la que estaba basado el seral describir el «cuerpo místico o político» de Inglaterra. Véase a Chirnes, *Conit. Idea*, p. 180 (n. 1) y p. 187; cfr. *supra*, cap. V, n. 93 y ss. El tema corporativo debió haber sido bastante popular, incluso en su sermón de la historia de Menenio Agripa; cfr. *Rot. Parl.*, VI, p. 267.

de cierto edicto aplicable a los «locos, niños y ciudades»²⁰⁴. El *tertium comparationis* de esta mezcla, aparentemente extraña, era el hecho de que ninguno de los tres podían administrar sus propios asuntos si no era a través de un curador, el cual tenía que ser una persona sana, adulta, y natural. Cuando se desarrollaron las teorías corporativistas, a lo largo del siglo XIII, la noción de «ciudad», *civitas*, se transfirió, lógicamente, a toda *universitas* o cuerpo corporativo, y se convirtió en una expresión de repertorio para decir que la *universitas* era siempre un menor de edad porque necesitaba de un curador. En este sentido, los canonistas desarrollaron una detallada doctrina según la cual el obispo figuraba como tutor o guardián de su iglesia, de donde la Iglesia —al estar «equiparada» con la *respublica*— figuraba también como un menor²⁰⁵. Desde ese momento, el cuerpo corporativo, que estaba siempre en minoría de edad, disfrutó de todos los privilegios de un menor: la prescripción no afectaba a un menor; la propiedad y la fortuna del pupilo no podían ser enajenadas ni disminuidas ni por el tutor ni por cualquier otra persona; y el tutor era responsable de la preservación íntegra de la propiedad de su pupilo, que al ser «inalienable» recibía una protección especial contra las acciones dolosas y fraudulentas a través de la *in integrum restitutio*, la restitución de una cosa a su condición anterior, o la reversión de toda propiedad perdida a su estado originario. Las dificultades que se presentaban con esta doctrina, cuando, por ejemplo, los juristas argumentaban en broma que la Iglesia era una *ipso iure* y que por ello no podía ser menor de edad, no tenían ninguna importancia²⁰⁶. También se admitía que la relación de un obispo con su iglesia difería en algunos aspectos de la de un tutor con su pupilo, pues, por ejemplo, el obispo —o su dignidad episcopal— era tutor perpetuo y disfrutaba del usufructo de la propiedad de su pupilo perpetuamente, mientras que el cargo ordinario del tutor se hallaba limitado en el tiempo (hasta la mayoría de edad del menor) y excluía el usufructo²⁰⁷. En cualquier caso, ninguna de estas dos cosas impedían la aceptación general de la regla de que una persona jurídica o corporación era privilegiada y debía ser tratada como menor de edad.

Estas doctrinas eran de dominio público lo mismo en Inglaterra que en otras partes. Bracton trató con pericia esta cuestión:

(Como la Iglesia está en el lugar de un menor, adquiere y conserva [la propiedad] a través de su rector como un menor a través de su tutor, y aunque muerese el rector, la

²⁰⁴ *D.* 4, 6, 22, 2: «Quod ecclesiam etiam ad iustos et infantes et civitates pertinere libentibus. Cfr. Gierke, *Gen. R.* III, p. 99, n. 223, y la p. 157, núm. 102.

²⁰⁵ Gierke, *Gen. R.* III, p. 332, n. 274. Véase más arriba, n. 203.

²⁰⁶ Gierke, *ibid.*, n. 272; consúltese también al Hostiensis, *Somma arra*, col. 44 (véase más arriba, n. 203).

²⁰⁷ Gierke, *ibid.*, págs. 256, n. 40, que en primer lugar se remite a la *Cor. ord.*, al c. 3, C. 5, cuestión 3, y *quia spiritus*: «Nulla est enim comparatio inter tutores et praetatos, quia tutor est tutela est omnis, sed praetatus est honor etc.»

iglesia no pierde su derecho... como tampoco lo pierde un menor si muerese su tutor»²⁰⁸.

«Aquí nos hallamos —dice Maitland— frente a una persona jurídica, la Iglesia, con una persona natural como tutor, con un patrón y un ordinario que controlan los actos administrativos de ese tutor, que hay algunas cosas que el rector no puede hacer sin el consentimiento del patrón y del ordinario»²⁰⁹. Digno de mención es un caso de 1294 —que se llevó a los tribunales en una fecha considerablemente posterior, en el primer año del reinado de Eduardo I— porque en él aparece manifiesta la asociación con el desheredamiento. El tribunal argumentó que

una iglesia, al estar siempre en minoría de edad, desempeña el papel de un menor; no es conforme a Derecho que las personas menores de edad sufran desheredamiento por negligencia de sus tutores, o que les sea impedida la acción si desearan presentar una denuncia contra los actos en detrimento de su herencia perpetrados por sus tutores durante su minoría de edad²¹⁰.

En otras palabras, la negligencia de un tutor no tenía que acarrear necesariamente el desheredamiento del pupilo, y la negligencia del rector de una iglesia tampoco conllevaba necesariamente el desheredamiento de su iglesia. Por el contrario, el menor (esto es, la Iglesia) tiene derecho a audiencia ante los tribunales del rey para obtener la revocación de su desheredamiento.

De todas formas, ya por aquella época, se transfirió la doctrina de la eterna minoría de edad de la Iglesia y de la *respublica* a la Corona: se fusionó con la compleja idea de la inalienabilidad de los derechos y propiedades de la Corona, y con la máxima *Villum tempus currit contra regem*. En la última década del siglo XIII se presentaron casos ante los tribunales en los cuales se discutió

²⁰⁸ Bracton, fol. 226b. Woodbine, III, p. 177: «Et cum ecclesia fungatur vice minoris, acquirat per rectorem et retinet per eundem, sicut minor per tutorem. Et quavis moriatur rector, non tamen cadit ecclesia a seisina sua de aliquo, de quo rector seisitus moritur, nomine ecclesiae suae, non magis quam minor si custos suus moriatur et pervenerit in alterius custodiam: et per hoc mutatur status minoris».

²⁰⁹ Pollock y Maitland, *History*, I, p. 504; cfr. 503, n. 2.

²¹⁰ Pollock y Maitland, *History*, I, p. 504; cfr. 503, n. 2. «Sed quia ecclesia que semper est infra aetatem, fungitur vice minoris, nec est iuri consonum quod infra aetatem existentes per negligentiam custodum suorum exheredationem paciantur, seu ab actione repellantur, si loqui voluerint de his que per custodes suos ad ipsam revocandam audiantur in curia Regis et ad hoc admittantur ex consilio curiae, dictum est predicto. Adam etc.» Cfr. *Year Books*, 22 *Edward I* (Londres, 1873, Rolls Series), p. 33: «le Eglise est deinz agez; vease a Pollock y Maitland, *History*, I, p. 503, n. 2. Véase también *Year Books*, 10 *Edward II*, 1316-17, Y. B. Ser. XXI (Selden Society, LIV, 1935), p. 197: [Serjeant Toudelby] «... kar ele [seint Eglise] dont de reson une este deinz agez touz iurs en main de gardiemen». El protector de la Iglesia universal era, naturalmente, el papa. Véase, por ejemplo, a Baldo al *D.* 4, 4, 39, n. 45, fol. 234^v: «Ecclesia sine papa nihil agit, ideo oportet [quod] per alium regatur, sicut et regitur minor».

el «desheredamiento de la Corona»²¹¹, un poco más tarde, encontramos el vocabulario relativo a la minoría de edad de las corporaciones, habitual en el procedimiento romano-canónico aplicado al rey y a la Corona. Esto era esencialmente cierto en los casos de *Quare impedit*, en los cuales la Corona reclamaba el patronato sobre una iglesia. En el caso *Rey v. Latimer* (año décimo del reinado de Eduardo II), el acta oficial decía lo siguiente:

[El rey] presentó a la iglesia antes mencionada su ya mencionado clérigo Roberto por derecho de su Corona que siempre está, por decirlo así, en cuasi-minoría de edad, y contra la cual, en este caso el tiempo no corre...²¹²

El mismo año, el justicia Scrope del tribunal de los *Common Pleas* argumentó en el caso *Rey v. Prior de Wyke* que la titularidad de una iglesia provenía del rey Juan, el bisabuelo del rey gobernante,

y ya hemos dicho como le fue confiscado su patronato por derecho de la Corona, y ningún derecho puede tener más peso que el derecho de la Corona contra nuestro señor el rey; pues la Corona es siempre menor de edad y no puede perder en juicio...²¹³

Sin embargo, el justicia Scrope no siempre resultaba congruente en sus argumentos, pues en el caso de *Latimer*, en el que el acta oficial habla claramente de la minoría de edad de la Corona, dijo:

Y el rey ha hablado también del derecho de su Corona, puesto que en virtud de tal derecho el tiempo no corre contra el rey, porque el [el rey] es siempre menor de edad, por lo que pedimos que se falle a favor de nuestro señor el rey...²¹⁴

Aquí, al igual que en otras ocasiones, la diferencia entre la Corona y el rey es confusa: los jueces, quizá desorientados por la máxima fiscal «El tiempo no corre contra el rey», le atribuyeron erróneamente la minoría de edad al rey cuando realmente estaban aludiendo a la Corona. Los propios jueces se dieron cuenta de esta falta de precisión; pues cuando el justicia Scrope se descui-

²¹¹ *Selct Cases in the King's Court*, pp. 11x y ss.

²¹² *Year Books, 10 Edward II, 1316-17*, p. 46 (Registro del caso): «(Iohannes) Rex ad predicam ecclesiam presentavit predictum Robertum clericum ut de iure corone sue que semper est quaeli minoris etatis et cui in casu nullum tempus currit etc.» Es éste el mismo caso que aparece en *Placitorum abbatialis*, p. 339 (15 Edward II), que Pollock y Matland mencionan en *History*, I, p. 525, n. 2. Sobre el escrito *Quare impedit*, véase a Holdsworth, *History of English Law*, p. 661, núm. 11.

²¹³ *Ibid.*, p. 74: «... et avoms dit coment y fut seisi de cel avousson cum du droit de sa Coroune ou nul droit su droit de sa Coroune ne pust nostre segneur le Roi qe touz jurs est deinz age et ne pur perdre en curra».

²¹⁴ *Ibid.*, p. 45: «... et le Roy ad parlé dū droit et de sa Coroune, ou nul temps de reu droit en curt au Roi pur ceo q'il est toz jurs deinz age». Véase también al justicia Scrope (*Ibid.*, p. 75): «... et le Roy est touz jours deinz age issint qe encontre ly nul temps ne courr quant a maintenir l'estat de sa Coroune...».

dió en el caso del *Prior de Wyke* y habló de la minoría de edad del rey, el Serjeant Toudely intervino con un comentario epigramático digno de mención: «El rey es sólo el guardián de la Corona»²¹⁵. Esta lúcida clarividencia sobre el tema no impidió que Toudely, en una audiencia posterior del mismo caso, cayese en la misma trampa y hablase también del rey «que es siempre menor de edad y contra quien no corre nunca el tiempo». Aquí intervino el justicia mayor Berford, del tribunal de los *Common Pleas*, diciendo: «Si el rey fuese siempre menor de edad ninguno de sus actos le vincularían según lo que habéis dicho; por tanto, lo contrario es lo cierto...»²¹⁶.

Las sutilezas de los juristas arrojan luz sobre muchos detalles. Se nos descubre que la Corona, al igual que una iglesia, recibía el tratamiento de corporación y que en este sentido la noción de *corona* estaba coordinada con la de *religia*; pues la minoría de edad perpetua manifiesta claramente el carácter corporativo²¹⁷. Además, encontramos que los jueces le atribuían por deducción, aunque inconscientemente, también un carácter corporativo al rey, al declarar que el rey era siempre un menor de edad. Ante esto el justicia Berford se indignó con razón: los actos de un menor sólo tenían una validez limitada, si es que tenían alguna. En efecto, las cesiones que hacía un rey durante su minoría necesitaban ser confirmadas cuando el rey llegaba a la mayoría de edad. Esto fue así bajo el reinado de Enrique III y también bajo el de Enrique VI, aunque entre medias, durante la minoría de edad de Eduardo III, una serie de «pares y sabios del reino» afirmaron que la minoría de edad del rey no podía invalidar las donaciones del Rey²¹⁸. Esta opinión era, desde luego, un paso hacia las doctrinas jurídicas más concisas y racionales de los juristas Tudor, quienes mantenían que el rey como Rey y como cuerpo político *nunca* era menor de edad, ni estaba enfermo ni llegaba a la senilidad. Por ello, de las mismas premisas corporativistas podían surgir dos opiniones diametralmente opuestas: un rey *siempre* menor de edad en contraposición

²¹⁵ *Ibid.*, p. 74: «le roy n'est qe gardien de la Coroune. Era casi proverbial entre los juristas decir: «Rex debet esse tutor regni, non depopulator nec dilapidator». Véase, por ejemplo, a Baldo, sobre la decretal de Honorio III (c. 33 X 2, 24), *Decretala*, fol. 261. Por lo demás, el rey era el patrono supremo» (*Soverain Patronage*) de todas las iglesias de su país; véase *Year Books, 17 Edward III* (Reulis Seres, 1901), pp. 1-111, y la p. 538, núm. 396.

²¹⁶ Sobre Berford, véase *Ibid.*, p. 198: «Si le Roi fut tut temps deinz age, nul fet q'il fet li hierit a vostre dit. *causa contrarium est verum etc.*» Consúltese además *Year Books, 5 Edward II, 1311*, y. B. Ser X (Selden Society, LXIII, 1944), p. 167, donde Toudely, a su vez, dice también que «El rey es siempre menor de edad etc., y en distintos lugares puede cambiar su título a la misma propiedad». De vez en cuando, Berford expresó la opinión de que «Le roy est sur la ley», punto de vista que compararía Toudely («et pur ceo est il [el rey] sand pierre et passe tote la ley»); cit. *Year Books, 8 Edward II, 1314-15*, y. B. Ser. XVII (Selden Society, XLI, 1924), pp. 74-75. La gran dificultad señalada por G. O. Sayles, *Selct Cases in the Court of King's Bench under Edward I* (Selden Society, LVIII, 1939), III, XLIII.

²¹⁷ Matland, *Vol. Err.*, p. 106.

²¹⁸ Holdsworth, *History of English Law*, III, p. 464.

con un rey *minor* menor de edad. Evidentemente, en ambos casos de lo que se trataba era poner énfasis en la excepcional posición del rey y sus derechos, esto es, la perpetuidad que compartía con la Corona. Pero mientras que los juristas Tudor fueron, más o menos, a parar a una fusión entre el Rey, cuerpo político y las perfecciones de la Corona —Bacon habla de «el cuerpo político de la Corona», aunque seguía diciendo: «Que el rey para el derecho nunca es menor de edad»²¹⁹—, sus predecesores medievales llegaron a confundir las capacidades todavía indivisas del rey con una Corona corporativa. Los argumentos de los jueces hacia el año 1300 nos parecen curiosamente ilógicos cuando consideramos además la opinión del Serjeant Toudelby, quien afirmaba, en perfecta consonancia con las enseñanzas de los canonistas y legistas, que «el rey era sólo el guardián de la Corona»²²⁰. Pues el menor perpetuo, la Corona, tenía un adulto perpetuo como guardián, un rey que, al igual que la Corona, nunca moría, nunca era menor de edad, nunca estaba enfermo, ni llegaba a la vejez. Finalmente, en este sentido, el justicia Berford era totalmente coherente cuando establecía que si el rey fuera un menor perpetuo, no podía imputársele responsabilidad por sus actos, lo cual estaba evidentemente reñido con los hechos de la realidad. Sin embargo, el principal argumento que rechazaba la teoría de la minoría de edad era el de los deberes del rey como «guardián de la Corona», puesto que un guardián o tutor debía ser mayor de edad por definición.

Resulta obvio que los jueces tenían dificultades hacia el año 1300 en coordinar el oficio y la persona del rey con la teoría relativamente nueva de la minoridad perpetua de una corporación, teoría que habían tomado alegremente de la *respublica* y la Iglesia para aplicarla a la Corona. Mientras que es muy posible que nunca se hubiesen aventurado a alegar que un obispo era «siempre menor de edad», puesto que era fácil distinguir entre el obispo y su obispado, el concepto vago e indefinido de «Corona», que coincidía en tantos aspectos con el del poder y dignidad del rey, les confundió. Los jueces, bajo Eduardo II, llegaron, así, a una confusión similar a la que habían llegado los magnates de 1308, quienes habían, por así decirlo, separado la Corona infante de su tutor adulto, puesto que lo que realmente querían era separar a un individuo de su tutoría. Los jueces estaban ciertamente en un error al aplicar la teoría de la minoría de edad corporativa a la Corona, que era en sí misma un cuerpo compuesto que comprendía al rey como cabeza y a los laicos espirituales y seculares como miembros. En cualquier caso, por medio de esta confusión entre rey y Corona, y por la atribución que ahora se le hacía al rey, aunque fuera por error, del carácter corporativo de un menor perpetuo, aquellos juristas estaban a punto de crear una genuina corporación unipersonal: el rey menor de edad. Si hubieran continuado en esta línea ilógica, habrían llegado a la creación de algún otro rey que fuera el tutor del ficticio rey menor, y así hasta el infinito. Sin embargo, prevaleció la razón: el tribunal señaló que el rey era «sólo el guardián de la Corona», y todo el argumento relativo a la minoría de edad de la Corona pronto se ausentó de las discusiones jurídicas. De todas formas, es digno de mención cuán fácilmente pudo llegarse a la conclusión de que el rey era una corporación en sí mismo. Ciertamente, «la corporación de la Corona difiere totalmente de todas las demás corporaciones del reino»²²¹.

En esta encrucijada, deberíamos quizá recordar la idea de la continuidad dinástica que implicaba la descendencia hereditaria de la Corona. El punto de vista dinástico fue mencionado casualmente por Eduardo II en una carta que le escribió a un cardenal poco después de su accesión y antes de su coronación:

Puesto que gobernamos en el reino hereditario de Inglaterra, una cosa debe ser válida sobre todas las demás con cautela y cuidadosa consideración, de qué modo... los derechos... de nuestra Corona y dignidad real pueden ser preservados sin menga.²²²

En otras palabras, a través de su exponente individual gobernante la dinastía como tal era el perpetuo guardián de una perpetua Corona, o, más concretamente, la cabeza perpetua de un cuerpo de guardianes cuyos miembros eran, por aquel entonces, los pares del reino. Tampoco pasó desapercibido el hecho de que en virtud de su continuidad la dinastía difería de las habituales cabezas de corporaciones cuyos cargos no eran hereditarios. Nadie sino el rey tenía derecho a hablar de su poder real y dominios reales «ni de sus herederas a todo ello»²²³. En el caso de un cuerpo corporativo normal, se empezaba a ser consciente del término «herederos», y en el siglo XIV los juristas sustituirían correctamente la palabra «herederos» por la de «sucesores»²²⁴, una distinción que le daría posteriormente a Bacon una buena oportunidad para negar completamente la aplicabilidad de paralelismos eclesiástico-corporativos a la Corona.

Pues ningún hombre puede mostrarme en todas las corporaciones de Inglaterra, sea cual sea su naturaleza, ya estén compuestas de una persona o de muchas, ya sean tem-

²²¹ Bacon, *Part-nati*, p. 667.

²²² Rymer, *Foedera*, II, pp. 2, 21 y ss.; Richardson, «Coronation Oath», p. 62, n. 91.

²²³ Véase, por ejemplo, el Estatuto de York; Lodge y Thornton, *Diamant*, p. 129, núm. 4. A la inversa, a los predecesores del rey se les llamaba sus «ancestros»; véase, por ejemplo, a Saviles, *Sicut Carer* (Selden Society), LVII, 1938), II, p. LXI, n. 1: «Los actos del rey, o de sus antecesores, no deben ser juzgados sin antes consultarle a él.» Véase también *Year Books*, 17 *Eduard III*, (ed. Pike, Rolls Series, 1901), Introd., pp. 1-11.

²²⁴ Tales observaciones fueron hechas por L. O. Pike, en la introducción a su edición de *Year Books*, 16 *Eduard III* (Rolls Series, 1896), I, XLIV, y también XXXIV; cfr. Holdsworth, III, p. 483.

²¹⁹ Bacon, *Part-nati*, p. 668; véase *supra*, cap. I, n. 9.

²²⁰ Véase lo dicho anteriormente, n. 215; sobre el rey como administrador del fisco, véase *supra*, cap. IV, n. 310.

porales o eclesiásticas; pues ninguna de ellas le pertenecen a él y a sus herederos, sino que todas le pertenecen a él y a sus sucesores... Porque el rey la tiene para él y sus herederos a modo de un cuerpo natural, y la palabra «sucesor» no es sino superflua; y allí donde se usa, se le coloca después de la palabra «herederos»: el rey, sus herederos y sus sucesores.²²⁵

Era, ciertamente, la amalgama de la continuidad dinástica del cuerpo natural con la perpetuidad de la Corona como cuerpo político en la persona del rey gobernante, lo que justificaba muchas ambigüedades e incongruencias de la teoría política inglesa bajomedieval.

En resumen, nos encontramos inmersos en una maraña de hilos del pensamiento político que se intersecan, se superponen y se contradicen, todos los cuales convergen de alguna forma en el concepto de Corona. La Corona era propietaria de la propiedad fiscal inalienable; la Corona defendía los derechos inalienables «que afectaban a todos»; y las disputas legales que por ello surgían, junto con los casos penales y las acciones en las que estaban involucrados los tribunales eclesiásticos, recibían invariablemente el tratamiento de pleitos de la Corona. La Corona, como personificación de todos los derechos soberanos —dentro y fuera del reino— de todo el cuerpo político, era superior a *todas* sus miembros individuales, incluido el rey, aunque no independiente de ellos. En muchos aspectos, la Corona podía coincidir con el rey como cabeza del cuerpo político, y, desde luego, coincidía con él desde la perspectiva dinástica, puesto que la Corona le era transmitida al rey por derecho hereditario. Sin embargo, al mismo tiempo, la Corona también se presentaba como un cuerpo, formado por el rey y aquellos que eran responsables de la preservación de los derechos inalienables de la Corona y del reino. En su estado de perpetua minoridad, la Corona tenía en sí carácter corporativo: con el rey como guardián o tutor, aunque no sólo con él, sino también con ese cuerpo compuesto por el rey y los magnates, quienes integraban, o representaban, la Corona. Había, ciertamente, innumerables aspectos de ese concepto de Corona que se aplicaban, en ese momento de modo inconsciente y con facilidad, a toda clase de capacidades y competencias, y no sería justo culpar a los jueces, a los magnates, o a los propios reyes, por haber fracasado en definir claramente y sin ambigüedades lo que la Corona era. La Corona era entonces, después de todo, un concepto vivo, y debido a su complejidad, comparable con la de la vida misma, resistía todos los esfuerzos que intentaban aprehender su esencia en forma directa: lo que desde un ángulo parecía correcto, parecía equivocado desde otro.

Lo que puede decirse, por utilizar las palabras de Sir Francis Bacon, es que rey y Corona eran «inseparables, aunque distintos»²²⁶. Otra cosa parece

bastante clara: que la Corona era raras veces «personificada» pero muy a menudo «corporizada»: La Corona, comparable con el *corpus mysticum*, era y siguió siendo siempre un cuerpo complejo, un cuerpo político que no era independiente ni de su componente real como cabeza, ni de aquellos responsables solidarios del *status coronae* como miembros. Quiénes constituían los miembros era algo que dependía de la ocasión: a veces eran los consejeros, a veces los magnates, y a veces los Lores junto con los Comunes en el Parlamento. La supervivencia sorprendentemente larga del concepto de gobierno organológico medieval en Inglaterra fue sancionada por la existencia del cuerpo representativo del Parlamento, en el cual el *corpus morale et politicum* del reino realmente vivía y se hacía visible. Es indudable que la Corona estaba siempre presente individualmente en el rey; pero la Corona también podía convertirse en algo cuasi-corporativo *ad hoc*, servir a los propósitos de tributación, jurisdicción, o administración²²⁷, y se hacía corporativamente visible cuando el rey portaba la insignia (como dijo Enrique VIII) «en tiempo de Parlamento, donde nos como cabeza y vosotros como miembros nos hallamos unidos y entretelidos en un cuerpo político».

En cualquier caso, la Corona en la Inglaterra bajomedieval no fue la persona ficta en la que se convirtió el «Estado» de la Europa continental desde el siglo XVI en adelante, una personificación por derecho propio que no sólo se hallaba por encima de sus miembros, sino que estaba también divorciada de ellos. Al parecer este paso no se dio en la Inglaterra medieval. Sin embargo, a pesar de todo, también en Inglaterra entraron en escena rasgos de ficción cuando los juristas Tudor empezaron a distinguir entre el cuerpo natural del rey y su cuerpo político. Y empezaron a identificar a este último, que presentaba todos los rasgos y atributos de un «ángel» u otro ser supranatural, con el «cuerpo político de la Corona»: quizá no totalmente, pero sí en gran parte. Todas estas características de una naturaleza abstracta se originaron enteramente en los Derechos romano y canónico, donde servían para caracterizar la corporación unipersonal que habían construido los dos Derechos y a la cual describían como *Dignitas*. Los juristas ingleses adoptaron la esencia de este concepto y, mientras que hicieron poco uso del concepto como tal en el sentido de persona ficta, adaptaron ingeniosamente todas sus características a las condiciones existentes en Inglaterra, y transfirieron todos sus ingredientes al cargo más eminente, el del rey, y al símbolo de su cargo, la Corona.

3. Dignitas non moritur

La idea dinástica garantizaba una continuidad del cuerpo natural del rey o de reyes individuales que actuaban por sucesión hereditaria como «guardia-

²²⁵ Bacon, *Parl. anti.*, p. 668.

²²⁶ *Ibid.*, p. 670.

²²⁷ Cfr. Post, «Quod omnes tangit», p. 223, núms. 107 y ss.

nes de la Corona». La perpetuidad de los derechos soberanos de todo el cuerpo político, del cual el rey era la cabeza, se entendía que descansaba en la Corona, por muy difuso que fuese este concepto. Ambos principios —el de la sucesión continua de individuos y el de la perpetuidad corporativa del colectivo— parecen haber coincidido en un tercer concepto sin el cual las especulaciones sobre los «los cuerpos» del rey serían prácticamente incomprensibles: la *Dignitas*.

Como se recordará, desde el siglo xii se extendió la costumbre de hacer hincapié en una serie de mandamientos de inhibitorias (especialmente aquellos relacionados con los tribunales eclesiásticos, pero también con otros) por los que se establecía que ciertos casos legales le pertenecían *ad coronam et dignitatem regis*²²⁸. Además, los reyes eran acusados muy frecuentemente —pensemos en Eduardo II o en Ricardo II— de haber manchado y perjudicado a la Corona y a la Dignidad real y a sus herederos Reyes de Inglaterra²²⁹. Sería un error, sin embargo, el entender la palabra Dignidad sólo en un sentido moral o ético, esto es, como algo contrario a una conducta «indigna», aunque esta connotación tampoco estaba ausente. De la misma manera, también sería un error suponer que los términos Corona y Dignidad eran co-lindantes e intercambiables, o simplemente redundantes, aunque muy frecuentemente carecían de significado preciso y se aplicaban desprecupadamente de modo confuso. La Corona, como hemos intentado explicar, era algo que venía especialmente referido a la soberanía de todo el cuerpo colectivo del reino, de modo que la preservación de la integridad de la Corona era un asunto «que afecta a todos». Sin embargo, la Dignidad difería de la Corona. Ilícita referida, principalmente, a la singularidad del cargo real, a la soberanía investida en el rey por el pueblo, y que descansaba individualmente sólo en el rey. Listo, sin lugar a dudas, no implicaba que la Dignidad real fuera algo que afectase sólo al rey y no a todos. Puesto que la Dignidad del rey junto con sus prerrogativas reales tenía que preservarse y respetarse en función del reino entero, también la Dignidad era de una naturaleza pública y no meramente privada. Lira un asunto poco privado como el *offitium regis*, con el que coincidía en gran medida.

El *Offitium* y la *Dignitas*, sin embargo, no eran tampoco exactamente la misma cosa, y la distinción entre ambos conceptos a veces acarreaaba problemas. Los juristas —por ejemplo, Bartolo o Baldo— señalaron muy acertadamente que una persona podía tener la Dignidad de un senador o proconsul, o de un *superillustris, illustris, spectabilis* o *classissimus*, y sin embargo no ocupar

²²⁸ Véase lo dicho anteriormente, n. 107 y ss.

²²⁹ Véase, por ejemplo, *Rot. Pert.*, III, p. 360, que trata sobre la anulación (en 1397) del juicio contra los Despenser, que se decía habían sido «emblensment et prejudice de sa corone et sa dignitee royale et de ses heires roys d'Engleterre». Véase a Hartung, «Kronen», pp. 17 y ss.; véase también p. 18 n. 4.

ningún Cargo. Por ello, Bartolo mantenía que, hablando con propiedad, debería decirse «que el Cargo en sí no era una Dignidad, pero tenía ancia una Dignidad (*habet dignitatem annexam*)»²³⁰. A pesar de lo correcto de estas distinciones, los juristas en general todavía tuvieron que recurrir a la terminología que la Iglesia y el Derecho canónico venían desarrollando al menos desde el siglo xiii. Pues según el uso canónico, fue la *Dignitas* más que el *Offitium*, hasta donde pudieran distinguirse estos conceptos²³¹, la que se convirtió en el objeto de aquellas especulaciones jurídicas de las que finalmente surgiría la *Dignitas* como entidad corporativa.

PHOENIX

La teoría canónica, como solía ocurrir, alcanzó su pleno desarrollo a raíz de un caso particular muy concreto. Bajo el pontificado del papa Alejandro III, los abades del Leicester y Winchester servían como jueces delegados. Cuando el de Winchester murió, el de Leicester esperó a que fuera elegido un nuevo abad, y después reanudó su trabajo con el sucesor, el nuevo abad de Winchester. El papa aprobó esta sustitución pues, como explicaba, el poder de juez delegado le había sido conferido originariamente a *El Abad de Winchester*, mencionándose solamente el nombre del lugar, sin hacer mención de ningún nombre individual; por ello, la comisión pasaba automáticamente al nuevo abad, el sucesor de Winchester²³². Aunque es posible que esta práctica, en sí, llevase mucho tiempo realizándose, fue el papa Alejandro III —un eminente jurista— quien la racionalizó, y formuló un principio jurídico al respecto, cuyas implicaciones los jurisperitos asumieron y desarrollaron rápidamente. El autor de un *Ordo iudicarius*, una obra de procedimiento canónico de principios del siglo xiii, recalca la diferencia entre una delegación hecha con mención de un nombre propio y otra que lo omite; esto es, en lenguaje técnico, la diferencia entre una delegación *facta personae* y una *facta*

²³⁰ Baldo, al C. 12, l. 1 rubr., n. 38, fol. 53: «proprie enim loquendo aliud est officium, aliud dignitas, e *ibid.*, n. 44: «verre enim officium ipsum non est dignitas, sed habet dignitatem annexam». Baldo, al C. 8 X 1, 2, n. 9, *In Decretis*, fol. 19: «Dignitas est in habendo officium et in illud exequendo. Et nota quod de iure sunt quatuor dignitates proprie loquendo, scilicet superillustris, illustris, etc.

²³¹ Los canonistas, parece ser, sabían distinguir entre *offitium* y *dignitas*; véase, por ejemplo, a Juan Andrés, al C. 28 X 3, 5, n. 13, *Novella*, fol. 35: «Sciendum est quod dignitas et personatus a *offitium* videntur synonyma». La cita viene de Inocencio IV, *Apparatu*, en la misma decretal, n. 6-7 (Lyon 1578), fol. 237, donde hace cierta restricción en relación con *personatus*, «quia *personae* sparon-persona» con la corporación unipersonal, véase a Matiland, *Sel. Essays*, p. 87.

²³² Véase c. 14 X 1, 29, ed. Friedberg, II, p. 162: «... quia sub expressis nominibus locorum et non personarum commissio litterarum a nobis emanavit».

ta dignitati»²³³. Al mismo tiempo, un canonista llamado Dámaso (h. 1215), escribía en una glosa a la decretal del papa Alejandro III la decisiva frase de: *Dignitas nunquam perit*, «La Dignidad nunca perece, mientras que los individuos mueren todos los días»²³⁴. Cuando esta decretal —conocida como *Quoniam abbas*— se incluyó en el *Liber Extra* de Gregorio IX, recibió un sucinto encabezamiento: «Una delegación hecha a la Dignidad sin expresión del nombre propio pasa al sucesor»²³⁵. Finalmente, la *Glossa ordinaria*, escrita hacia 1245 por Bernardo de Parma, al parafrasear este encabezamiento explicaba la práctica existente: «...pues el predecesor y el sucesor se entienden como una sola persona, puesto que la Dignidad no muere»²³⁶. La ficción de la identidad de las personas del predecesor y el sucesor había sido formulada en aquella época también por el papa Inocencio IV en su *Apparatus* a las Decretales, y permaneció como frase de repertorio de los glosadores y de los posglosadores de las generaciones venideras²³⁷.

Dignitas non moritur, «la Dignidad no muere»: éste era, desde luego, un principio que no sólo se refería al designado, sino también al dignatario que hacía la designación. Pues el soberano que delegaba, el papa, podía asimismo hacer la delegación de dos maneras: podía hacerla proceder, bien de su persona, en cuyo caso finalizaría con la muerte del papa, o bien de la dignidad de la Santa Sede, en cuyo caso vincularía también al papa sucesor, *quia Sedes ipsa non moritur*, «pues esta [Santa] Sede no muere». Esta máxima —aunque ya era bastante conocida— adquirió autoridad a través del papa Bonifacio VIII, porque la incluyó en una decretal de su *Liber Sextus* que decía que un beneficio otorgado a un prelado por la Santa Sede, a no ser que fuera revocado, «duraría a perpetuidad porque la Santa Sede no muere»²³⁸. En este caso, es la perpetuidad de la Dignidad de la Santa Sede la que hace necesaria la renovación de las concesiones, porque, como decía el glosador del *Liber Sextus*, «el

²³³ [Damaso], *De iudice iudicario*, c. 42, ed. Agathon Wunderlich, *Anecdota quae processum civilium spectant* (Gotinga, 1841), p. 84; «Item de persona ad personam, puta, si scribatur abbatui Sancti Proculi, nomine proprio non expresso, extenditur ad eius successorem.» (Véase también c. 43) Gierke, *Gen. R.*, III, p. 271, n. 73; consúltese, además, a Kuttner, *Regentium*, p. 428, n. 3, quien (junto con Kantorowicz) duda que Dámaso fuera el autor del *Ordo iudicarius*, a pesar de que fuera escrito hacia 1215.

²³⁴ Dámaso, al c. 14 X 1, 29 (Gierke, *loc. cit.*, menciona la frase) «... quia dignitas nunquam perit, individua vero quorundam perent».

²³⁵ Friedberg, II p. 162: «Delegatio facta dignitati non expresso nomine proprio transit ad successorem».

²³⁶ *Gloss. ord.*, al c. 14 X 1, 29, v. *substitutum*: «... quia [predecesor et successor] pro una persona intelliguntur: quia dignitas non moritur».

²³⁷ Inocencio, *Apparatus*, al c. 18 X 1, 6, n. 5, fol. 39 hace alusión al *Quoniam abbas* cuando dice: «Inquantur enim ad eum personae cum praedecessoribus (excluye a los canónigos que fueran substituidos, ya que éstos no sucedían a una Dignidad)». Cfr. Gierke, *Gen. R.*, III, p. 272, n. 77; véase *supra*, cap. VI, n. 97.

²³⁸ Véase c. 5 VI, pp. 1, 3, Friedberg, II, p. 939: «Tunc enim, quia sedes ipsa non moritur, durabit beneplacitum perpetuo, nisi a successore fuerit revocata [sc. gratia]».

beneficiario del papado o de la Dignidad es susceptible de morir, pero el *papatus*, *dignitas*, o *imperium* por siempre son»²³⁹.

Una vez establecido el principio de que una Dignidad nunca muere, los juristas no podían pasar por alto el hecho de que había una serie de similitudes entre la *Dignitas quae non moritur* y una corporación, una *universitas quae non moritur*. A través de la unidad ficticia de los predecesores con los sucesores potenciales, todos los cuales se hallaban presentes e incorporados en el actual ocupante de la Dignidad, los juristas construyeron una persona ficta, una «corporación por sucesión» compuesta por todos aquellos que habían sido investidos sucesivamente de esta particular Dignidad; una ficción que nos recuerda a las brujas del *Macbeth* de Shakespeare (IV, 1), cuando conjuran esa procesión fantasmagórica y extraña de los reyes predecesores de Macbeth, el último de los cuales porta el «espejo» que muestra la larga fila de sucesores. En cualquier caso, a través de esta ficción se llegaba a la pluralidad de personas necesaria para constituir una corporación; una pluralidad que no se extendía en un espacio dado, sino que estaba determinada exclusivamente por el Tiempo²⁴⁰. Esta fue, sin lugar a dudas, la teoría que prevaleció hasta principios de la Edad Moderna²⁴¹.

²³⁹ Juan Andrés, *Novella*, al c. 5 VI pp. 1, 3, n. 5 (frase citada por Gierke, *Gen. R.*, III, p. 271, n. 73): «tenens papatum vel dignitatem est incorruptibilis, papatus tamen, dignitas vel imperium *non moritur*. Véase también la *Gloss. ord.* (Juan Andrés), a esta decretal, vv. *Abbatialis sedis* y *non moritur*. Por supuesto, toda esta doctrina alejaba más, si cabe, al funcionamiento del puesto que ocupaba, con la propaganda antipapal. No cabe duda de que las palabras «non in contemptu papalis officii vel apostolice dignitatis... set persone prevaricationem arguimus», las escribió (es de suponer) Pedro de Vinea en relación a esta decretal. Véase a Brian Tierney, *Foundations of Constitutional Theory* (Cambridge, 1955), p. 87, autor que, en general, hace hincapié en la competencia de Pedro de Vinea sobre el Derecho canónico.

²⁴⁰ Véase más arriba, pp. 295 y ss. Véase más adelante, n. 241. Sobre la coronación por sucesión, consúltese a Gierke, *Gen. R.*, III, pp. 271 y ss. El Dr. R. Walker, en Oxford, anabíblemente llamó mi atención sobre un pasaje del *Estado Modélico* de Al-Fārābī, donde se expresan ideas bastante similares: «Los reyes del estado excelente, que se suceden en distintos momentos, uno tras otro, son todos como una única alma (!), es como si fueran en distintos momentos, uno tras el tiempo.» Véase a Al-Fārābī, *Ulema des habitants de la cité vertueuse*, traducción de R. P. Jaussen, Youssif Karam, y J. Chhala (Publications de l'Institut français d'archéologie orientale: Textes et traductions d'auteurs orientaux, IX [E] Cairo, 1949), p. 87. La idea del autor árabe podría calificarse como un monopsiquismo: si todos los reyes son excelentes en la misma medida, una individualización no tiene objeto ya que todos ellos constituyen un solo monarca, y esto es cierto no sólo dentro de la dimensión del tiempo —es decir, aplicable a los sucesivos reyes que existen en distintas épocas— sino también dentro de la dimensión del espacio, con lo cual se aplica a todos los monarcas excelentes que reinan en distintos lugares al mismo tiempo. Sin embargo, en el caso de *Dignitas*, el elemento cualitativo de unión está presente en la propia *Dignitas* y no en los ocupantes individuales del cargo, que son «edificatorios» con independencia de sus méritos personales. Por otra parte, sería problemático identificar incondicionalmente a la *Dignitas* con el alma. De todas formas, la analogía es lo suficientemente interesante como para ser mencionada aquí.

²⁴¹ Gierke, *Gen. R.*, IV, p. 30, donde aparece la definición (n. 32): «universitas... ratione plurium de futuro saltem».

Quizá sería una reflexión filosófica posterior la que revelaría un aspecto no menos profundo de la naturaleza de esta corporación por sucesión. En su comentario a la decretal *Quoniam abbas*, Bernardo de Parma, autor de la Glosa ordinaria, introdujo ingeniosamente, o simplemente tomó prestada, una metáfora que resulta al mismo tiempo curiosa y sorprendente. Dijo que una Dignidad —como, por ejemplo, el Abad de Winchester— no era el nombre propio de una persona, sino que solamente la singularizaba; designaba «una singularidad, como el *Phoenix*, y [era] asimismo un apelativo».²⁴² Este paralelismo entre la Dignidad y el ave fabulosa de los mitos clásicos y cristianos puede parecernos algo absurda; sin embargo, glosadores posteriores como Juan Andrés y Baldo, no sólo aceptaron este símil, sino que sacaron de él brillantes conclusiones.

Hay que recordar que el ave mítica era realmente una criatura extraordinaria: sólo existía un Fénix vivo en un tiempo dado, que después de haber vivido su ciclo de muchos años —quinientos o más— incendiaba su nido, aventando el fuego con sus alas, y perecía entre llamas, mientras que de las incandescentes cenizas surgía el nuevo Fénix.²⁴³ La tradición popular sobre este pájaro, en muchos aspectos contradictoria, no nos interesa aquí. En el arte pagano, al igual que en el cristiano, el fénix generalmente representaba la idea de inmortalidad, de la *perpetuitas* y del *aeternum* (αἰών).²⁴⁴ Este *kave sagradas*, sin embargo, también representaba la virginidad²⁴⁵ y servía, además,

²⁴² Véase *Glosa ord.*, al c. 14 N. 1, 29, V. *substitutum*: «hoc nomen: abbas talis [loci] non est proprium nomen, sed singulare, ut phoenix, et appellativum similem». Naturalmente, es posible que Bernardo de Parma hubiera copiado la metáfora de algún otro autor, pero fue él, después de todo, quien la incorporó a la Glosa ordinaria haciendo por tanto viable su divulgación.

²⁴³ La bibliografía moderna sobre el Fénix, tema tratado de modo insuficiente por H. Leclercq, «Phoenix», *DACL*, XIV:1 (1939), pp. 682-691, es muy abundante. Véase la tesis de Mary Cletus Fitzpatrick, *Lactantii De the Phoenix* (University of Pennsylvania thesis, Filadelfia, 1933), respaldada por una buena bibliografía; consúltese también a E. Rapsard, *L'Air Fenice di L. Galio Firmiano Lattanzio* (Raccolta di studi di letteratura cristiana antica, p. 4, 1946), p. 10, n. 1. El estudio más importante es el de Jean Hubaux y Maxime Leroy, *Le mythe du Phoenix* (Bibl. de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège, LXXXIII [Luján y París, 1939]), donde reproducen muchos textos importantes; para algunos comentarios de valor sobre dicho estudio, véase A.-J. Festugière, «Le symbole du Phoenix et le mysticism hermétique», *Monumenti Prol.*, XXXVIII (1941), pp. 147-151; consúltese, además, a Paul Perdrizet, «La tunique liturgique historique de Siquarès», *Mon. Prol.*, XXXIV (1934), pp. 110 y ss., sobre la representación de un Fénix en una prenda litúrgica. Véase además a Jean Lassus, «La mosaïque du Phoenix provenant des fouilles d'Antioche», *Mon. Prol.*, XXXVI (1936), pp. 81-122; también a Carl-Martin Edsmann, *Ignis divinus* (Lund, 1949), pp. 178-203, y Henry Stern, *Le calendrier de 354* (Institut français d'archéologie de Beyrouth, LV [París, 1953]), pp. 146 y ss. Para la Alta Edad Media, véase a Burdach, *Rienzo*, pp. 83 y ss., y *passim*.

²⁴⁴ Hubaux-Leroy, p. 38 y ss.; Stern, 143 y ss.; Festugière, 149 y ss.

²⁴⁵ Véase más adelante, n. 251 y ss. El pájaro virginal se convirtió convenientemente en un emblema de Isabel, la reina virgen; consúltese a Yates, «Queen Elisabeth as Astraea», pp. 37, 55 y ss., 62, 74, 79, junto con las anotaciones 17g, 18h. Por supuesto, la virginidad no era lo único que el Fénix representaba en el simbolismo del estado isabellino; el pájaro también constituía un dicho de realce debido a su carácter único o singularidad, y ya a comienzos del siglo XVI se utili-

como símbolo de la resurrección de Cristo y de los cristianos en general.²⁴⁶ Juan Andrés aludía a la resurrección de este tema en su larga glosa sobre el Fénix²⁴⁷, pero se trataba solamente de un tema lateral; pues desde la perspectiva jurídica, la singularidad y unicidad del ave eran de la mayor importancia. En cualquier caso, cuando Baldo resumió los argumentos relativos a la decretal *Quoniam abbas*, se sirvió de este aspecto del símbolo, que le permitía llegar a la conclusión filosóficamente correcta de que: «El Fénix es un ave única y singularísima en la cual la especie entera (*genus*) se conserva en lo individual».²⁴⁸ Evidentemente, Baldo tenía *in mente* una analogía muy clara. Para él, el Fénix representaba uno de esos casos raros en los cuales el individuo era a la vez toda la especie existente, coincidiendo verdaderamente de este modo especie e individuo. La especie era, desde luego, inmortal, y el individuo mortal. El ave imaginaria²⁴⁹ evidenciaba, por tanto, una dualidad: era a la vez Fénix y la especie del Fénix, mortal como individuo, aunque también in-

zaba como emblema real por más de una razón; véase, por ejemplo, a Henry Green, *Shakespeare and the Emblem Writers*, pp. 380 y ss.

²⁴⁶ Esta era, naturalmente, la interpretación tipo que le daban los autores cristianos; véase a Fitzpatrick, pp. 24 y ss., n. 67; véase también a Lassus, pp. 168 y ss., y a otros autores. Como es de suponer, la obra, *Physiologus*, c. 1X, tuvo gran influencia: «Et aliud volatile quod dicitur phoenix; huius figuram gerit dominus noster Iesus Christus, qui dicit in evangelio suo: Postquam habeo ponendi animam meam et iterum sumendi eam (San Juan, 10-18)». Consúltese *Physiologus latinus*, ed. F. J. Carmody (París, 1939), pp. 20 y ss.; también a Hubaux-Leroy, pp. XXXII y ss., esp. XXXV; Φοινίξ... τὴν τὸν Κυρίου τριήμερον ταφῆν καὶ ἀναστήσασιν υἰοποίησιν. Véase, además, la nota siguiente.

²⁴⁷ Juan Andrés, al c. 14 N. 1, 29, n. 30 y ss. *Novella*, fol. 206^v-207^r: «[et] ibi, Phoenix] fertur esse avis ex qua mortua nascitur alia, et non invenitur nisi una...» A continuación reproduce la narración de San Ambrosio, *Hexameron*, V, p. 23, *PL*, XIV, p. 233, y dice: «et ex hoc inventi ibi Ambrosius contra illos, qui non credunt resurrectionem. Sigue la historia de Santa Cecilia, quien «ad exemplum phoenix convertit beatum Maximum et co postmodum decollato pro fide, in eius tumulo fecit sculpi phoenixem, cuius exemplum animatus Christianus fieri et Christi martyr esse profertur». Cfr. *Vita et martirium S. Ceciliae*, c. 21, ed. L. Surus, *Historiae seu vitae Sanctorum* (Turín, 1879), XI (Var. 22), p. 631; también Paolo Arrighi, *Roma subterranea novissima* (Roma, 1651), II, p. 451. Seguidamente, pasa a tratar a San Isidoro de Sevilla, *Etymol.*, XII, pp. 7, 22, y pone fin a su larga glosa con el relato de la aparición de un Fénix en tiempos de San Pedro, bajo el reinado del emperador Claudio, una historia que posiblemente tenga sus orígenes más antiguos en Tácito, San Alberto Magno, *De proprietatibus rerum*, XII, p. 15.

²⁴⁸ Baldo, al c. 14 N. 1, 29, n. 3, *In Decretales*, fol. 107, cita la Glosa (véase más arriba, n. 242) y añade: «Est autem phoenix avis unica singularissima, in qua totum genus servatur in individuo».

²⁴⁹ El que Baldo creyera o no en la existencia del ave, no es de gran importancia, ya que tanto él como los demás juristas la empleaban meramente como metáfora. Federico II, de hecho, se negaba a creer en la historia del Fénix tal y como la narra Plinio (cfr. su *De arte venandi*, II, c. 2, trad. de C. A. Wood y F. M. Fyfe, *The Art of Falconry* [Stanford University, California, 1943], p. 109), y, sin embargo, fue éste uno de los primeros príncipes medievales en ser comparado con este pájaro único; véase a Nicolás de Bari, ed. Kloos, en *D-4*, XI, p. 170, § 5: «Magus est dignitate honoris... Ipse est soli in firmamento mundi... Ipse est cui fertur omne genu... Unus est et secundum non habet, fénix pulcherrima pennis aureis decorata».

mortal por ser la especie entera. Era simultáneamente individual y colectiva porque la especie sólo producía un espécimen cada vez.

Este extraño dualismo ornitológico no había pasado inadvertido para los mitógrafos paganos y cristianos. Por el contrario, nunca dejaban de comentarlo. Concebían al Fénix, puesto que se engendraba a sí mismo, como un ἀποτερόθηλος, una criatura que tenía dos sexos: un hermafrodita²⁵⁶. Lactancio le llamó «hembra o macho, o ninguno o ambos», pues el Fénix no entraba en pactos con Venus: se engendraba a sí mismo a través de su muerte.

El hijo de sí mismo, su propio padre y su propio heredero.

Es su propia nodriza, y siempre su propio hijo adoptivo.

Es el mismo, aunque no sí mismo, quien es lo mismo, aunque no lo es²⁵⁷.

Claudio describió el ave en términos similares: el surgimiento del Fénix recién nacido de las cenizas no tenía su origen ni en la concepción ni en el semen; él es su propio padre y su propio hijo y nadie le crea: «El, que era padre, surge ahora como hijo, y se sucede como si fuera uno nuevo...». Claudio hace hincapié en la «vida geminada» (*gemma vita*) del Fénix, separada únicamente por la pira, pero alega que la frontera entre esas dos vidas apenas es perceptible: *O felix heresque mi*, «¡Oh, feliz ser y heredero de ti mismo!»²⁵⁷. El hecho de que el ave fuera siempre la misma y «heredera de su propio cuerpo», lo señaló una tercera vez San Ambrosio²⁵⁸. Por otro lado, Tertuliano comentó que el día de la muerte del Fénix también era el de su nacimiento, «otro, y sin embargo el mismo»²⁵⁴. Finalmente, esta coincidencia entre la

²⁵⁶ Festugère, en *Mon. Piot*, XXXVIII, pp. 148 y ss.; Hubaux-Leroy, p. 7, pp. 12 y ss. Véase *supra*, cap. I, n. 8.

²⁵⁷ Lactancio, *Carmen de ave Phœnicis*, pp. 163 y ss.:

Femina seu mas sit seu neutrum seu sit utrumque,

Felix quae Veneris foedera nulla colit...

Ipsa sibi proles, suos est pater et suos heres,

Nurrix ipsa sui, semper alumna sibi.

Est eadem sed non eadem, quae est ipsa nec ipsa est...

El texto es el que revisó Hubaux-Leroy, p. XV, y que difiere, en algunas partes, de la edición de Samuel Brandt, en *CSEL*, XXVIII (1893), pp. 146 y ss.

²⁵⁸ Claudio, *Phœnix*, pp. 23 y ss., 69 y ss., 101, ed. Hubaux-Leroy, XXI y ss.:

Hic neque conceptio fetu nec semine surgit,

Sed pater est prolesque sui nulloque create...

Qui fuerat genitor, natus nunc prolesit idem

Succeditque novus: geminae confinia vitae

Eviguo medius discriminine separatae ignis...

O felix heresque tui...

²⁵⁹ San Ambrosio, *Expositio in Ps. CXVIIII*, c. 13 ed. Perschenig (*CSEL*, LXII), p. 428, n. 19: «... et sui heres corporis et cineris sui factus».

²⁵⁴ Tertuliano, *De resurrectione carnis*, p. 13, *PL*, II, 875B: «semetipsum lubenter funerans renovant, natali fine decedens atque succedens, iterum phoenix, ut iam, nemo: iterum ipse, qui non iam, alius idem».

muerte y el nacimiento fue también subrayada por Zenón de Verona, quien añadió, a su vez, que el Fénix era «su propio género, su propio fin, su propio principio»²⁵⁵. Pero Ovidio ya había dicho que mientras que «otros pájaros se originan de otros de su género», hay uno, el Fénix, que se renueva y se reinserta a sí mismo²⁵⁶.

Los antiguos mitógrafos y apologetas reconocían que uno de los caracteres esenciales del Fénix era alguna suerte de dualidad, pero cuando se extendían en el tema de esta dualidad, pensaban principalmente en el carácter andrógino del ave, y este concepto se apoyaba a su vez en las doctrinas órficas y herméticas: asociaciones interesantes en sí mismas, aunque apenas pertinentes para nuestro tema²⁵⁷. Reviste importancia, sin embargo, comprender cómo los juristas medievales resucitaron, por así decirlo, las doctrinas del mismo antiguo a través de su teoría de ficción especulativa, y cómo hicieron útiles y aplicables para el pensamiento jurídico los rasgos que la tradición popular le atribuía al fabuloso Fénix.

Si el Fénix era, según Lactancio, Claudio y San Ambrosio, «heredero de sí mismo», sería conveniente recordar la importancia que el Derecho de sucesiones tuvo para las doctrinas corporativistas en general. Debemos recordar, en primer lugar, la glosa a las *Institutiones*: «Padre e hijo son una sola unidad de derecho»²⁵⁸. Pero también había otros pasajes que sugerían Contrado, dijo que «por el beneficio de la gracia innata [el hijo] se considera una persona [con el padre]»²⁵⁹, debía tener *in mente*—él o el secretario responsable— el pasaje del *Código* de Justiniano donde se afirma que «se entienden que el padre y el hijo son casi la misma persona por naturaleza»²⁶⁰. Ade-

²⁵⁵ Zenón de Verona, *Treat.*, I, 16, 9, *PL*, XI, 381AB: «ipsa [avis] est sibi uterque sexus... ipsa genus, ipsa finis, ipsa principium... mors natalicius dies... non alia, sed quamvis melior alia, tamen prior ipsa». Conviene recordar que el *Natalitium* de los santos y mártires era el día de su muerte, y no el de su nacimiento natural.

²⁵⁶ Ovidio, *Metam.*, XV, 391 y ss.:

Hæc tamen ex aliis generis primordia ducunt:

Una est, quæ reparat sequæ ipsa reserminat, ales...

²⁵⁷ Véase a Festugère, *op. cit.*, pp. 149 y ss., para αὐτογόνοσ, αὐτοτότοποσ, y otros epítetos; también para el *asuum* representado por el Fénix.

²⁵⁸ *Glos. ord.*, a *Int.*, 3, 1, 3, v. *quasi*; véase lo dicho anteriormente, n. 78. Cfr. Giovanni Bortofunco, *Atti del Congresso internazionale di Diritto Romano*, Sección Roma, I (Tav. 1934), pp. 431-448, que resume la documentación legal y demuestra, con gran sorpresa para el lector, que la teoría, en el último análisis, proviene de Platón y los filósofos griegos en general.

²⁵⁹ Bohmer, *Acta imperii saluta*, I, p. 265, núm. 301 (a. 1233): «... [pate] dictionis obventu] completa de esta teoría, y su aplicación bajo el reinado de Federico II, especialmente en relación con la saga de los Kaisers, véase mi ensayo «Zu den Rechtsgrundlagen der Kaisersagen», *DA*, XIII (1957), 115-150.

²⁶⁰ C. 6, 26, 11: «Natura pater et filius eadem esse persona pene intelliguntur». Los juristas

más, había una observación similar en el *Decretum*.²⁶¹ En estos casos, la ficción del derecho venía sustentada por los filósofos —Aristóteles y, en su primera época, Santo Tomás—, según cuyas doctrinas biogénéticas, la «forma» (εἶδος) del progenitor y el engendrado eran la misma debido al poder activo de la semilla, que provenía del alma del padre y se imprimía sobre el hijo.²⁶² Estas doctrinas jurídicas y filosóficas se combinaron con otros argumentos que, se suponía, probaban que el hijo primogénito de un rey era el igual de su padre gobernante en mayor medida que otros hijos, porque, mientras su padre vivía, era uno con él en la real Dignidad. Una vez más, los juristas podían citar el *Deretum* donde el hijo del rey era llamado *rex inermis*.²⁶³ Y donde se enumeraban las prerrogativas del primogénito; por ejemplo, el privilegio de sentarse a la derecha del padre.²⁶⁴ Un ardiente defensor de la primogenitura como Juan de Terre Rouge podía así demostrar que entre un primogénito (*primogenitus*) y un unigénito (*unigenitus*) apenas había, a veces, diferencias y que el que se sentaba a la derecha del padre era «uno y el mismo en especie y naturaleza».²⁶⁵ En otras palabras, pudo casi llegar a elaborar una teología de

también solían hacer referencia a la *Gen. ord.*, al *D. 50.*, 16, 220, v. *Quam filii*: «... plus diligit filium patrem, quam filius patrem. Sed quare hoc est?... nam cum quaelibet res conservationem suam desiderat, et videtur patrem suam naturam in filio conservare...». Y, además, al *D. 28.*, 2, 11: «[heredes] etiam vivo patre quodammodo domini existimantur» (texto al que, por ejemplo, Pedro de Ancharano, *Consilia*, I, XXXII, n. 2, fol. 40, hizo alusión).

²⁶¹ Véase c. 8, C. I, cuestión 4, ed. Friedberg, I, p. 419; «... unus erat cum illo», idea que los canonistas posteriores repetían a menudo, véase, por ejemplo, *Chet. ord.*, en *Extravag. Joanni XXVI*, III («Execrabilis»), v. *sublimitatem eorum*: «... cum eadem persona fingatur esse [pater et filius]».

²⁶² Cfr. Lesky, *Zangurs und Vererbungsbefehl* (véase más arriba, n. 61), p. 139, cit. pp. 134 y ss., 143 y ss., 148 y ss.; A. Mitterer, «Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild, del hl. Thomas und dem der Gegenwarts», *ZfA*, LVII (1933), pp. 491-536, especialmente la p. 515 («ohne agens agit simile sibus»). Véase también lo dicho anteriormente, n. 258.

²⁶³ Véase c. 42, C. XXIV, cuestión 1, ed. Friedberg, I, p. 983; consúltese además a Andrés de Isernia, *Liuz feud.*, praefat., n. 33, fol. 4v: «Filius talium regum dicitur rex etiam vivo patre» (en referencia al *Deretum*). Alberto de Rosate, al *D. 28.*, 2, 11, n. 2, fol. 101v, también hace alusión al *Deretum* («propter... spem succedendi filius Regis dicitur Rex, et sic de aliis dignitatibus»), pero al mismo tiempo señala que, aunque los hijos sean «domini rerum patris, ... non tamen possunt alienare nec de eis aliquid facere invito patre».

²⁶⁴ *Chet. ord.*, al c. 8, C. VII, cuestión 1, v. *primatus*: «ius ergo primogeniturae (ut dicitur [cf. Deuteronomio 21:17]) est dignitas talis: quia primogeniti prae aliis in testis sacrificia offerrebat, et quod seculabant ad dexteram patris et quia cibos dupliciter recipiebant».

²⁶⁵ Terre Rouge, *Traet.*, I, art. 2, conclusión 10, p. 40, dice que Lucas llamaba a Cristo el *primogenitus* («et tamen nullius fuit male genitus», mientras que Salomón se nombraba a sí mismo *ingenitus* aunque tenía un hermano mayor que, sin embargo, murió (II Reyes 12:15-24)). Véase, además, *ibid.*, conclusión 1, p. 35: «... quod pater et filius, licet distinguantur, supposito tamen unum idem sunt specie et natura eodem communi (quia uterque homo est), sed etiam in natura partu harti patris...». Cfr. conclusión 2: «filialis enim nihil aliud est, quam eia identitas particulatis naturae patris penetrans in filium [referencia al *D. 50.*, 16, 220], v. *Quam filii*: véase más arriba n. 260]. «Et pro hac consuetudine facit dictum Apostoli: "Si filius, ergo heres" [Rom. 8:17; Gal. 4:7]. Cfr. conclusión 3: «... quod filius vivente patre est secundum naturam dominus cum patre rerum patris. Probatum conclusio: nam ex quo... est eiusdem naturae cum patre, et idem cum patre

la primogenitura utilizando los argumentos de Aristóteles y Santo Tomás, el *Calixta*, las *Institutiones* y el *Deretum*, y haciendo también referencia a la decretales de Alejandro III *Quoniam abbas*, que se había convertido en piedra angular de la doctrina de la unicidad de predecesor y sucesor en relación con la Dignidad.²⁶⁶

La tradición popular del Fénix se acoplaba con facilidad a toda esta construcción, puesto que casi siempre hacía hincapié en la identidad personal del Fénix muerto con su sucesor vivo, y otras máximas jurídicas populares afirmaron esta comparación. *Mortuus aperit oculos viventi*, «El muerto abre los ojos del vivo», decía un proverbio que Baldo citaba para demostrar que una persona no nacida libre podía adquirir la libertad a la muerte de su señor.²⁶⁷ Y el proverbio se citó posteriormente —con referencia a Baldo— por un jurista francés, Andrés Tiraqueau, en aras de dilucidar la famosa máxima del derecho francés de sucesiones, *Le mort saisit le vif*, «El muerto se apodera [en relación con la herencia] del vivo».²⁶⁸ Así, y con bastante acierto, el sucesor del trono francés era llamado ocasionalmente *Le petit Pheenix*.²⁶⁹

En cualquier caso, la metáfora del Fénix resultaba adecuada para ilustrar la naturaleza de la *Dignitas quae non moritur*: la *Dignitas* del abad, obispo, papa, o rey, aparecía como una *species* a semejanza de la del Fénix que coincidía con la del individuo porque solamente reproducía una individuación en un momento dado, el beneficiario del cargo. Además, el Fénix era, por así decirlo, una corporación uni-individual «natural», y por tanto, surgía de las brasa de la metáfora del Fénix el prototipo de ese espectro llamado la «Corporación unipersonal» que representaba simultáneamente a la especie inmortal y a la individuación mortal, al *corpus politicum* colectivo y al *corpus naturale* individual. Lo que ha dicho Maitland sobre los orígenes de esta ficción del derecho

travivente: ergo dominus cum patre... Pro hac conclusione facit etiam quod scribitur in Evangelio: «Ornitia quaecumque habet Pater, mea sunt» [San Juan 16, 15]. Et Luc. 15 [31]: «Fili tu semper tecum es: scilicet per identitatem paternae naturae. Et omnia mea tua sunt...». Cfr. p. 39 (concl. 4): «... sedere autem a dextris, nihil aliud est, secundum Augustinum, quam conregnare patri: sicut ille qui consistit regi ad dexteram, assistit ei in regnando et iudicando...» La cita de San Agustín a la que se hace alusión debe ser una interpretación del Salmo 109, aunque no aparece en el *Extravag. in Ps. CXV*.

²⁶⁶ Sobre la remisión de Terre Rouge a la *Quoniam abbas*, véase conclusión 2, p. 25; en cuanto a sus referencias a Aristóteles y Santo Tomás, véase conclusión 1, y más arriba, n. 61; los pasajes legales, naturalmente, se citan una y otra vez.

²⁶⁷ Baldo, al *C. 7.*, 15, 3, n. 2, fol. 12.

²⁶⁸ Andrés Tiraqueau (Tiraquella), *Le mort saisit le vif*, decl. 3 (en Tiraquella, *Tractatus iuris*, Frankfurt, 1574), IV, p. 70. Tiraqueau también menciona la unidad de padre e hijo: véase, por ejemplo, *De iure primogenitorum*, cuestión 40, n. 31, vol. I, p. 453: «patrem et filium censeri unam et eandem personam etc.». Niega, sin embargo, que la máxima *Le mort saisit le vif* (véase más adelante, n. 319), se aplique a *successio*... *nomine dignitatis*; *ibid.*, decl. V, 73.

²⁶⁹ Cfr. A. V. Allardier, *Parvenues royales* (Paris, 1611), p. 15, refiriéndose al hijo de Enrique IV, es decir, a Luis XIII. Debo la inclusión de esta cita al Dr. Ralph E. Giesey, que, amablemente, me la mencionó.

inglés —su conexión con el pastor de la Iglesia, el patrón, y la *Eigenkirche*— sigue siendo válido.²⁷⁰ Observamos, sin embargo, que también otros factores —más filosóficos que prácticos— merecen ser considerados. La metáfora del Fénix de los juristas italianos quizá nos permite comprender mejor, por tratarse de un esquema diferente, la naturaleza de ese extraño «Cuerpo corporativo» que nunca muere, nunca es menor de edad, nunca es viejo, nunca se encuentra enfermo y que no tiene sexo.²⁷¹ Pareciéndose por todo ello a «los santos spiritus y ángeles»²⁷². Un esquema mental que funcionaba con nociones como la androginia y la autorreproducción podía también atribuirle buía al ave la inmortalidad porque se había negado a compartir el pecado de Eva de probar la fruta prohibida, y por tanto, todavía conservaba su estado paradisiaco de inocencia; ciertamente, «el sexo perece para los cuerpos perpetuos»²⁷³. Por otro lado, una mentalidad educada en la filosofía escolástica podía argumentar que era privilegio o desventaja, y en cualquier caso peculiaridad, de los ángeles el ser simultáneamente la especie y el individuo, puesto que aquellos seres sempiternos (que carecían de materia, aunque no de ellos, como una especie y un individuo singular, aunque no en sucesión)²⁷⁴. Esto puede explicar ciertos rasgos que al parecer tenían en común los Ángeles, los Fénix y los Cuerpos corporativos.

El concepto de una *Dignitas* en la cual coincidían la especie y el individuo, trajo naturalmente a colación dos aspectos diferentes del propio digni-

²⁷⁰ Véase a Malitandi, *Sel. Essays*, p. 73 y ss., sobre el pirocoo como prototipo de la corporación unipersonal; véase también, más adelante, n. 308. De hecho, Juan Andrés menciona como una peculiaridad inglesa el que a los curas de parroquia se les llamase «personas»; cf. *Narratio*, al C. 28 X 3, 5, n. 13, fol. 35 (cf. más arriba, n. 231), donde el autor discute la sinonimia entre *dignitas* y *personae*: «*vere* id eo dictum est, quod in anglia rectores parochialium dicuntur personae (con personae), ya que «parson», de hecho, proviene del latín *persona*; sobre Innocencio IV, véase lo dicho anteriormente, n. 231.

²⁷¹ Véase *supra*, cap. III, n. 93, sobre las reinas que poseían el título de «rey». En aquellos países como Francia, donde las mujeres no tenían derecho a la sucesión al trono, o en los que más adelante dominara la llamada ley sálica, es improbable que tuviera validez el argumento de que el «Cuerpo corporativo» del rey no tenía sexo.

²⁷² Véase *supra*, cap. I, n. 3.

²⁷³ Véase a Fitzpatrick, *Lactantii De ave Phoenice*, p. 16, n. 5. El verso «Sexus perpetuis corporibus periturus» (para comentarios similares véase *supra*, cap. III, n. 93) aparece en *Obitus Bahiano*, v. 60, ed. W. Brandes, «Studien zur christlich-lateinischen Poesie», *Wiener Studien*, XII (1890), p. 283. Este poema, que data del siglo IV, no tiene relación alguna con el Fénix, ya que relata la historia de la resurrección de Bahiano de entre los muertos y su visita al cielo; pero su fuente de inspiración fue también el Fénix de Lactancio; véase la edición de Brandt de Lactancio y sus notas a las líneas 2 y 164 (CSEL, XXVII, pp. 135 y 146). Consultese también a Rapisarda, *Fenix*, pp. 40 y 86.

²⁷⁴ Véase *supra*, cap. VI, n. 17-18.

ario: su «personalidad dual». El papa o el obispo no eran corporativos *per se*; se transformaban en corporativos como los representantes únicos de su especie sólo en función del hecho de que algo supraindividual y perpetuo les fuese agregado, a saber, la *Dignitas quae non moritur*. De qué manera explicaban ese agregado los juristas es algo que está por verse. Aquí cabe mencionar que los juristas sí llegaron a una distinción de las dos personalidades del dignatario. Resulta muy simple y directo lo que escribe Cino de Pistoia: «[Un obispo tiene dos personalidades, una en cuanto que es obispo, y otra en cuanto que es [el individuo] Pedro o Martín»²⁷⁵. De hecho, lo que Cino señala es algo convencional: es tan sólo otra aplicación —por así decir, el reverso— de la distinción canónica entre una delegación *facta personae* y otra *facta dignitati*, que había sido contentada una y otra vez en relación con la decretal *Quoniam abbas*. Su observación es, de todas formas, valiosa porque muestra cuánta facilidad podía ser trasladado el énfasis del aspecto dual de la delegación de poder a la personalidad dual del dignatario tanto delegante como delegado y, finalmente, a todo ocupante de un cargo, fuera espiritual o secular. Así, empezaron a extenderse, a partir de la teoría canónica, nuevas teorías políticas, mientras que las Dignidades seculares se interpretaban también como entidades corporativas e inmortales.

La inmortalidad de la Santa Sede en su función de una *Dignitas quae non moritur* se basaba en una ficción jurídica racional. Esto, sin embargo, no impedía que los juristas canónicos cayesen en el pensamiento racional e interpretando la línea tradicional Juan Andrés, por ejemplo, glosando la frase *Sedes ipsa non moritur* de la decretal del papa Bonifacio VIII, declaraba: «La Sede no puede dejar de existir, pues el Señor ha orado por ellas»²⁷⁶. Es decir, la sempiternidad de la Santa Sede se presenta aquí como una emanación del poder divino y de la sempiternidad de la Iglesia cuyo dominio no conoce vacío *quia Christus non moritur*, «Pues Cristo no muere»²⁷⁷. Al contrario, el imperio,

²⁷⁵ Gierke, *Gen. R.*, III, p. 363, n. 34, cita varios pasajes de Cino, quien distinguía también en el juez una *duplex persona*, una pública y otra privada. La distinción es importante, y su importancia había sido ya reconocida por los juristas del siglo XII en relación con el problema de conciencia en el tribunal; es decir, la cuestión de si un juez debía tratar un caso exclusivamente en conciencia o si debía también tener en cuenta cualquier información en base a la cual pudiera haber obtenido «aliquid facti aliquis in eo quod iudex est, aliud in eo quod homo maximus attribuita a Cristo reza: «non nisi per allegata iudex iudicet». Véase sobre el problema, a Max Radin, «The conscience of the court», *Law Quarterly Review*, XLVIII (1932), pp. 506-20; Hermann Kantorowicz, *Giustizieri*, p. 21; Ullmann, *Lucas de Penna*, pp. 126 y ss., y también la p. 130, donde Lucas culpa a Pilatos de haber juzgado sólo en base a las pruebas presentadas y no de acuerdo con lo que sabía y su conciencia.

²⁷⁶ Véase *Glav. ord.*, al c. 5 VI 1, 3 v. *moritur*: «non enim potest esse nulla [sedes]... quia dominus pro ea oravit». Cf. c. 33, C. XXIV, cuestión I; véase *supra*, cap. VI, n. 36-37.

²⁷⁷ «Licet moriatur praebatus et omnes clerici in ecclesia, dominium illorum non vacat, quia Christus non moritur, nec potest ecclesia deficere», Juan Andrés, *Novella*, al c. 4 X 2, 12, n. 5, cita-

como se recordará, se consideraba sempiterno por razones metafísicas similares: era la cuarta monarquía del mundo que debía perdurar hasta el final, había sido constituida desde el cielo por el propio Dios, y el derecho justinianeo le atribuía sempiternidad (*impertium semper est*)²⁷⁸. Sin embargo, merece mencionarse que ahora esos argumentos venían suplididos o incluso complementados por la nueva teoría legal relativa a la inmortalidad de la Dignidad. Así, Godofredo de Trani, glosando la decretal *Quoniam abbas* (n. 1241-43), pudo darle la vuelta al argumento y decir: «Como la Dignidad no perece con la muerte de la persona, el *impertium* es, por tanto, perpetuo»²⁷⁹. Y autores posteriores declararon abiertamente que la frase *impertium semper est* se refería a la *Dignitas*²⁸⁰. Se trata de una secularización de viejas ideas: la perpetuidad del imperio ya no provenía de Dios y de la dispensa divina, sino del personaje ficticio, aunque inmortal, llamado *dignitas*, de una Dignidad creada por la política del hombre y otorgada al Príncipe o al actual ocupante del cargo por una forma política igualmente inmortal, por una *universitas quae nunquam moritur*²⁸¹. Es evidente que el valor de perpetuidad ya no estaba centrado primordialmente en la Deidad, ni en la idea inmortal de Justicia, ni en el Derecho, sino más bien en la *universitas* y la *Dignitas* que también eran inmortales.

Como es natural, los civilistas se refirieron en primer lugar al *impertium* cuando elaboraban sus teorías, del mismo modo que referirse al pasado y al episcopado hubiera sido el primer pensamiento de los canonistas que explicaban la naturaleza de la *Dignitas*. De todos modos, por aquella época casi todo lo que era válido con respecto al imperio, también lo era respecto de los reinos. Baldo, por ejemplo, cuando comentaba —al margen de las líneas de la *Quoniam abbas* y la decretal de Bonifacio VIII²⁸²— el poder vinculante de

do por Pierre Gillet, *La personnalité juridique en droit ecclésiastique* (Malinas, 1927), p. 178. Antes se apoyaba en Inocencio IV, al C. 4 X 2, 12, n. 4 (Lyon, 1578), fol. 145: «... quantumque monitur praelatus et omnes clerici, ecclesiae tamen proprietates et possessio remanet peres Christum, ...». Véase *supra*, cap. VI, n. 38 y ss., n. 41 y ss.

²⁷⁸ Godofredo de Trani, *Summa super decretalibus*, al c. 14 X 1, 29, n. 29, citado por Gierke, *Gen. R.*, III, p. 271, n. 73; «quia dignitas non perit decedente persona, unde impertium in perpetuum esto».

²⁷⁹ Sobre la interpretación de *impertium* en el sentido de *dignitas* durante los siglos XVI y XVII, véase a Gierke, *Gen. R.*, IV, p. 240, n. 124. La idea de la perpetuidad fue formulada con mucha firmeza por Alberto de Rosate, al D. 5, 1, 76, n. 1 (Venecia, 1384), fol. 304: «Sedes apostolica non moritur, sed semper durat in persona successoris... et dignitas imperialis semper durat... et idem in qualibet dignitate, quia perpetuatur in persona successorum... [alegación a la *Quoniam abbas*], fiscus etiam perpetuo durat locuplex...». Angel de Lihadis, al D. 5, 1, 76, m. 2 (Venecia, 1580), fol. 136, considera que las insignias de una *saecula*, tales como *baculus* o *vestillum*, son sus tuniciales respecto a la perpetuidad: «quod licet muentur caporales magnae societatis, et uni detur baculus et alteri vestillum, ut est moris, tamen alibi durat eadem societatis».

²⁸⁰ Véase más adelante, n. 284 y ss., n. 295.

²⁸¹ Esas dos decretales, sobre todo la *Quoniam abbas*, son citadas repetidamente por Baldo, véase, por ejemplo, *Consilia*, III, 121, n. 6, fol. 34; III, 159, n. 4, fol. 45; III, 217, n. 3, fol. 63; etcétera.

los contratos y obligaciones, tomaba en primer lugar los ejemplos tradicionales del emperador y del Pontífice: «El emperador en su persona puede morir, mientras que la Dignidad en sí, o el *impertium*, son inmortales, de la misma manera que el Sumo Pontífice muere, pero el Sumo Pontificado no muere.» Y cuando señalaba que las cosas que procedían de la persona eran asuntos personales, mientras que aquellas que procedían de la Dignidad eran «perennes y eternas», Baldo pasaba de forma rutinaria del *impertium* al *regnum* y del emperador al rey equivalente a éste, «que ostenta en su reino el supremo principado, porque no reconoce superior»²⁸³. Los contratos de los reyes suscritos *sub nomine Dignitatis* también obligan al sucesor:

Y en los contratos de los reyes vienen expresadas las partes [persona o Dignidad] que los conciertan, y pasan al sucesor del reino si son celebrados en nombre de la Dignidad... Lo cual no sorprende porque en el reino debe ser considerado la Dignidad que no muere, y también la *universitas* o *respublica* del reino, que persiste aunque los reyes hayan sido expulsados: pues la *respublica* no puede morir, y por esto se dice que la *respublica* no tiene heredero, porque siempre vive en sí misma²⁸⁴.

Este tema resulta de menor importancia si consideramos que la doctrina canónica de la *Dignitas* ha sido transferida íntegramente a los reyes, y probablemente no por primera vez. Es, sin embargo, muy interesante descubrir que en las reflexiones de Baldo existen dos factores diferentes que determinan la responsabilidad de los reyes: la inmortalidad de la *Dignitas* y la inmortalidad de la *universitas*; y que por ello se decía que el Príncipe actuaba en virtud de la Dignidad y de la *respublica*²⁸⁵, esto es, en virtud de dos entidades que se creía eran sempiternas. Es difícil no pensar en los conceptos políticos de los juristas de la época anterior, resumidos, por ejemplo, por Juan de Paris, que mantenían que el rey dependía de Dios y del pueblo, *populus faciente et Deo inspirante*²⁸⁶. En el esquema político de Baldo, la noción de *populus* había sido trans-

²⁸³ Baldo, *Consilia*, III, p. 159, n. 3, fol. 45: «Imperator in persona mori potest: sed ipsa dignitas, seu Imperium, immortalis est, sicut et summus Pontifex moritur, sed summus Pontifexatus luniate dependunt... Quaedam vero procedunt a persona, et non a sede, personalia sunt, si a successiva voluntariet dependunt... Quaedam vero procedunt a sede: et ista sunt perennia et aeterna, donec superveniat casus extirpatus seu terminus vitae ipsius concessionis. Huiusmodi sunt contractus tenet principalissimum principatum: quia non cognoscit superiorem, est totum continens et potest contrahere nomine suo, et totius terrae, et populoꝝ suorum. Habet enim plenissimam potestatem... Unde is qui contraxit sub nomine dignitatis, obligat successores.» El párrafo, en su totalidad, es de sumo interés. Véase la nota siguiente.

²⁸⁴ *Ibid.*, n. 4-5: «Et in contractibus regum est expressum, quod partium sunt, et transeunt ad successores in Regno, si celebrati sunt nomine dignitatis... Nec mirum, quia in Regno considerari debet dignitas, quae non moritur, et etiam universitas, seu respublica ipsius Regni, quae etiam exactis Regibus perseverat. Non enim potest respublica mori. Et hac ratione dicitur, quod respublica non habet haereditem: quia semper vivit in semetipsa.» Cfr. *supra*, cap. VI, n. 59.

²⁸⁵ Véase más adelante, n. 295.

²⁸⁶ Véase *supra*, cap. VI, n. 51-54; cap. VII, n. 25 y ss.

formada en la legalista *universitas quae non potest mori*, y a su vez, *Deus* había sido sustituido con mucho acierto y por el concepto igualmente legalista de la *Dignitas quae non potest mori*. Cuan íntimamente interrelacionados estaban Dios y la Dignidad puede deducirse de la glosa de Baldo sobre el juramento de coronación de reyes y emperadores, por el cual prometían no enajenar las posesiones de la Corona: «Por ello, el emperador... no tiene obligaciones para con el hombre, pero sí para con Dios y su Dignidad que es perpetua».²⁸⁷ Quizá deberíamos pensar en la yuxtaposición de *Deus* y *Fisus* para llegar a comprender que la *Dignitas*, en razón de su perpetuidad, se había convertido, al igual que *Fisus*, en algo comparable a Dios, o que estaba «equiparada» con Dios. También es oportuno pensar en aquellas famosas palabras de Bracton: «[l] rey no debe estar sometido al hombre, sino a Dios y al Derecho»²⁸⁸, para darse cuenta del desplazamiento que estaba ocurriendo desde la realza jus-céntrica a la realza policéntrica y corporativa.

Debemos aún pararnos a considerar la relación entre Dios y la Dignidad.²⁸⁹ Lo que interesa es la incessante repetición del tópico según el cual la real Dignidad no muere, o como Baldo lo expresaba a veces, «... la Dignidad es algo real..., y la real cualidad no muere aunque muera el individuo [el rey]»²⁹⁰. Mateo de Afflicto, refiriéndose a Baldo, repetía en una glosa a las Constituciones sicilianas: «[a] real Dignidad nunca muere»²⁹¹. Había, desde luego, diversas variaciones sobre el mismo tema. El propio Baldo había dicho alguna vez: *Regia maiestas non moritur*, «[a] real Majestad no muere»²⁹². Y también este autor llegó a distinguir dos personas en el rey: una *persona personalis*, «que es el alma en la sustancia del Hombre», es decir, el rey individual, y una *persona idealis*, «que es la Dignidad»²⁹³. Aquí, pues, la Dignidad —la

²⁸⁷ «Unde imperator rei suae potest dare legem quam vult et non obligatur homini, sed Deo et dignitati suae; quae perpetua est.» Baldo, al c. 33 X 2, 24, n. 5 (la decretal de Honorio III); véase más arriba, n. 143 y ss., n. 147 y 150), *In Decretala*, fol. 261.

²⁸⁸ Bracton, fol. 5h, ed. Woodbine, II, p. 33: «Ipse autem rex non debet esse sub homine, sed sub Deo et sub lege; quia lex facit regem.» Véase también *supra*, cap. IV, n. 298.

²⁸⁹ Véase más adelante, n. 423.

²⁹⁰ Baldo, al C. 6, 51, 1, 6a, n. 4, fol. 180: «Vel ibi non est novum feudum, quia dignitas est quid regale, cum feudum regni sit concessum omnibus regibus, et qualitas regia non moritur, licet individuum moriatur.» Por otra parte, una disminución del poder verdadero no afectaba a la inmortalidad de la propia *Dignitas*. Véase, por ejemplo, a Alberico de Rosate, al D. Const. Omnia (= prima const. o *procuratorum*), rubr., n. 8 (Venecia, 1585), fol. 3°. Aun cuando el autor no estaba de acuerdo con la Donación de Constantino (de hecho cita con aprobación a Dante, *Infer.* X, IX, pp. 115 y ss.), no aceptaba todas las razones que existían en contra de su validez: «Non obstat quod dignitas imperialis sit perpetua et non moriatur: quia per talem donationem non est mortua nec eius potestas in aliis locis non donatis ecclesiae.»

²⁹¹ Mateo de Afflicto, al *Lit. aug.*, II, p. 35, n. 23, vol. II, fol. 77: «Quae dignitas regia nunquam moritur.»

²⁹² Baldo, al c. 7 X 1, 2, n. 78, *In Decretala*, fol. 18: «... quia ibi iuramentum fuit praestitum a dignitate dignitati. Nam regia maiestas non moritur.»

²⁹³ Baldo, *Comitia*, II, p. 217, n. 3, fol. 63: «[personal] personalis, quae est anima in substantia hominis, et non persona idealis, quae est dignitas.»

persona idealis — está claramente personificada. La *Dignitas* es, al igual que la *Iustitia*, una persona «ideal» que tiene una existencia independiente incluso en el caso de un vacío de poder, aunque de otro modo está inseparablemente unida al gobernante, mientras éste vive o gobierna; está unida a él como su compañera permanente: no muy diferente a una deidad antigua, dios o diosa, que viene representada en las monedas como *comes Augusti*²⁹⁴.

La dualidad del rey fue un tema que trató Baldo en otro contexto más. Cuando comentaba la obligación del rey de observar los contratos que se habían hecho en nombre de la *Dignitas* y de la *respublica*, explicó que, «intelectualmente hablando», el rey predecesor que había contraído la obligación no estaba muerto porque ni su *Dignitas* ni la *respublica*, en cuyos nombres actuaba, estaban muertas.

Puede decirse que la *respublica* no actúa por sí, sino que es aquel que gobierna la *respublica* quien actúa en virtud de la *respublica* y de la Dignidad que le ha sido conferida por la misma *respublica*. Además, dos cosas concurren en el rey: la persona y la significación [esto es, la Dignidad]. Y esta significación, que es algo intelectual, se preserva siempre de forma enigmática, si bien no corpóreamente: pues no importa que el rey sea deficiente respecto de su carne, pues actúa ocupando el lugar de *dos* personas²⁹⁵.

En otras palabras, el Rey sobrevive al rey, y en este sentido Baldo podía decir que aunque no hay voluntad en un cadáver, el Príncipe muerto «parece tener voluntad incluso después de su muerte»: como *Dignitas*, por supuestos²⁹⁶.

De todos modos, ahora nos resulta fácil comprender hasta qué punto aquella simple doctrina canónica relativa al «Abad de Winchester» y su Dignidad, influyó sobre el pensamiento jurídico en general, especialmente después de que la teoría fuera transferida, a lo largo del siglo XIV, a la esfera secular, a los emperadores y a los reyes. En los admirables argumentos de Baldo²⁹⁷, de un matiz escolástico inconfundible, parece ya oírse a los juristas Tudor argumentando sobre los «dos Cuerpos» del rey.

²⁹⁴ Véase a A. D. Nock, «The Emperor's Divine *Comes*», *Journal of Roman Studies*, XXXVII (1947), pp. 102 y ss. Federico II estaba familiarizado con la idea del *comes*, no sólo en relación con *Iustitia*, sino también con *Fortuna Augusti*; cfr. Franz Kampers, «Die *Fortuna Caesaris* Kaiser Friedrichs III», *His. Jahrb.*, XLVIII (1928), pp. 208 y ss.

²⁹⁵ Baldo, *Com.*, III, p. 159, n. 5, fol. 45: «Unde cum intellectu loquendo, non est mortua hic persona concedens... Nam verum est dicere, quod respublica nihil per se agit, tamen qui regi rem publicam, agit in virtute reipublicae et dignitatis sibi collatae ab ipsa republica. Perro duo concurrunt in rege: persona et significatio. Et ipsa significatio, quae est quoddam intellectuale, semper est perseverans enigmatica: licet non corporaliter: nam licet Rex deficiat, quid ad nuntium, nempe loco durarum personarum Rex fungitur, ut ff. de his, qui, ut ind. 1, tutorum /D. 34, 9, 22: «Discreta sunt enim iura, quamvis plura in eandem personam devenerint, aliud tutoris, aliud legataritii»»

²⁹⁶ Baldo, al C. 10, 1, rubr., n. 16, fol. 232: «... et velle videtur [imperator] etiam post mortem, quia etiam post mortem suam verba consulis videtur...» Véase más adelante, n. 349.

²⁹⁷ El *Repertorium in Comitia*, p. 82 (constituye el tomo VI de Baldo, *Com.*), s. v. «rex», se re-

Apenas hay una frase o metáfora en los pintorescos discursos que nos transmite Plowden que no pueda serle rastreado algún antecedente en las obras jurídicas de los siglos XIII y XIV, aunque a menudo resultaría arduo demostrar exactamente de qué manera se introdujo tal o cual detalle en el lenguaje jurídico inglés. Es cierto que en la mayoría de los casos en los que la palabra *Dignitas* se utilizaba junto con la palabra *Corona*,³⁹⁸ se estaba intentando señalar el carácter corporativo de la Dignidad; ninguna intención de esta clase puede inferirse de los textos. Sea como fuere, en lo que a esto toca, las doctrinas de los canonistas italianos dejaron su impronta en Inglaterra, incluso en fecha bien temprana. Guillermo de Drogheda, que escribía, hacia 1239, sobre los procedimientos de los tribunales eclesiásticos, era plenamente consciente de la diferencia que suponía el que un abad signase con su propio sello o con el de su convento.³⁹⁹ En los *Year Books* del reinado de Eduardo II, en los que encontramos muchas referencias acerca de la Dignidad del rey en las que siquiera se sugieren aspectos corporativos, también encontramos un conocimiento muy claro del significado canónico de *Dignitas*. En el caso contra el Prior de Kirkhham, que tuvo lugar en 1313, el justicia Inge hizo referencia, una y otra vez, a la *Dignitas* en el sentido canónico:

Abad y Prior son nombres de Dignidad: y en virtud de la Dignidad el derecho que tenía el predecesor se invertirá plenamente en la persona del sucesor después de su creación, de modo que nadie más que el pueda defender los derechos de su Iglesia.

El justicia Inge, que se estaba refiriendo tácitamente a la *Quoniam Abbas*, estaba haciendo girar la cuestión en torno al hecho de que «el actual Prior [de Kirkhham] acude al tribunal en calidad de Prior», y que había sido citado «por el nombre de su Dignidad». Al final, Inge exclamó con énfasis: «Y así aprendan los hombres a [tener cautela en] hacer citar a un Prior por el nombre de su Dignidad».³⁹⁹

³⁹⁸ Abad y Prior son nombres de Dignidad: y en virtud de la Dignidad el derecho que tenía el predecesor se invertirá plenamente en la persona del sucesor después de su creación, de modo que nadie más que el pueda defender los derechos de su Iglesia. *Contra*, III, p. 139, y dice: «Hic videt multa pulebra de dignitate regali.» Gierke, *Gen. R.*, IV, p. 239 muestra también su administración por el *unterrechtliche Schatz* en relación con ese *Constitutum*.

³⁹⁹ Post, «Quod omnes tangit», pp. 217 y ss.

³⁹⁹ *Year Books*, 6-7 *Edward II* (1313), V. B. Ser., XV (Selden Society, XXXVI), pp. 175, 177, 178, 182; cfr. Holdsworth, III, p. 472, n. 4. Mientras que en este caso el sustrato corporativo es evidente, las alusiones a la dignidad real, por otro lado, carecen de connotaciones corporativas véase, por ejemplo, *Year Books*, 5 *Edward II* (1311), V. B. Ser., X (Selden Society, LXIII, 1944), pp. 122 y ss. La forma en que Bracton emplea *dignitas* tampoco sugiere un significado corporativo de la palabra. Parece ser que la noción *status regis* o *status regalis*, ya sea independientemente o en relación con *dignitas*, tomó posesión de las funciones que las doctrinas canónicas y de los juristas italianos asignaban al concepto abstracto de *dignitas*. Esto, al menos, es lo que parece sugerir Juan Gerson (véase *supra*, cap. V, n. 76), cuando habla acerca de la «segunda vida» del rey, la «vida civil» y política, que *status regalis* dicitur aut *dignitas*. Todas estas nociones deberían ser estudiadas

Estas citas muestran que los juristas ingleses, hacia el año 1300, estaban muy familiarizados con la idea de Dignidad, en su sentido jurídico, y también con la idea de la virtual identidad entre predecesor y sucesor: al menos en relación con las personas eclesiásticas. El justicia Inge estaba señalando ciertamente que la personalidad de un abad «o de otro hombre de dignidad» no era «lo que es para las personas seculares»³⁰⁰, lo que indica, al parecer, que la idea de la personalidad continua no se había transferido todavía de forma general al cargo secular, sino que estaba más o menos restringida a los dignatarios espirituales. También transcurriría bastante tiempo antes de que los dignatarios seculares fuesen incluidos en el círculo mágico de las doctrinas corporativas. Sin embargo, ya en el siglo XV se trasladaron las principales distinciones también a la esfera secular, como nos lo demuestra, por ejemplo, un pleito bajo el reinado de Eduardo IV en el que los jueces señalaron que un alcalde había contraído una obligación no como alcalde, sino *par san propre nomine*³⁰¹.

Bajo el reinado de Eduardo IV, los esquemas de pensamiento corporativo alcanzaron en Inglaterra un alto grado de difusión, y fueron presentados de la forma más curiosa por el propio rey en el caso del Ducado de Lancaster.³⁰² El Ducado, como es bien sabido, había sido propiedad privada de la casa de Lancaster, y los reyes lancastrianos lo tenían por derecho hereditario. En su ascensión al trono en el año 1399, Enrique IV ordenó, con consentimiento del Parlamento, que todas las tierras del Ducado de Lancaster debían ser gobernadas y tratadas por el rey «como si nunca hubiésemos alcanzado la real Dignidad», puesto que aquellas tierras le habían llegado personalmente a él, Enrique de Lancaster, por derecho hereditario «antes de que Dios nos llamase al real Estado y Dignidad»³⁰³. Una propiedad privada, desconectada de la Corona: es lo que el Ducado era y lo que siguió siendo bajo Enrique V y Enrique VI. Como Plowden diría más tarde, los Lancaster lo poseían en su Cuerpo natural³⁰⁴. Cuando en 1401, Eduardo IV, de la Casa de York, tomó el poder, el status del ducado cambió. Poco después de su ascensión, Eduardo IV procesó y condenó por alta traición a su predecesor lancastriano, un veredicto por el que se embargaron todas las posesiones y títulos del anterior

con mayor profundidad de lo que lo han sido hasta ahora, aunque Post ha dado ya los primeros pasos para ello (véase, por ejemplo, «Two Laws», pp. 432 y ss.).

³⁰⁰ *Year Books*, 6-7 *Edward II*, p. 181.

³⁰¹ Matland, *Sol. Essays*, p. 226, n. 1.

³⁰² Robert Somerville, *History of the Duchy of Lancaster* (Londres, 1953), pp. 231 y ss., autor que, sin embargo, apenas trata el contenido del «Act of Incorporation». En general, la extraña acción tomada por Eduardo IV no parece haber atraído, en tiempo moderno, la atención que indudablemente merece.

³⁰³ William Hardy, *The Charters of the Duchy of Lancaster* (Londres, 1845), pp. 99 y ss., p. 102.

³⁰⁴ Véase a Plowden, *Reports*, p. 200b, y *passim*; consúltese también a Chrimes, *Contr. Ideas*, pp. 352 y ss. (Ap. n. 11), sobre las opiniones de los jueces bajo el reinado de Enrique IV.

soberano, incluida la propiedad privada del Ducado de Lancaster. El propio Eduardo IV no tenía título sobre el Ducado salvo por derecho de la Corona, puesto que éste había sido confiscado por un delito de traición cometido contra la Corona.³⁰⁵ Sin embargo, Eduardo IV no tenía, al parecer, la menor intención de abandonar todas las ventajas que una *Hauwacht* aportaba al poder del rey y a su bolsa. Para atajar todas estas dificultades, el rey y sus consejeros legales idearon una sorprendente estrategia: «incorporaron»* el Ducado confiscado. Mediante un *Act of Parliament* se decretó, el 4 de marzo de 1461, que los feudos, castillos, señoríos, pueblos, y otras posesiones del Ducado con sus dependencias, desde ese momento,

constituyen, y desde el antedicho cuarto día de marzo son, el antedicho Ducado de Lancaster corporativo, y será llamado, EL DUCADO DE LANCASTER.

Por añadidura, el Parlamento le otorgó a Eduardo IV el derecho a quedarse con esas tierras.

por el mismo nombre del Ducado, separado del resto de su herencia a él y a sus herederos Reyes de Inglaterra a perpetuidad.³⁰⁶

El Ducado, que ahora era corporativo, se convertiría, como corporación, en una parte de la Corona que no se mezclaba con las otras propiedades de la Corona. Es decir, en aras de preservar la anterior extensión del Ducado, con todos sus derechos y dependencias intactas, y también para conservarlo *en bloc* separado del resto de la propiedad de la Corona y situarlo bajo una administración especial, se convirtió por decreto parlamentario en una persona jurídica. EL DUCADO DE LANCASTER (uno sienta la tentación de añadir: L.R.D.A. o S.A.) tenía un status no sujeto al gobierno central y pertenecía a la Corona como corporación, por lo que el rey como Rey, y no el rey en privado, era hereditariamente la cabeza —o como si dijéramos, el «Director»— de aquella corporación jurídica, a la que revertían los beneficios de aquella corporación como si fuera el propietario: desde luego, sólo por derecho de la Corona.³⁰⁷

³⁰⁵ La discusión más detallada del caso es, hasta la fecha, la de Ploewden, *Report*, pp. 212b-223. Sobre Eduardo IV, véase la p. 219a.

³⁰⁶ Sobre el fuero, véase a W. Hardy, *op. cit.*, p. 282 (texto en inglés), pp. 323 y ss. (texto en latín). Las palabras de la cita que figuran en mayúsculas aparecen en mayúsculas en el texto latino: «... dicitur ducatus Lancastriae corporatus, et ducatus Lancastriae nominantur [sic. castra, maneria, et cetera].»

³⁰⁷ En la obra de Ploewden, p. 220b, las distinciones se exponen con gran claridad: «A aquellos tres [i. e. los reyes lancastrianos] lo poseerá en su Cuerpo natural diferente de la Corona y el cuarto [i. e. Eduardo IV] en su Cuerpo político por derecho de la Corona, y separado en la Orden y Gobierno de la Corona, y no de otro modo.»

* *incorporate*, no sólo significa aquí incorporar, sino también, en lenguaje jurídico anglosajón, la construcción del equivalente a una sociedad anónima. (V. de las T.)

De esta manera entró el pensamiento corporativista en la práctica constitucional al más alto nivel. El concebir metafóricamente un reino, un condado, un ducado, o incluso un feudo, en términos de una corporación (*universitas*), o de una persona jurídica, no era nada inhabitual en el lenguaje de los juristas; pero la incorporación de un ducado entero por medio de un decreto parlamentario era algo singular en la práctica medieval. Quizá pueda considerarse que aquel paso fue un antecedente de las posteriores «incorporaciones» de diócesis eclesásticas enteras, o de provincias de las órdenes espirituales, en aquellos países en los cuales, debido a la separación entre Iglesia y Estado, las Iglesias forman corporaciones privadas; esto sería especialmente cierto en los Estados Unidos, donde los obispados y arzobispados son —o eran— reconocidos como «Corporaciones unipersonales» y donde, por ejemplo, los benedictinos figuran como *La Orden de San Benito, S. A.*, mientras que las provincias jesuitas figuran como corporaciones estatales, por ejemplo, como *La Compañía de Jesús de Nueva Inglaterra*, etc.³⁰⁸ Aquí, pues, el Derecho corporativo y secular tuvo efectos retroactivos sobre el status de la Iglesia: de hecho, la doctrina canónica ha completado el círculo.

En cualquier caso, hacia la segunda mitad del siglo XV, las ideas corporativistas se habían enraizado fuertemente en Inglaterra, y, al parecer, los juristas no desconocían los beneficios que podían derivarse de las teorías corporativistas también en los asuntos seculares. La «incorporación» de Lancaster, aunque en otros aspectos no tuvo probablemente ningún efecto tangible³⁰⁹ dejó su huella indeleble en el pensamiento legal por cuanto que estaba asociada al caso del Ducado de Lancaster, que se discutió en los tribunales en 1561, caso a raíz del cual los jueces Tudor produjeron las más sorprendentes formulaciones relativas a los «dos Cuerpos» del rey. Puesto que estas formulaciones pasaron finalmente a manuales jurídicos y diccionarios tales como el de Crompton, Kirchin, o Cowell, y quizá también a los de otros autores de alrededor de 1600; y puesto que fueron citadas por autoridades como Coke, Bacon, y posteriormente muchos otros, como por ejemplo Blackstone, es evidente que penetraron muy rápidamente en el lenguaje político y popular, y que fueron repetidas una y otra vez.³¹⁰ Ploewden, en sus *Informes*, nos de-

³⁰⁸ Algunos casos en los que los Estados Unidos reconocieron a los obispos y arzobispos católicos como «Corporaciones unipersonales» se enumeran en *Corpus Juris* (Nueva York, 1919), XIV, p. 71, n. 73 y 78 (= 14 C. J. Corporations § 38). La nueva edición (*Corpus Juris Secundum*, XI, p. 350 [obispo]) dice que el «obispo ha sido considerado como una corporación unipersonal, pero como el concepto... parece estar en vías de desaparición dentro del derecho americano, este país a un obispo ya no se le considera como corporación unipersonal». No obstante, existe una revista litúrgica llamada *Orate Fratres*, editada «por los monjes de St. John's Abbey, Collegeville, Minnesota (*La Orden de San Benito, Inc.*)», y los jesuitas americanos también están reconocidos como corporación; véase, por ejemplo, *Catalogus Provinciarum Novae-Angliae Societatis Jesu* (incurante anno 1955), p. 143.

³⁰⁹ Somerville, *Lancaster*, p. 232.

³¹⁰ Richard Crompton, *L'Auborite et Jurisdiction* (Londres, 1594), fols. 134 y ss.; Joseph Kir-

muestra claramente cuán vivo y general era el interés por los principios involucrados en el caso Lancaster, y cuán vividas eran las discusiones en el curso de las cuales se adelantaban distinciones entre los «dos Cuerpos». Las acuñaciones de los jueces ingleses no carecían de originalidad cuando señalaban que el Cuerpo político del Rey «contiene su real Estado y Dignidad» que estaba «adornado e investido con el Estado y Dignidad reales», aunque los juristas italianos fueran los padres de tales ideas. La originalidad de los juristas Tudor se encuentra principalmente en el hecho de que sustitúan la noción usual de *Dignitas* por la de «Cuerpo político», y así llegaban a ciertas elaboraciones y conclusiones en las que los civilistas y canonistas no habían creído necesario profundizar.

Afortunadamente, no nos faltan ejemplos tempranos que ilustran la sustitución de *Dignitas* por *Corpus*. Maitland mencionaba un caso que se había dirimido en 1487, bajo el reinado de Enrique VII, en el curso del cual el justicia Vavasor argumentó que «todo abad es un cuerpo político, porque no puede tomar nada que no sea para el uso de la casa»³¹¹. El argumento en sí es pobre, pero exhibe un lenguaje que debió haber sido bastante común en aquella época. De hecho, encontramos un comentario similar en un caso anterior, dirimido bajo el reinado de Eduardo IV, en 1482. De nuevo, había un abad involucrado; el justicia Fairfax, que argumentaba a su favor, hizo una observación relativa a «ese cuerpo místico del abad que nunca muere», puesto que el cargo y la casa continuaban en los sucesores del abad³¹². El comentario del juez es interesante: el abad no viene mencionado como un miembro del *corpus mysticum* general, ni de la Iglesia ni del reino, sino como un cuerpo místico *per se*, porque «nunca muere» y tiene «continuidad». Es evidente que el concepto corporativo de *Dignitas* se confundía con el concepto también corporativo de *corpus mysticum*, o que el «cuerpo místico» se fusionaba con aquello que en otro sentido era llamado «Dignidad»; una fusión o confusión que desde luego no era habitual en el lenguaje jurídico italiano. Sin embargo, si consideramos la influencia que el «abad», como modelo, ejerció sobre el pensamiento político y jurídico en general, no nos resultará muy sorprendente

chin, *Le court Laie et court Baron* (Londres, 1598), IV; John Cowell, *The Interpreter* (Cambridge, 1607), s. vv. «Rey (Rey)» y «Prerogativa». Véase también, sobre el Dr. Cowell, varias opiniones absolutistas incomedidas incluso a Jacobo I (cf. Godfrey Davies, *The Early Stuart* [Oxford, 1952], 12), el artículo de Christies, «Dr. John Cowell», *EHJ*, LXIV (1949), pp. 472 y ss. En cuanto a Coke, Bacon y Blackstone, véase *supra*, cap. 1.

³¹¹ Maitland, *Sol. Esays*, p. 83, n. 2 (donde cita *J. B. 3 Henry 1(1)*): «... chescun abbe est corps politique, car il ne peut rien prendre forsque al use del meason».

³¹² *Jour Book*, 21 Edward 11 (publicado por Tottell, Londres, 1556-1572), fol. 38b: «... pur ceo que cest mysticall corps d'1 abbe ne unque mouret et le office et le meason continua a les successeurs en fee...». El caso fue citado por Coke, *Rep.* VII, 10a, *Calvin's Case* (no del todo correctamente: f. 38b en lugar de 38b), y estoy en deuda con Mr. H. G. Richardson, que me ayudó a comprobar la cita.

te encontrar que en la práctica secular inglesa los dos conceptos se utilizaban de forma casi sinónima también en relación con el rey.

Cómo incidía la transición de la real «Dignidad» al real «Cuerpo político» en los argumentos jurídicos puede deducirse fácilmente del caso *Hill v. Grange*, que se discutió en el Tribunal de los *Common Pleas*, en 1556 y 1557, esto es, unos cinco años antes del caso Lancaster.³¹³ *Hill v. Grange*, un caso de intrusión en finca ajena, no nos interesa aquí como tal; pero las tierras objeto de la intrusión pertenecían originariamente a uno de los monasterios que habían sido disueltos por Enrique VIII y, por ello, el rey entraba en escena. La vista, en algunos momentos, resultó ser una repetición de todo el tema de la *Quoniam abbas* y sus glosas. Los jueces intentaban determinar si el rey Enrique VIII había actuado como persona o como *Dignitas*, porque en este último caso sus actos vincularían a sus sucesores. El justicia mayor Brook argumenta que los estatutos se habían generalmente «entendido como extensión a los herederos y sucesores del rey, para beneficiarles o vincularles» incluso cuando el nombre individual del rey se citaba o refería; alegó el capítulo 17 de la Carta Magna: «[E]l Tribunal de los *Common Pleas* no seguirá a nuestra corte»³¹⁴, para probar que la palabra «nuestra» no se refería individualmente al rey Juan, sino al rey como Rey; y finalmente resumió diciendo:

Y siendo la razón que el Rey es un *Cuerpo político*, y cuando una ley dice «el rey», o dice «nosotros», habla siempre de él como Rey, y de su *Dignidad real*, y por ello incluye a todos aquellos que disfrutan su cargo.³¹⁵

Después de aquello, otros justicias —Staunford, Saunders y Brown— arguyeron igualmente que aunque el rey Enrique VIII era citado por su nombre, la referencia se le hacía como Rey:

Y *Rey es un nombre de continuidad, que siempre perdurará como la cabeza y el gobernante del pueblo, como presume el Derecho... y en este sentido el Rey nunca muere.*

Por esta razón, opinaron los jueces, la muerte del rey no se llama en Derecho muerte, sino sucesión [*fenitise*],

porque por ella le transmite el reino a otros, y deja que otro disfrute del cargo, de modo que la *Dignidad continúa siempre*... Y cuando... la relación la ha establecido como Rey, *el como Rey nunca muere aunque su Cuerpo natural muera*; sino que *el Rey* en cuyo nombre se estableció la relación, *continúa para siempre*, y por tanto... la palabra Rey se entenderá [desde Enrique VIII] hasta el rey Eduardo VI [esto es, al sucesor]... Por lo

³¹³ Ploewden, *Reports*, pp. 164 y ss.

³¹⁴ El Justicia Mayor Brook (Ploewden, *Reports*, p. 175b) cita el «11» de la *Magna Carta*, de hecho la referencia correcta es *MCC*, c. 17 (el rey Juan), o c. 12 (edición del año 1210).

³¹⁵ Ploewden, *Reports*, pp. 175b-176.

que se observa que cuando algo viene referido a un rey particular por el nombre de Rey, en ese caso puede extenderse a sus herederos y sucesores... 316

No es necesario hacer comentarios para demostrar hasta qué punto los pasajes que aquí hemos subrayado en cursivas, derivaban de los argumentos que los glosadores y posglosadores habían formulado mucho antes: reconocemos el tópico *Dignitas non moritur*, esto es, la continuidad de la *Dignitas* a pesar de la muerte de su poseedor; la unidad entre predecesor y sucesor; el poder vincente de las obligaciones contraídas en nombre de la Dignidad; la importancia de mencionar u omitir el «nombre»; y todos los demás aspectos que venían elaborándose, durante más de tres siglos, en conexión con la decretal notable la jerga jurídica inglesa del lenguaje de los glosadores: la noción de Dignidad, aunque era mencionada muchas veces en su contexto jurídico apropiado por los jueces ingleses, venía generalmente sustituida por la noción «Cuerpo político». En cualquier caso, tenemos aquí un sorprendente paralelismo con el «cuerpo místico que nunca muere» del abad.

Cuando Coke argumentaba sobre el caso *Calvin*, observó con propiedad: «lis cierto que el rey *in genere* nunca muere, pero, sin lugar a dudas, *in individuo* muere». 317. Reconocemos estas distinciones a partir de los argumentos de los juristas italianos, quienes tenían, en general, buen cuidado en recalcar que hablaban del Príncipe *in genere*, de la *regia Dignitas* o *regia Maiestas*, cuando decían que un dignatario «nunca muere», y lógicamente evitaban que «el Rey nunca muere». Quizá Baldo se aventuró un poco más que los otros cuando personificó la *Dignitas* y afirmó que la *persona idealis* nunca muere; pero, después de todo, sólo se trataba de una «persona ideal». También los juristas ingleses declaron muy claro que no era pura y simplemente el rey quien era inmortal, sino que sólo en su condición de *Rey* —como «Dignidad», o «Cuerpo político»— podía decirse que nunca muere. Sin embargo, la frase «El Rey nunca muere» parece haber aparecido por primera vez en los alegatos de los juristas ingleses; y probablemente los descuidos en este sentido eran de poca importancia, puesto que las distinciones entre el inmortal Cuerpo político del Rey y su mortal Cuerpo natural estaban tan sólidamente establecidas que la posibilidad de un malentendido era casi imposible. En cualquier caso, allí donde tanto se había hablado de la inmortalidad de las reales Dignidades y *Maiestades*, y donde —como en el caso de Francia— la tendencia a identificar los rasgos individuales del rey viviente con los de una *persona idealis* también viviente estaba tan extendida 318, era casi de esperar que un día, tarde o temprano, también apareciese la frase *Le roi ne meurt jamais*.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 177. Véase lo dicho anteriormente, n. 195.

³¹⁷ Coke, *Calvin's Case*, fol. 10b.

³¹⁸ Church, *Constitutional Thought*, p. 94, n. 41, 197, 247 y ss., y *passim*.

El rey nunca muere

LE ROY EST MORT...

Muy poca atención se le ha prestado, si es que se le ha prestado alguna, al hecho indiscutible de que el famoso lema *Le roi ne meurt jamais*, habitual en Francia desde el siglo XVI³¹⁹, provenía directamente de la máxima legal *Dignitas non moritur*, y por tanto, en última instancia, de la decretal *Quoniam abbas* del papa Alejandro III. En otras palabras, sólo representaba otra versión de las mandas doctrinas corporativistas de los canonistas y civilistas medievales. La causa de que su clara genealogía se haya pasado, en general, por alto puede que se deba —al menos hasta cierto punto— al hecho de que la máxima legal se ha relacionado demasiado a menudo, por razones de confusión, con las exclamaciones que se escuchaban en los entierros de los reyes franceses en la Abadía de Saint-Denis: *Le roi est mort! Vive le roi!*³²⁰. Espartejados y finalmente confundidos: pues cada uno tiene su propia historia particular. *Le roi ne meurt jamais* es un lema dinástico sólo accidentalmente empujados a aparecer en estos casos no estaba involucrada la dignidad dinástica. Tampoco aparece el famoso lema francés que era, después de todo, el pan nuestro de cada día en la jerga de los juristas ingleses de aquella época, en el ceremonial

³¹⁹ Sería difícil decir con exactitud cuándo apareció el lema en Francia por primera vez. Cf. Jean Bodin, *Les six livres de la république*, l. c. 8 (Paris, 1583; primera edición en 1576), p. 160; «car il est certain que le Roy ne meurt jamais, comme l'on dit, ains si tost que l'un est decedé, le plus proche male de son estoic est saisi du Royaume et en possession d'iceluy par un est decedé, le soit couronné». Esto demuestra que cuando escribía Bodin (h. 1576), la máxima era ya bien conocida (*comme l'on dit*). Es interesante también saber que Bodin eleva la divisa *Le roi saisi le vif* substituyendo *le mort* por *le Royaume*: el propio reino toma al heredero del trono. La misma vinculación entre *Le Roy ne meurt jamais* y *le mort saisi le vif* aparece en la obra de Charles Loyseau, *Cinq livres du droit des offices*, l. c. 10, n. 58 (Lyon, 1701), publicado por primera vez en 1610, pp. 66, citada por Church, *Constitutional Thought*, p. 319, n. 44. Por aquel entonces, desde luego, *le Roy ne meurt jamais* se había convertido en un dogma religioso de la nación francesa, dogma que Bossuet, por ejemplo, a pesar de depender de las doctrinas jurídicas, interpreta de forma llamativa en un nuevo estilo: la imagen de Dios, visible en el rey, ha de ser necesariamente inmortal; cf. Bossuet, *Oraison de Monsieur de Vendôme* (Lille y París, 1892), IV, pp. 256 y ss. («Sur les devours des rois», un sermón del Domingo de Ramos pronunciado ante el rey, el 2 de abril de 1662), que (en la p. 262) da una explicación del Salmo 81:6, *Ego dixi: dir estis* (véase mi ensayo «Deus per naturam», p. 274, n. 72): «Vous êtes des dieux... Mais ó dieux de chair et de sang, ó dieux de terre et de poussière, et votre autorité ne meurt pas: cet esprit de royauté passe tout entier á vos successeurs... L'honneur, il est vrai, mais le roi, dison-nous, ne meurt jamais: l'image de Dieu est immortelle.»

³²⁰ Véase, por ejemplo, a Robert Holtzmann, *Französische Verfassungsgeschichte* (Munich y Berlin, 1910), p. 311; Schramm, *Englisch Coronation*, I y *König von Frankreich*, l. p. 260. Bloch, *Rois lo cual es importante pero no decisivo. Las dos nociones ya habían sido confundidas por los autores franceses hacia el año 1600.*

de enterramiento de los reyes franceses, puesto que las exclamaciones funerarias de Saint-Denis se originaron en un contexto totalmente diferente.³³¹

Por el Tratado de Troyes, de 1420, el enfermo rey Carlos VI de Francia y la reina Isabel reconocieron al rey Enrique V de Inglaterra como presunto sucesor legítimo del trono francés. Las pretensiones inglesas fueron aceptadas en el norte de Francia, incluida la ciudad de París. Dos años más tarde, el 31 de agosto de 1422, Enrique V murió en Vincennes, dejando sus pretensiones al trono francés a su hijo Enrique VI. Mientras que el cadáver del rey era trasladado primero a Saint-Denis, y después a Londres vía Rouen, murió también el rey Carlos VI de Francia, el 21 de octubre de 1422. El duque de Bedford, en calidad de regente de Francia durante la minoría de edad de Enrique VI de Inglaterra, volvió a París el 5 de noviembre, donde al parecer le esperaba el *Conseil* para disponer el funeral y llevar a cabo los ritos funerarios.³³²

Sin embargo, otra serie de acontecimientos pondrían en peligro la sucesión inglesa del trono francés. Al sur de París, en Méhun-sur-Yèvre, el Delfín Carlos VII fue aclamado por sus oficiales con el grito de *Vive le roi!* mientras se izaba el estandarte francés.³³³ El duque de Bedford fue, por tanto, presionado para actuar rápida y eficazmente en aras de proteger los derechos de su señor soberano, el rey Enrique VI de Inglaterra. Cuando Carlos VI fue enterrado en Saint-Denis el 11 de noviembre —justo cuatro días después de que Enrique V fuese enterrado en la abadía de Westminster— la ceremonia se concluyó con la breve oración de costumbre por el rey difunto: «*Priez pour l'ame de tresvellerint prince Charles VI, roy de France*». Y después de una breve pausa, un rey de armas proclamó los derechos del rey niño Enrique VI, y exclamó en alta voz: *Vive Henry par la grace de Dieu roy de France et de Angleterre!* Mientras que los otros heraldos respondían con el grito de: *Vive le roy Henry!* A lo que los ingleses añadían *Vive!* «como si el Señor descendiese de los cielos», según explicaba el cronista francés.³³⁴

³³¹ Muchos (y en algunos casos la mayoría) de los siguientes párrafos provienen del próximo libro de Ralph E. Giesey, *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*, un estudio extenso y detallado (basado en su disertación de Ph. D. de la Universidad de California, Berkeley, Cal., 1954) y que citare mencionando el capítulo en cuestión y el número de nota a pie de página). Quisiera expresar mi gratitud al Dr. Giesey no sólo por haberme permitido hacer uso libremente de su manuscrito, sino también por haber contribuido con importantes pasajes adicionales, y por haber puesto a mi disposición sus propios extractos de la documentación no publicada hasta la fecha, y que recopiló en el extranjero.

³³² Giesey, *Royal Funeral*, cap. VI, n. 78 y ss.

³³³ Esta ceremonia fue descrita en detalle por Monstrelet, *Chroniques*, ed. Douet d'Arque (Soc. de Hist. de France, Paris, 1857-62), IV, p. 310-48y fu lors levé une bannière de France dedans la chapelle, et done lesditz officiers commencerent a crier haut et cler par plusieurs fois Vive le roy. Sobre la fecha (el 30 de octubre en lugar del 24 de octubre), véase a Giesey, *op. cit.*, cap. VIII, n. 201 y ss.

³³⁴ Los gritos a favor de Carlos VI y Enrique VI mencionados en el texto provienen de la

En esta ocasión, con el evidente propósito de anticiparse a las pretensiones del Delfín rival y su partido, a la oración por el difunto rey se unió la aclamación del nuevo rey en la forma en la que se hubiese hecho normalmente en la coronación real y en otras ocasiones. Desde ese momento, este procedimiento se convirtió en costumbre en Francia: se decía la oración por el rey difunto y luego, después de un breve silencio «suficientemente largo para recitar un *Pater noster*»,³³⁵ se aclamaba al nuevo rey. Sin embargo, tanto la oración por el rey difunto como la proclamación del nuevo rey se redujeron paulatinamente en extensión hasta que finalmente se oían sólo breves exclamaciones impersonales, interrumpidas tan sólo por el corto ceremonial: *Le roi est mort!... Vive le roi!* Esta versión breve y despersonalizada apareció, por lo visto, por primera vez en el enterramiento de Luis XII, en 1515, mientras que una fórmula intermedia —las exclamaciones cortas y sucesivas que mencionaban el nombre individual tanto del rey difunto como del nuevo rey— se usaba al parecer antes de 1515.³³⁶ Esto es lo más factible, puesto que en 1509, en la muerte de Enrique VII de Inglaterra, el ceremonial funerario inglés también observó esta fórmula intermedia. Los mayordomos rompieron sus bastones, la cripta fue clausurada,

y desconsolidados, todos los heraldos se despojaron de sus armaduras y las colgaron sobre los rieles del catafalco exclamando lamentos en francés «El Noble rey Enrique VII ha muerto». Y después de hacer esto, cada heraldo volvió a ponerse su armadura y exclamó en voz alta: «*Vive Le noble Roy Henry le VIII^{me}*», lo que en inglés vendría a ser «Dios le dé al noble rey Enrique VIII larga vida».³³⁷

El procedimiento inglés, que con toda probabilidad seguía el ejemplo del ceremonial francés, sugiere que la sucesión de las dos breves exclamaciones, aunque contenían todavía las invocaciones de los reyes, era efectivamente la costumbre francesa anterior a 1509, una consideración que nos remite al fu-

versión original del *Cérémonial de l'Inhumation de Charles VI*, siendo el MS más antiguo (Paris, BN, fr. 1874, fols. 119 y ss.) el que reproduce Giesey, en *Royal funeral*, Apéndice II. La exclamación «Noé!» aparece, por ejemplo, en *Chronique du Religieux de Saint-Denis*, ed. M. L. Bellaguet (Coll. des documents inédits, Paris 1852), VI, p. 496.

³³⁵ Mathieu d'Escouchy, *Chroniques*, ed. G. du Fresne de Beaucourt (Soc. de Hist. de France, Paris, 1863-64), I, pp. 443 y ss., relata el funeral de Carlos VII en 1461.

³³⁶ Es práctica común dar por sentado que aquellas exclamaciones fueron oídas en su forma más breve, por primera vez durante el funeral de Francisco I, en 1547; véase por ejemplo, a Bloch, *Roi thronosurget*, pp. 218 y ss.; Schramm, *Frankenreich*, II, p. 125 (= I, p. 260, n. 4). Los griegos despersonalizados, sin embargo, figuraban ya en un informe contemporáneo al funeral de Luis XII en 1515: *L'obsequie et enterrement du roy* (Paris, 1515), reeditado por L. Cimber y F. Anjou, *Archives orientales sur l'histoire de France* (Paris, 1835), 1.^{er} sér., II, pp. 69 y ss. Cf. Giesey, *Royal funeral*, cap. VIII, n. 50 y ss., para más detalles.

³³⁷ El relato se conserva en el Brit. Mus., *Harley MS 3504*, fol. 259^v (271 en el documento antiguo); el Dr. Giesey, amablemente puso a mi disposición una copia del original.

neral de Carlos VIII, en 1498³²⁸. La posterior omisión de los nombres individuales haría resaltar, ciertamente, la perpetuidad de la *Dignitas* como tal, separada de sus personificadores; pero es imposible saber si esto se hizo de forma intencional o no. Lo que nos interesa aquí es que las exclamaciones «El rey ha muerto! ¡Viva el rey!» que —con o sin mención de nombres propios— manifestaban poderosamente la perpetuidad de la realeza, se introdujeron en Inglaterra en una época en la que estaba a punto de formularse en los *lays of Court* la máxima de que «el rey como Rey nunca muere».

Una extensa idea política se ha expresado a través del ceremonial funerario en términos lapidarios y forma dramática. Sin embargo, estas famosas exclamaciones no fueron ni las primeras ni las últimas expresiones de la idea de la realeza inmortal en el marco de los funerales reales.

Monedas, o acuñaciones similares, de los siglos XVI y XVII que muestran un Fénix no son difíciles de encontrar. El ave mitológica era, por ejemplo, un emblema de la reina Isabel I que simbolizaba su virginidad a la vez que su singularidad: sola PHOENIX era la de un medallón que llevan algunas de sus monedas, y ÚNICA PHOENIX era la de un medallón acuñado en el año de su muerte, en 1603 (fig. 22)³²⁹. El Fénix de un medallón que imprimieron los realistas ingleses en 1549, después de la ejecución de Carlos I, expresaba una idea diferente. El anverso muestra la cabeza en perfil con la leyenda CAROLVS. II. D. G. MAG. BRIT. FR. ET. HIB. REX. El reverso tiene la leyenda CAROLVS. II. D. G. MAG. BRIT. FR. ET. HIB. REX; pero en lugar de mostrar un retrato, muestra al Fénix surgiendo de su nido en llamas y la inscripción: EX CINERIBVS (figura 23). No cabe ninguna duda sobre el significado de esta medalla conmemorativa: fue acuñada con la clara intención de afirmar la perpetuidad de la realeza hereditaria y de la real Dignidad, en general, contra el Lord Protector y la República: el hijo del rey que surge como un Fénix *ex cineribus*, de las cenizas de su padre o, aunque menos probable, de los despojos de la monarquía³³⁰. Todavía más expresivo es el diseño de una ficha grabada para el rey

³²⁸ El hecho de que el francés sea la lengua de la heráldica no justifica, naturalmente, el origen francés de la ceremonia. No obstante, las exclamaciones no constan en el ceremonial del emperador de Eduardo IV, en 1483 (cf. Brit. Mus., *Essexton MS 2642*, fols. 186^v-188^r), mientras que sí coinciden casi textualmente con los gritos proféricos en 1498 en el funeral de Carlos VII de Francia; cf. Juan de Saint-Celais, *Chronique*, en Th. Godefroy, *Histoire de Louis XII* (París, 1622), p. 108; cf. Giesey, *op. cit.*, cap. VIII, n. 45.

³²⁹ Hawkins, *Medallic Illustrations*, PL. VI, 7, 8, 9; cf. VIII, p. 17, y sobre el medallón, J. D. Köhler, *Münz Beschreibung* (Nuremberg, 1729 y ss.) XXI, pp. 225 y ss. Cf. más arriba, n. 245.

³³⁰ Hawkins, *op. cit.*, PL. XXX, p. 19. Mi reproducción (fig. 23) se basa en la copia del Herten Museum de Glasgow, y le estoy muy agradecido a G. K. Jenkins, del British Museum, quien amablemente me procuró un molde de dicha copia. Se decía que los Fénix reales hacían de Inglaterra otra Arabia, al menos según Ben Jonson, «un Discurso dirigido al rey Jacobo al nacer el Príncipe», en *The Poems*, ed. D. H. Newdigate (Oxford, 1936), p. 281.

francés, en 1643, pero proyectada unos cuantos años antes, para anunciar la muerte de Luis XIII y la accesión de Luis XIV (fig. 24). Muestra al Fénix en su nido en la montaña, iluminado por los rayos del sol. La inscripción, que había sido tomada de la Cuarta Egloga de Virgilio, reza: *Caelo demittitur alto, «Es enviado de lo alto del cielo», como se suponía que lo eran los dinastías desde el siglo XIII*³³¹. Lo esencial del diseño, sin embargo, viene dado en una nota explicativa que dice:

El Fénix nace y se remonta de las cenizas de su padre por el influjo que le envían el cielo y el sol. De la misma manera, nos es milagrosamente dado el rey desde arriba: y desde el *lit funebre* de su padre se remonta a su *lit de justice*³³².

La metáfora no había sido mal escogida, pues cabe recordar que el rey francés hizo su primera aparición solemne en la *Court du Parlement* como legislador y juez de su accesión, e incluso antes de que su predecesor real fuera enterrado³³³. Se decía que el canapé del trono, ricamente decorado con su baldaguín, era el lugar donde «podía verse al *lex et Rex* reposando bajo el dosel... Vertes juntos en aquel lecho de Justicia»³³⁴, y en esta línea, un medallón

Oro Fénix, si bien el primero muerto está, un segundo ha surgido de su lecho inmortal, Para hacer de esta nuestra *Arabia* El nido de una progenie eterna.

³³¹ Véase lo dicho anteriormente, n. 58.

³³² París, *Bibl. Mazarine MS 4395*, fol. IV (el Dr. Giesey me proporcionó la fotografía (fig. 24)), contiene una serie de dibujos propuestos para la medalla real del día de año nuevo de 1644. La nota al diseño del Fénix dice:

Le Phoenix naist et s'eleve des Cendres de son pere par l'influence qui luy est envoyés du Ciel et du Soleil. Ainsi le roy nous a esté miraculeusement donné d'en-haut: Et du lit funebre de son pere il s'eleve à sob' lict de Justice.

El símbolo del Fénix se empleaba con frecuencia en las ceremonias de la corte de Francia durante el siglo XVI. Por ejemplo, en el caso de la Orden del Espíritu Santo, fundada por Enrique III en 1579, se había pensado originariamente en llamarla *Orden del Fénix*, porque, según los cortesanos, era el Fénix de todos los reyes del mundo». Véase a André Favin, *The Theater of Honor and Knighthood* (primera edición, en 1620; versión en inglés, Londres, 1623), p. 416. Es más, en 1600, a la *entrée* de María de Medici en Aviñón —llegó como novia para casarse con Enrique IV— se construyó un arco triunfal que mostraba en la enjua un Fénix con la siguiente inscripción dirigida a María: *O Felix haeresque lui* (la cita proviene de Claudiano; véase más arriba, n. 252), haciendo alusión a la esperanza de que el matrimonio diera un heredero al trono, que sería eventualmente el *petit phénix* (véase lo dicho anteriormente, n. 269); cf. André Valladier, *Labyrinth de l'Hercule Gaulois* (Aviñón, 1601), p. 187 (cf. 200); Giesey, *Royal Funerals*, cap. X.

³³³ Tanto Luis XIV como Luis XV, siendo niños en el momento de su accesión al trono, fueron llevados a un *lit de justice* antes de que sus predecesores fueran enterrados; cf. Holzmann, *Frankische Verfassungsgeschichte*, p. 315. Sobre el *lit de justice*, véase a Church, *Constitutional Thought*, pp. 150 y ss.; F. Funck-Brentano, *L'ancien France. Le roi* (París, 1913), pp. 158 y ss.; véase la nota que sigue.

³³⁴ Bernardo de la Roche Flavin, *Trois livres des Parlements de France*, IV, c. 1, (Ginebra, 1621),

que muestra el *tit de justice* (fig. 25) proclama: *Hinc suprema lex*; «De aquí emana la ley suprema»³³⁵. El reino no podía prescindir, ni tan siquiera por un corto espacio de tiempo, de la continuidad del Derecho y la Justicia que personificaba el rey, y por ello, el nuevo Fénix debía remontarse inmediata y directamente, sin pérdida de tiempo, «del lecho mortuario de su padre a su lecho de Justicia». Una vez más, la noción de Justicia estaba destinada a aportar su significado como un símbolo de sempiternidad.

En el funeral del rey, el privilegio de llevar las cuatro esquinas del paño mortuario se reservaba a los cuatro *président du Parlement*, esto es, los cuatro jueces más importantes del tribunal supremo del reino. Esta costumbre pudo rastreadse hasta el siglo XIV³³⁶, y la razón de esta distinción es expuesta con unanimidad por autores posteriores que explican

que ellos [los presidentes] representan su persona [la del rey] o el quehacer de la Justicia [en el *Parlement*], que es el miembro principal de su Corona, y por la cual el reino tiene soberanía...³³⁷ que ellos, que representan en el *Parlement* a la persona del rey y que gobiernan la soberana Justicia del reino, sean los más cercanos al cuerpo del rey...³³⁸

Sin embargo, los cuatro presidentes no eran solamente desde el punto de vis-

pp. 353 y ss., da la descripción más completa del *tit de justice*: cfr. § 9, 353: «... on voit que Rex a semblément en ce lit de Justice...» Evidentemente, el autor considera que la Justicia es casi exclusivamente un monopolio francés; cfr. § 15, p. 356 (donde habla de la *main de Justice*, que, según se alega, es un atributo puramente francés), «pource que la Justice est née avec la France, et a son droit hereditaire en la terre de France, comme il y a des pays qui sont dévotés de choses rares, et qui ne peuvent venir ailleurs». La India tiene arboles aromáticos; Persia posee perlas; tan sólo el Norte dispone de ámbar. «Aussi il n'y a qu'une France, ou s'exercent les vraies fonctions de la Justice»³³⁵ Claude-François Menestrier, *Histoire de Louis le Grand* (París, 1691), pl. 28. El dibujo sigue el modelo pelocristiano y el *Estimaria* pagano, el trono vacío de los dioses y gobernantes, más tarde de Cristo, en este caso se adapta al rey en su papel de legislador bajo el dosel, exhibiendo el derecho desde su sitial y la *main de Justice*, mostrando al fondo el emblema del sol, y flanqueado por la Cornue Paul Durrien, *Le Barreau de Munich* (Munich, 1909), pp. 51 y ss., y pl. 1. Una idea estrechamente relacionada con el medallón de Luis XIV viene expresada por la divisa de Jacobo I: *A Deo rex, a regge lex*: cfr. Schliemann, «Sakrale Rechte des protestantischen Herrschers», p. 344.

³³⁶ Véase la nota siguiente, en referencia al año 1364. Giesey, *Royal Funeral*, cap. V, n. 3 y ss., se inclina a pensar que el privilegio data de 1350 (entierro de Felipe V I), o, posiblemente, de 1328 (Carlos V).

³³⁷ «Et porterent le corps dudit Roy les gens de son Parlement... pour ce que ilz representent sa personne ou fait de Justice, qui est le principal membre de sa couronne, et par lequel il regne et a sa preeminence.» *Chroniques des règnes de Jean II et de Charles I*, ed. R. Delaehenaal (Société de l'histoire de France, 1910), I, p. 343.

³³⁸ «... ilz qui en parlement representent la personne du roy et qui gouvernent la Justice souveraine du royaume, soient au plus près du corps du roy». Cfr. *Ceremonial de l'Inhumation de Charles I*, ed. Giesey, *Royal Funeral*, Apéndice II, el mismo pasaje describe a los cuatro presidentes: «vestus de leurs manteaux vermeils fourrez de menu vair».

ta metafórico un *uray pourtrait de Sa Majesté*, sino que también sus regalias pasaban por ser *le uray habit dont estoient vestus leurs Majestés*³³⁹. El hábito de los jueces consistía en una toga roja brillante guarnecida de armiño y que, probablemente, reflejaba la púrpura real, del mismo modo que la túnica púrpura del cardenal reflejaba una autoridad afiliada a la de la *capra rubra* del papa; asimismo, se puede remontar hasta el siglo XIV³⁴⁰. Además, como signo especial de distinción, los justicias tenían derecho a llevar tres medallones pendientes del hombro con una cinta de oro o seda, lo que se llamaba a veces *le bouton d'or*; hay razones para creer que esta condecoración provenía de los tres medallones del broche del hombro real (originalmente imperial), la *fibula* que los juristas medievales mencionaban a menudo como una de las cuatro insignias de la majestad imperial, siendo las demás la púrpura, el cetro y la diadema³⁴¹. No cabe la menor duda de que tanto las togas rojas como el *bouton d'or* se suponía reflejaban las insignias reales en una escala menor. No

³³⁹ Funck-Bretano, *Le roi*, pp. 151 y ss., reúne una serie de comentarios interesantes acerca de las vestimentas del rey y los presidentes, que proceden principalmente de La Roche Flavin, *Parlement*, X, cc. 24-25, pp. 792 y ss.

³⁴⁰ Véase a Giesey, *Royal Funeral*, cap. V, n. 9 y 15, para una miniatura de la procesion funeraria de la reina Juana de Borbón (m. 1378).

³⁴¹ Sobre el *bouton d'or*, véase a La Roche Flavin, *Parlement*, X, c. 25, § 12, p. 790; consúltese también a Funck-Bretano, *Le roi*, p. 152, n. 5. Sobre la *fibula* imperial romana, véase, por ejemplo, a Richard Delbrück, *Consulardiplomaten und verwandte Denkmäler* (Berlín, 1926-29), p. 40 (perfectamente visible en el mosaico de Justiniano, de San Vitale, en Ravena). Cfr., por ejemplo, Lucas de Penna, al C. 11, 8, 4, n. 5 (Verneca, 1582), p. 393; «quatuor sunt insignia regalia, scilicet purpura, fibula aurea, sceptrum et diadema»; véase de nuevo a Lucas de Penna, al C. 11, 11, 1, n. 2, p. 401; también a Matteo de Afflicis, en *Lit. ang.*, I, p. 20 (21), n. 1, fol. 104. Consúltese además a San Isidoro de Sevilla, *Etymol.*, XIX, 24, 2, citado, por ejemplo, en *Graphia libellus*, c. 5 ed. Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio*, II, p. 95. De la Roche Flavin, *loc. cit.*, también hace referencia al modelo helénístico y bíblico, 1 Marc. 10:89. «Et misit [rex] ei [Jonathae] fibulam auream, sicut consueto est dari cognatus regum» (también 1 Macabeos 11:58, y 14:44). Es decir, Jonathan recibía la *fibula aurea* como *amici regis* (συγγενεῖς τοῦ βασιλέως), que era un título oficial que designaba a un alto cargo miembro del consejo privado, véase a John Crook, *Contium Principis et amici regis o imperatoris*, hecho este que era bien conocido entre los juristas medievales; véase, por ejemplo, a Lucas de Penna, al C. 12, 16, rubr., n. 1 p. 706, autor que, *inter verba*, interpreta a San Juan 13:14 y s. (Cristo dirigiéndose a los apóstoles: *In vobis dixi amicos*), casi constitucionalmente: *amici Christi* = consueiros presbiteros de Cristo. Puesto que los presidentes franceses —al igual que el canciller y otros dos o tres altos funcionarios— eran evidentemente *consiliarii regis*, recibían la insignia, aparentemente, en su calidad de *amici regis*. Quizá esta hipótesis encontrara apoyo en *Graphia libellus*, c. 21, ed. Schramm, II, p. 104: durante la investidura de un juez el emperador «converbat fibulam [manu] ad dextram patrem», queriendo decir que sobre el lado derecho del manto alex el debía ese derecho. Véase también, para algunos comentarios (no todos correctos) sobre la historia de la insignia, a J. Quicherat, *Histoire du costume en France* (París, 1877), p. 324. Como y por que los medallones de la *fibula* se tornaron en tres cintas doradas o empuñadas, puede deducirse de las miniaturas carolingias; véase a Schramm, *Kaiser und Könige in Bildern*, II, pl. 1^a, pls. 9b, 18a, 28; cfr. Déer, «Ein Doppelbildnis Karls des Grossen», *Forschungen zur Königsrechte und christlichen Archäologie*, II (1953), 111.

en vano, se les llamaba a estos supremos jueces *pars corporis principis*, «parte del cuerpo del rey»³⁴².

Esta digresión en el estudio del vesturio era necesaria para comprender otro privilegio que disfrutaban los justicias. Mientras que en los funerales reales todos los condolientes y el *carège* estaban vestidos de negro o mostraban signos de luto, sólo los presidentes del *Parlement* de París, que portaban el paño mortuario, aparecían vestidos de sus togas rojo brillante. Esaban *exemptis de porter le dueil*, «exentos de llevar luto», como explicaba un testigo ocular de la procesión funeraria de Francisco I (1547), «porque la Corona y la Justicia nunca mueren»³⁴³. Esta exención de llevar luto de los jueces supremos, que se mencionó por primera vez en 1422 en relación con el funeral de Carlos VI, se remonta al siglo XIV según lo revelan las miniaturas³⁴⁴. Sin embargo, la explicación de esta costumbre era siempre la misma.

Aucuns avoient leur manteau rouge.
En exemple et signifiante
Que Justice jamais ne bouge
Pour trespas du Roy, ne nuance...

escribía Marcial de París, al describir el funeral de Carlos VII, en 1461³⁴⁵; mientras que Juan du Tilliet, que escribía un siglo más tarde, comentaba que era el deber de los cuatro presidentes demostrar con sus mantos de color «que por la muerte del rey la Justicia no cesa»³⁴⁶.

³⁴² Carlos de Grassaille, *Regulum Francie libri duo*, l. ius. XII (París, 1545), p. 116; «Item illud magnum consilium dicitur proprie consistorium principis... et in corpore unde sumitur». Cf. Chaurch, *Constitutional Thought*, p. 54. La terminología procede claramente del C. 9, 8, 5, donde el emperador denomina a su consilium el *consistorium*, y considera al senado como *pars corporis nostri*; véase *supra*, cap. V, 42; véase también *supra*, cap. IV, n. 188 y 195.

³⁴³ Vieilleville, *Mémoires*, ed. J. Michaud, y P. Poujoulat, *Nouvelle collection des mémoires sur l'histoire de France* (París, 1836-39), IX, p. 63; «... car les présidents et conseillers de la cour de Parlement l'environnoient [es decir, la effigie del rey]; véase más adelante] de toutes parts, en leurs robes rouges, exemptis de porter le dueil, avec cette raison, que la couronne et la justice ne meurent jamais; de laquelle justice ils sont, soubz l'autorité des roys, premiers et souverains administrateurs. Considésez mais adelante, n. 376, sobre Vieilleville como observador del séquito de Enrique II. Véase además a De la Roche Flavin, *Parlement*, XIII, c. 88, § 10, p. 1181: «La Justice, et memes l'autorité des Parlements est estimée tousjours durer en ce royaume, soit le Roy mort, prins, ou absent. Et en signe de ce, les officiers des Parlements es obscures des Roys ne sont vestus de dueil, comme tous les autres, ains descarlater...»; cf. *ibid.*, § 29, p. 1186 y ss., donde la rubrica dice: «Le Parlement en corps ne porter jamais dueil, y el texto subraya nuevamente: «Mais dans un licet, comme accompagnant le Roy en robe rouge, et marche avec l'effigie du Roy, qui est...»

³⁴⁴ Véase lo dicho anteriormente, n. 338 y 340.

³⁴⁵ Marcial de París, dir. d'Avuergne, *Les Juges de Charles VII*, en la edición de su *Les poésies* (París, 1724), II, p. 170.

³⁴⁶ Juan du Tilliet, *Recueil des Roys de France* (escrito en 1560, publicado por primera vez en 1578, París, 1618), I, p. 341: «Le principal office desquels [miembros del Parlement] est bien ad ministrer la justice... et faire cognoistre que par la mort desdits rois elle ne cesses».

Las ideas subyacentes son obvias, y también resultaban obvias para sus contemporáneos. Los justicias, visitando su hábito que reflejaba aquél del propio rey, no exhibían muestras de luto porque «la Corona y la Justicia nunca mueren». Eran los representantes, y una parte del cuerpo, de un rey que como Rey nunca moría; y eran los administradores de una Justicia que tampoco moría, y cuyo ministerio nunca sufría interrupciones. *Iustitia enim perpetua est et immortalis*, dice el Libro de la Sabiduría (1, 15), y apoyándose en la fuerza de este verso, Baldo, utilizando definiciones aristotélicas glorificó a la Justicia como un *habitus qui non moritur*, algo divino e inmortal como el alma³⁴⁷. El rey individual podía morir, pero el Rey que representa a la Justicia soberana y que estaba representado por los jueces supremos no moría; continuaba en su jurisdicción incesantemente a través de la agencia de sus oficiales, aunque su cuerpo natural hubiese fallecido. *Parlamentum Francie non servat ferias*, «El Parlement, tribunal supremo de Francia, no guarda días de fiestas», rezaba una máxima jurídica francesa basada en el Derecho romano³⁴⁸. Por ello, los presidentes del *Parlement* mostraban a través de sus mantos rojos que la muerte del rey no afectaba a la Justicia «que nunca muere». Aquellas ideas habían sido ya formuladas hacia mucho tiempo por los juristas medievales, y los presidentes del *Parlement* franceses podían de hecho parecer, cuando portaban el paño mortuario, un *tableau vivant* ilustrativo del comentario de Baldo: «El poder de la jurisdicción ordinaria subsiste aun durante el intervalo en el que el emperador está muerto.» Es cierto, añadía Baldo, que un cadáver no tiene voluntad, pero el emperador muerto, su *Dignitas*, «parece tener voluntad incluso después de su muerte porque... al Príncipe place todo lo que sus jueces hacen aun después de su muerte, a no ser que fuesen contra

³⁴⁷ Baldo, al *D. 1, 1, n. 2, fol. 7*, y al *D. 1, 1, 10, n. 1, fol. 15*; cf. Ullmann, «Baldu's Conception of Law», p. 390; véase *supra*, cap. IV, n. 70 y 159. La definición de Justicia como *habitus*, estimulada por las palabras «Iustitia est constans et perpetua voluntas» (de hecho, las primeras palabras de las *Institutiones*), les era conocida a los glosadores a través de Cicerón, *De inventione rhetorica*, II, 53, aunque se remonta a Aristóteles.

³⁴⁸ Grassaille, *Regula Francie*, l. ius XII, ad quartum (París, 1545), p. 120: «...quod parlamentum Francie non servat ferias: imo ex consuetudine, omnibus diebus etiam feriatis (aliquibus exceptis) reddit ius... Ideo, de curia Francie potest dici, quod de Romana dicit [ur]... quod solentibus diebus solennes processus facit». Véase a De la Roche Flavin, *Parlement*, XIII, c. 87, pp. 1174 y ss., para las excepciones (incluiste la del funeral de un rey, cuando *in cours de Parlement ardeant*), cabe observar, que ya Federico II había ordenado, *Lib. aug.*, l. p. 50 (52), que «iustitiam... continue curiam... regere debeant, causis audiant et decident». Véase las glosas de Andrés de Isleria, a esta ley, ed. Cerrone, pp. 108 y ss., y de Marco de Afflicis, l. fol. 195, n. 3, quienes hacen referencia al C. 3, 12, 9, acerca del ideal de actividad ininterrumpida en los tribunales de justicia. En Francia, este principio era válido desde el siglo XIII; véase a Durand, *Spemium iuris*, II, possit quolibet tempore ius reddere, etiam diebus feriatis... Nam ipse est lex animata in terris... Et pro hoc potest excusari consuetudo curiae regis Francie quod [d] tempore parlamentorum omni de ius reddit...»

Derechos³⁴⁴. ¿Cómo podían entonces llevar luto los justicias si *su* Rey no moría?

Todavía debemos prestar atención a otro rasgo relacionado con los ritos funerarios: Carlos VIII, en 1498, fue enterrado, como era costumbre, en Saint-Denis. Pedro d'Urfé, Caballero Mayor, llevaba en el funeral la espada del reino, y el Primer Chambelán llevaba el estandarte de Francia. D'Urfé nos ha dejado un relato de la última escena del entierro: cuando el féretro entraba en el panteón —esto es, al lamento de *Le Roy est mort!*— los mayordomos rompieron sus bastones y los tiraron a la tumba, mientras que los heraldos y los oficiales de mando depusieron sus escudos y mazas. Sin embargo, el estandarte de Francia, al igual que la espada, sólo se bajó un momento y al grito de *Fine le Roy!* fue rápidamente levantado porque, como explica D'Urfé, «el estandarte no muere», *car elle [la bannière] ne meurt jamais*³⁴⁵. De esta manera, la famosa fórmula se transfirió también al estandarte de Francia. En otras palabras, en cuanto que el rey como Rey se identificaba con la «justicia soberana» o con el «estandarte de Francia» los ritos funerarios sugerían efectivamente que «el Rey nunca muere».

EFFIGES

Junto con este simbolismo de la supervivencia del Rey a pesar de la muerte del rey, se encontraba uno de los aspectos más sorprendentes de la duplicidad real ideado en la época moderna: los ritos que se asociaban, en Francia, con la efigie del rey.³⁴⁶

Afortunadamente, tenemos bastante información, en este caso, sobre los orígenes de este uso: se tomó de Inglaterra, donde la exhibición de efigies en

³⁴⁴ Baldo, al C. 10, l. rubr., n. 16, fol. 232v: «... quia non ex vitalis mandati fuit facta delegatio, sed ex vi ordinatae iurisdictionis, quae viget licet moriatur interim imperator... Et velle videtur Imperator etiam post mortem, quia etiam post mortem suam verba contulisset videtur omnia enim placuit principi quae per suos iudices etiam post mortem suam fiunt, nisi contra legem sint». Véase más arriba, n. 296.

³⁴⁵ Véase a Th. Godefroy, *Le cérémonial de France* (Paris, 1619), pp. 30 y ss., en relación con la *Ordonnance de Pierre d'Urfé* (al. 'ordre tenu à l'enterrement du Roy Charles VIII, l'an 1498, par Messire Pierre d'Urfé, grand escuyer de France).

³⁴⁶ Sobre las efigies y su relación con las máscaras mortuorias, y también en términos generales, véase a Ernst Benkard, *Das ensige-Festspiel* (Berlin, 1927), existe además la versión inglesa de Margaret M. Green, *Living Faces* (New York, 1929), W. H. Hoop, «In the Funeral Effigies of the Kings and Queens of England», *Frelsholmgata* LX:2 (1907), pp. 518-565; E. Bickermann, «Die römische Kaiserporträts», *Archiv für Religionswissenschaft*, XXVII (1929), Excursus, pp. 32 y ss.; J. Schöbner, «Geschichte der Porträtbilderei in Wachs», *Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen der allerhöchsten Kaiserhofs* (Viena), XXX (1910), pp. 195 y ss.; Giesey, *Royal Funerals*, cap. VI, Andreas Piggler, «Portraying the Dead», *Ita historiae artium Acaedemiae scientiarum Hungariae*, IV (1956), pp. 1-75, citado por Harald Keller, «Effigien», en *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, IV (1956), pp. 743-749, escrito del que no puede disponer a tiempo.

los funerales reales consta desde 1327³⁴⁷. El 21 de septiembre de ese mismo año, el rey Eduardo II murió o fue asesinado (no se sabe) en el castillo de Berkeley; poco tiempo después, su cuerpo desenterrado y embalsamado, y acompañado de una efigie, fue trasladado a Gloucester y enterrado el 20 de diciembre en la iglesia de la abadía de Saint Peter. ¿Era la apariencia desfigurada del rey lo que hacía aconsejable el uso de una imagen? ¿Habían ocurrido cambios importantes en las costumbres funerarias occidentales? Desde luego, podemos pensar en razones puramente prácticas, puesto que el entierro de Eduardo II se retrasó tres meses (desde el 21 de septiembre hasta el 20 de diciembre); en cualquier caso, el largo retraso del entierro no pudo haber sido la única causa de la sustitución del cuerpo por la efigie visible: en el funeral de Eduardo I, que fue enterrado en Westminster casi cuatro meses después de su muerte, acacia en Burgh-upon-the-Sands, sobre el estuario de Solway (del 7 de julio al 28 de octubre de 1307), no se utilizó ninguna efigie.

A pesar de todas estas explicaciones sobre la introducción de la efigie en 1327, lo cierto es que con el funeral de Eduardo II empieza la costumbre de colocar sobre el féretro la «real representación» o «personaje», una figura o imagen *ad similitudinem regis*, la cual —hecha de madera o cuero forrado de algodón de bombacea y cubierto de yeso— era vestida con los ropajes de coronación o, más tarde, con el manto parlamentario. La efigie exhibía las insignias de la soberanía: sobre la cabeza de la imagen (elaborada, al parecer, desde Enrique VII en base a la máscara mortuoria) se hallaba la corona, mientras que las manos artificiales sostenían el cetro y el orbe³⁴⁸. Desde aquel momento, siempre y cuando las circunstancias no estableciesen lo contrario³⁴⁹, las efigies fueron utilizadas en los entierros de la realeza: merido dentro del ataúd de plomo, que estaba a su vez encerrado en un estuche de madera, descansaba el cadáver del rey; su cuerpo natural mortal y normalmente visible —aunque ahora invisible—, mientras que su cuerpo político normalmente invisible se exhibía de forma visible en esta ocasión mediante la efigie con sus atributos reales: una *persona fita* —la efigie— que *personificaba a otra persona fita* —la *Dignitas*.

Ideas como éstas, que quizá tampoco estuvieran del todo ausentes del ceremonial funerario inglés, adquirieron gran relieve en Francia una vez que se introdujo el uso de la efigie en este país en el curso del año fatal de 1422. Como se recordará, el rey Enrique V de Inglaterra murió en Vincennes. Siguiendo la costumbre inglesa, se preparó una efigie para ser colocada sobre el ataúd: tal vez ya en Saint-Denis, y sin lugar a dudas en Rouen³⁵⁰. Cuando,

³⁴⁷ Véase, además de a Hoop, «Funeral Effigies», pp. 530 y ss., también a S. Moore, «Documents relating to the Death Burial of King Edward II», *Archaeologia*, L:1 (1886), pp. 215-226.

³⁴⁸ Hoop, «Funeral Effigies», p. 531.

³⁴⁹ Como, por ejemplo, en los casos de Ricardo II, Enrique VI, Eduardo V, y Ricardo III.

³⁵⁰ Sobre la exposición de la efigie en Rouen, véase a Monstrelet, IV, pp. 112 y ss.; en el caso

unas semanas más tarde de la defunción de Enrique V, también murió Carlos VI de Francia, el duque de Bedford, como ya se ha dicho, era el responsable, directa o indirectamente, de los preparativos para el funeral del rey francés. Cuando Bedford volvió a París el 5 de noviembre, o justo antes de su vuelta, se dio orden de preparar una efigie de Carlos VI para su funeral del 11 de noviembre. Los asientos de los gastos funerarios muestran que esta orden se ejecutó con mucha rapidez.³⁵⁶ Es decir, a resultas de las especiales circunstancias del año de 1422, en el que murieron y fueron enterrados simultáneamente el rey anglo-francés y el rey autóctono de Francia, la costumbre inglesa de exhibir la efigie funeraria del rey fue trasplantada a Francia.

Desde ese momento, la efigie real, literalmente, «desempeñó un papel» en el ceremonial funerario de los reyes franceses. De hecho, jugaba un rol propio e independiente del cuerpo muerto del rey. En 1538, un eminente jurista francés, Carlos de Grassaille, afirmó que «el Rey de Francia tiene dos buenos ángeles custodios: uno en razón de su persona privada, y otro en razón de su Dignidad real».³⁵⁷ Efectivamente, si el rey, según Juan Gerson, tenía «los vivos», no podía tener menos de dos ángeles para protegerlos; tampoco es muy arriesgado conjeturar que en el funeral del rey, el segundo ángel se cerniese presumiblemente sobre la efigie. En cualquier caso, es de notar que la distinción entre la persona de un gobernante y su Dignidad, que había sido propagada durante siglos por los juristas italianos, tampoco estaba ausente del pensamiento político francés.³⁵⁸ Pero mientras que la naturaleza de la Dignidad se aludía normalmente sólo en los tribunales y en el consejo, era un rasgo peculiar de los franceses el hacer visible la *Dignitas* y exponerla en los solemnes espectáculos y ceremoniales. El Rey «en sí no es la Dignidad, sino que representa la persona de la Dignidad», decía Pedro Grégoire, legista francés que escribía en el último cuarto del siglo XVI:³⁵⁹ y que desarrolló esta

de los ritos de St-Denis, las crónicas francesas no mencionan ninguna efigie en concreto; véase, no obstante, la muy detallada *Vie de Henri Quini* (ed. T. Hearne, Oxford, 1727), pp. 336 y s., que insinúa que se empleaba una efigie desde el principio; véase a Giesey, *Royal Funeral*, cap. VI, n. 100 y ss.

³⁵⁶ Véase a Giesey, cap. VI, n. 96 y ss., para detalles.

³⁵⁷ Grassaille, *Régale Française*, I, l. us XX, p. 210: «Item, Rex Francie duos habet bonos angelos custodes: unum ratione suae privatae personae, alterum ratione dignitatis regalis.»

³⁵⁸ Sobre Juan Gerson, véase *supra*, cap. V, n. 76. Véase además a Church, *Constitutional Thought*, p. 253, n. 1, donde cita a Francisco Grimaudet distinguiendo entre el Príncipe como Príncipe y el César individual; o René Choppin, *De dominio Franciae*, II, tit. 5, n. 6 (Basilea, 1605), p. 449: «... dignitatis magis quam personae concessa». Consúltese también a Pierre Grégoire, *De republica*, IX, c. 1, n. 11 (Lyon, 1609), publicado por primera vez en 1578), p. 266c: todo le pertenece al Príncipe en el momento de una emergencia «in qua principis dicuntur ut principis... non principis privati». Véase, no obstante, a Church, *op. cit.*, p. 309, donde señala que hacia finales del siglo XVI «los absolutistas radicales ya habían reducido drásticamente el significado tradicional... de la distinción entre el rey y la Corona...».

³⁵⁹ Grégoire, *op. cit.*, VI, c. 3, n. 7: «Docendus est itaque princeps separatim prius cognoscere, postea dignitate qua gerit. Nam ipse non est dignitas: sed agit personam dignitatis.» Todo el capítulo (pp. 137 y ss.) está dedicado a la *Dignitas*.

idea de forma extraordinaria. La corona y la diadema, señaló, eran accesorios externos de una cabeza humana y mortal, y la púrpura era un accesorio externo de un cuerpo humano y mortal que estaba expuesto a la enfermedad y a todo azar de la fortuna; bien es cierto que los atributos reales «tienen la divinidad de la dignidad», pero no le libera al hombre de su naturaleza humana.³⁶⁰ Y a este respecto, Grégoire concluyó de forma inesperada: «La Majestad de Dios se presenta *externamente* en el Príncipe para la utilidad de los súbditos; pero *internamente*, permanece aquello que es humano».³⁶¹ Cuando Grégoire relegaba la «Majestad de Dios» a la exhibición externa de los atributos reales, buscaba tanto el sentido paradójico como lo hacía su contemporáneo del otro lado del Canal de la Mancha, Coke, que había lanzado la curiosa observación de que el rey mortal había sido creado por Dios, pero que el Rey inmortal lo había sido por el hombre.³⁶² Sin embargo, la visibilidad de Dios en los atributos reales «para la utilidad de los súbditos» nos trae a la memoria la caricatura de Thackeray (fig. 26) en la que el gran novelista ridiculizaba el famoso retrato de Luis XIV de Rigaud yuxtaponiendo el pomposo retrato oficial ya concluido con sus dos elementos constitutivos: el lastimoso cuerpo natural del rey y un maniquí adornado con los atributos reales.³⁶³ Efectivamente, en función de la utilidad de los súbditos, daría igual que la Majestad estuviese investida externamente en la efigie funeraria, a través de la cual la persona del rey parecía duplicarse: los dos cuerpos, indiscutiblemente unidos en el rey vivo, estaban visiblemente separados a su fallecimiento.

De hecho, la importancia de la efigie del rey en los ritos funerarios del siglo XVI pronto se equiparó, o incluso eclipsó, a la del propio cuerpo difunto. En fecha tan temprana como la del año de 1498, en el funeral de Carlos VIII, y ya definitivamente en el año 1547, en los ritos funerarios observados en honor de Francisco I, la exhibición de la efigie se fue asociando sucesivamente con las nuevas ideas políticas de aquella época, de modo que se indicaba con ella, por ejemplo, que la real Dignidad nunca moría y que en la imagen continuaba presente la jurisdicción del rey muerto hasta el día de su entierro. Bajo el impacto de aquellas ideas —fortalecidas por las influencias que provenían de los *tableaux vivants* medievales, los *trionfi* italianos, y el estu-

³⁶⁰ Grégoire, *loc. cit.*, n. 7 (citado por Church, *op. cit.*, 248, n. 12); también n. 3: «Principum insignia... quae habent dignitatis numerum, non adimunt hominis naturam et quod humanum est...»

³⁶¹ Grégoire, *loc. cit.*, n. 1: «Majestas Dei in principibus extra apparet in utilitatem subditorum, sed intus remanet quod humanum est.»

³⁶² Coke, *Cabin's Case*, fol. 10: «... uno es un cuerpo natural..., y este cuerpo ha sido creado por Dios Todopoderoso, y está condenado a morir...; y el otro es un cuerpo político... constituido por el gobierno del hombre... y en esta condición el Rey está considerado inmortal, invisible y no condenado a morir...»

³⁶³ Marianna Jenkins, *The State Portrait* (Monographs on Archaeology and Fine Arts, III [Nueva York, 1947]), fig. 63, *cf.* p. 46. Véase a Thackeray, *Paris Sketch Book*, en la edición Charterhouse de los *Works of Thackeray* (Londres, 1901), XV, p. 313.

cho y aplicación de textos clásicos — el ceremonial relacionado con la efigie comenzó a llenarse de nuevos elementos y a afectar profundamente al propio clima funerario: un nuevo elemento triunfal, ausente en la época anterior, se introdujo en la ceremonia.

Aparte de otros cambios, este nuevo clima llevó a la sustitución del sentido funerario en el que el cadáver solía ser conducido en la época anterior, por el triunfal *charial d'armes* sobre el cual se transportaría en adelante la efigie; al principio encima del ataúd, y después sola y separada del cadáver.³⁶⁴ Así, a los lúgubres elementos que dominaban anteriormente el ceremonial funerario, les fue añadido un nuevo elemento triunfal que quizá no provenía directamente de la introducción de la efigie, pero que, desde luego, recibía de la introducción de la imagen funeraria nuevos e inesperados impulsos. Debe, sin embargo, señalarse que la nueva idea triunfal difería profundamente de aquel otro sustrato de triunfo que daba, evidentemente, un cierto matiz también a los ritos funerarios medievales; pues el nuevo concepto de triunfo no pretendía anticipar la futura *coronación* del rey con Cristo en el cielo, sino celebrar y mostrar la *coronación* del difunto rey con la inmortal *Dignitas* real sobre la tierra cuya sustancia había pasado al sucesor, pero que todavía venía representada de forma visible por la efigie del gobernante fallecido.³⁶⁵ Por última vez el rey muerto «representa la persona de la Dignidad». Además, el rey difunto se acercaba ahora al eterno Juez del ciclo en un atuendo diferente: en la Edad Media, el rey era enterrado con su corona y sus atributos reales, o sus copias; sin embargo, ahora, el rey era enterrado desnudo o envuelto en un sudario, y llegaba al cielo como un pobre diablo, mientras que los atributos reales se reservaban para la efigie la verdadera portada de la gloria real y símbolo de una Dignidad «que nunca muere».³⁶⁶ Se dice que Bizancio era

³⁶⁴ Alentras que en los funerales de Carlos VIII (1461) y Carlos VIII (1498) la efigie era aún colocada sobre el féretro, en el funeral de Luis XIII la efigie y el féretro iban por separado. Durante el funeral de Francisco I (1547), el ataúd iba a la cabeza de la procesión dentro de una carroza cubierta por un paño negro, mientras que la efigie era transportada, con todo el triunfo real, a la cola de la procesión, el lugar de honor. Para los detalles de un desarrollo complicado, véase a Giesey, cap. VII, n. 42 y ss.

³⁶⁵ Esta anttesis había sido ya explotada, por lo visto, en la década de los sesenta del siglo XVI por Du Tillet, *Reueil des Rois de France* (ed. 1617), I, p. 341, donde comenta que con Francisco I y Enrique II «a comment estre divisé le corps de l'effigie, et mis dedans le chariot d'armes, ou de sceul ont depuis esté tendues les honneurs appartenans au corps mis en arriere: combien que par la future resurrection il sera immortel». Es decir, que la eminenza de la imagen que recibe todos los honores en la tierra, se antepone al cuerpo que empieza a pudrirse, y que, sin embargo, ha de ser el verdadero cuerpo inmortal a partir del Día de la Resurrección. Sobre la *coronación* con Cristo en medio por Schramm, «Herrscherbild», pp. 222, 224; consúltese también a O. Treuting, *Die antike Kaiser- und Reichsleiter* (Jena, 1938), pp. 155 y ss.

³⁶⁶ Cuando fueron abientas las tumbas de los reyes franceses durante la Revolución, se hallaron los esqueletos de todos los reyes hasta Carlos VII ataviados con vestimentas reales, y estaban

litúrgicamente bifocal: una «liturgia de la corte» se había desarrollado paralelamente a la liturgia habitual de la Iglesia. Eh los ritos funerarios franceses se desarrolló otra forma bifocal: un ritual de la Iglesia observado por el clero en relación con la miseria del hombre desnudo o semidesnudo que descansaba *dentro* del ataúd («internamente permanece aquello que es humano»), y otro ritual oficial que celebraba, a través de la efigie, la inmortal y real Dignidad que se exponía *sobre* el ataúd («la Majestad de Dios se presenta externamente»). El triunfo de la Muerte y el triunfo sobre la Muerte caminaban juntos.

Sólo mencionaremos aquí una serie de características del ceremonial asociadas con la efigie para ilustrar la continua yuxtaposición que se hacía entre los restos mortales del rey difunto y su inmortal Dignidad, cada uno de los cuales se ponía de relieve alternativamente. En el funeral de Francisco I, el cuerpo de carne y hueso se exhibió en su ataúd en el vestíbulo del palacio por espacio de unos diez días. Después cambió el escenario: el ataúd que contenía el cadáver fue trasladado a una pequeña cámara mientras que en el vestíbulo tomó su lugar una efigie del rey de tamaño natural, hecha por Francisco Clouet, que yacía en cuerpo presente; con la llamada corona «imperial» sobre la cabeza, las manos cruzadas sobre el pecho, el cetro y la *main de justice* a ambos lados sobre las almohadas (fig. 27)³⁶⁷. No había señales visibles de luto

también dentro la corona, el cetro, la mano de justicia y el anillo (no en todos los casos se encontraron todos estos objetos, pero sí siempre algunos de ellos). Posteriormente, sin embargo, comenzando por Carlos VIII, según se descubrió, los cadáveres habían sido enterrados sin indumentaria real o insignias. Cfr. A. Lenoir, *Monnaie des Monnaies Françaises* (París, 1801), II, XCIX y ss.; «Notice historique sur les inhumations faites en 1793 dans l'abbaye de Saint-Denis». El mismo relato nos lo cuenta G. d'Helly (pseud. de E. A. Poinson), *Extraction des cercueils royaux* a Saint-Denis en 1793 (París, 1808). Véase a Giesey, *Royal Funeral*, cap. VII, n. 14, 15, 34. Véase en página 329, *Addenda*.

³⁶⁷ El grabado muestra no a Francisco I, sino a Enrique IV en su *lit d'honneur* (cfr. Benard, *Lit d'ing Fetez*, pl. I, frente a la p. 18, con notas al respecto en la p. 59), ya que no se conserva la efigie de Cloet del rey Francisco; no obstante, gracias a los extractos de unos relatos, publicados por L. Delaborde, *La renaissance des arts a la cour de France* (París, 1850), I, pp. 85-90, es posible reconstruir toralmente la efigie de Francisco I; véase a Giesey, *Royal Funeral*, cap. I, n. 17 y ss. Sobre la corona «imperial» de los monarcas franceses, véase los dos estudios principales de Josef Der, «Die abendlandische Kaiserkrone des Hochmittelalters», y «Der Ursprung der Kaiserkrone», *Schweizerische Beiträge zur allgemeinen Geschichte*, VII (1949), pp. 53-86, y VIII (1950) pp. 51-87, pero la traslación de este emblema a los reyes de Francia e Inglaterra (cfr. Schramm, *König von Frankreich*, I, p. 210) aún no ha sido estudiado en detalle, aunque un estudio de ese tipo podría revelar aspectos interesantes de los juristas franceses. Sobre el *lit d'honneur* de Francisco I, véase a Giesey, autor que hace hincapié en el carácter triunfal. Es interesante observar, a este respecto, que el denominado *Carriem doloris* (llamado también *tumba*, litúrgicamente hablando) de los reyes prusianos (Federico Guillermo I y Federico el Grande) expone la idea triunfal exclusivamente, como bien lo muestra la ilustración publicada por Benard (*Lit d'ing Fetez*, pl. VI y pp. 34 y ss.); un baldaquino de brocado de oro y abovedado cobijaba a la efigie en el ataúd simbólico; en la parte trasera del baldaquino se hallaba el «retroco oficial» del monarca difunto (véase más adelante, n. 371), mientras que de la parte superior del baldaquino se elevaba una Victoria o Genio alado, tocando la trompeta. (en lugar del águila *zosterata* romana o de un ángel cristiano), y portando como una *imago clipeata* el monograma floral (que ya había pasado a formar parte de los emblemas

en la habitación decorada con vivos colores, en la cual dominaban el paño de oro, doradas flores de lis sobre campo azul, y otros emblemas heráldicos. A cada lado del *lit d'honneur* había altares en los cuales el clero celebraba misa de modo casi incesante, y al pie de la cama se hallaba una vasija de agua bendita para los visitantes que venían a asperjar: esto es, ahuyentar a los demonios, no del alma del difunto en su viaje al cielo, ni de la carne destinada a retornar al polvo, sino de la dignidad en efígie que, de todos modos, tenía su propio ángel guardián.³⁶⁸

Durante aquel periodo, la imagen (según el testimonio de Pedro du Chastel, que repetía Juan du Tillet) recibía el mismo tratamiento como si del rey vivo se tratase:

La mesa fue puesta por los oficiales del comisario; el servicio corrió a cargo de los servidores gentilhombrés, el panadero, el copero mayor, y el corrador, con el ujier que marchaba delante de ellos y seguidos por el guardamangier, que disponía la mesa con las reverencias y homenajes acostumbrados. Después de que el pan fue partido, y preparado, se trajo la carne y los otros platos... El camarero presentó la servilleta a la persona presente de mayor dignidad, para limpiar sus manos del *seigneur* [esto es, el rey en manos fueron presentadas ante la silla del *seigneur*, como si estuviese vivo] y sentado en ella. Los tres platos de la comida se sirvieron con las mismas formas, ceremonias y honrras que se exigían en vida del *seigneur*, sin olvidar las del vino, con la presentación de la copa en los lugares y a las horas en que el *seigneur* tenía por costumbre *beiber*, dos veces en cada una de sus comidas...³⁶⁹

Estos servicios ofrecidos a una imagen resultan sorprendentes como la correlativa participación activa del cardenal y del clero. Es cierto que a las imágenes sagradas se les rendían servicios rituales: unciones, sahumerios de incienso, aspersiones y lavados.³⁷⁰ Y la transmisión de los honores cuasi-

heráldicos del rey muerto al cielo —un extraño conglomerado de muchos símbolos (a excepción de los símbolos cristianos que por lo visto no encajaban con apoteosis alguna).

³⁶⁸ Sobre los ángeles guardianes, véase lo dicho anteriormente, n. 357. En cuanto al significado de la aspersión de los muertos, véase a Ludwig Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik* (Friburgo, 1932), I, p. 308. La aspersión de las imágenes sagradas durante su consagración era práctica habitual al igual que lo era el lavado anual de algunas imágenes; véase, por ejemplo, sobre el lavado del *Vato santo*, a W. F. Volbach, «Il Cristo di Surri a la venerazione del SS. Salvatore asè también más adelante, n. 370.

³⁶⁹ Pedro du Chastel, *Le Trespas, Obseques et Enterrement de très haull, très puissant et très magnanime François, par la grace de Dieu, Roy de France* (París, 1547), reproducido en Godetroy, *Cerémonial de France* (París, 1619), pp. 280 y ss.; Juan du Tillet, *Récueil des roys de France* (París, 1618), publicado por primera vez en 1578), sigue muy fielmente a Du Chastel. Cfr. Giesey, *Royal Funeral*, cap. I, n. 20.

³⁷⁰ Hofmeister, *Heilige Öle*, pp. 212 y ss., sobre la unción de imágenes santas; véase más arriba, n. 308, en relación con el lavado de imágenes. La aspersión e incensación de imágenes eran costumbres habituales.

religiosos de las santas imágenes a las imágenes de los reyes y príncipes, no le debía resultar muy extraño a un siglo en el que acababan de resurgir los «retos oficiales», y en el cual las imágenes que embellecían el culto divino se presentaban al mismo nivel —o estaban «equiparadas»— que aquellas «que pertenecían a la disciplina civil», y en el que se había preparado el terreno para la posterior renovación de la antigua costumbre de exhibir la imagen del gobernante en las salas de los tribunales y cámaras del consejo, queriendo significar con ello la ubicuidad del rey en los tribunales.³⁷¹

La veneración de la efígie funeraria del rey francés, adornada de una fachada eclesiástica, no era de origen eclesiástico. En sus *Historias romanas*, Herodiano, cuando describía la apoteosis del emperador Septimio Severo, describía también una serie de cultos ceremoniales que se rendían a la efígie del gobernante difunto: la efígie, a la que se trataba como a un hombre enfermo, yace sobre un lecho; los senadores y las matronas guardan cola a ambos lados; los físicos fingen tomarle el pulso a la imagen y dispensarle cuidados médicos hasta que, siete días después, la efígie «muere».³⁷² Las *Historias* de Herodiano y, especialmente, su capítulo sobre Septimio Severo en la traducción latina de Angel Poliziano, no eran desconocidas en Francia hacia el año 1500. Además, en el año de 1541 se publicó la primera versión íntegra en francés de la obra de Herodiano por Jehan Collin, a la que siguió una segunda edición en 1546, un año antes de la muerte y enterramiento de Francis-

³⁷¹ Sobre las fluctuaciones entre las imágenes de gobernantes e imágenes santas en el siglo XVII, véase a Jenkins, *State Portraits*, esp. p. 6 (con la n. 39), en relación con la versión inglesa del *Traité de l'art de Lomazzo*, publicado en 1598, donde traduce directamente las palabras *sulio divino* como «disciplina civil» y por tanto cambia el punto de referencia de las imágenes. Consultese también a Jacobo de la Guesle y Joly Buisson, *Remonstrances faites à Nostre en l'an MDXCIV en la présence du d'ignat Henry IV* (París, 1610), p. 42, donde Buisson, jurista francés de la Corona, dice claramente en su *Remonstrance* de 1594 «que leurs [de los reyes] statues estoient tenues comme sainctes» y les atribuye el derecho de asilo. De hecho, a lo que él se refiere, es a las leyes recopiladas en el C. 1, 24 y 25, y también 8, 11, 13. Al glosar tales leyes, una vez más, los juristas ayudaron a sentar las bases de la valoración moderna de las imágenes de los gobernantes; véase *supra* cap. IV, n. 72, y sobre el crimen de lesa majestad en el caso de los daños infringidos a las imágenes o estatuas, consúltese, por ejemplo, a Lucas de Penna, al C. 12, 20, 5, n. 28, p. 624b, y al 11, 40, 4 n. 3 p. 446, aunque existe un gran número de comentarios similares. Véase también a Nicolas Sanders, *A Treatise of the Images of Christ and His Saints* (Lovaina, 1567), p. 109, citado por Yates en «Elizabeth as Art», p. 77, n. 3, que defendía las imágenes de Cristo y de los Santos contra los ataques de John Jewel: Si las imágenes de Cristo habían de ser destruidas, ¿por qué, se preguntaba Sanders, hablan de respetar las imágenes de los gobernantes? Pero «romped... si tenéis la osadía, las imágenes de las Reinas en Majestad o las Armas del reino». Sobre la asanidad de «las Armas del reino» existe un indicio que se remonta al *garda regii* francés, simbolizado desde el siglo XIII por el escudo de armas del rey; cfr. Kern, *Ausdehnungspolitik*, p. 40 y ss., y *passim*. El problema de las imágenes santas contra las imágenes de los gobernantes, naturalmente, fue discutido de modo apasionado durante el periodo iconoclasta bizantino; véanse los estudios de Ladner, en *Medieval Studies*, II (1940), pp. 127-149, esp. pp. 137 y ss., y en *Dumbarton Oaks Papers*, VII (1953), pp. 1-34. Trátase este problema, de naturalidad más bien compleja, en otro momento.

³⁷² Herodiano, *Hist. Rom.*, IV, p. 2; cfr. Bickermann, «Kaiserapothecosen», pp. 5 y ss.

co¹⁷³. El jurista e historiador francés Juan du Tillet, que estuvo presente en el funeral de Francisco I, empezaba su descripción de la moderna efigie de ceremonial con una detallada descripción del informe de Herodiano efigie de Septimio Severo, añadiendo una serie de pasajes dispersos de otros autores antiguos y la crónica de Eusebio sobre el gobierno *postmortem* de Constantino el Grande¹⁷⁴. Directamente, o a través de Du Tillet, los autores clásicos empezaron a ejercer una considerable influencia sobre la imaginación de los franceses, que se sintieron empujados a crear que la costumbre francesa sobrecuiva desde la Roma antigua¹⁷⁵. Pero hasta qué punto influyeron en el propio ceremonial francés es un problema diferente. Pues los estímulos que se derivaban del estudio de la Antigüedad —aunque eran innegables en la Francia del Renacimiento— no deben sobrestimarse, puesto que el ceremonial francés había desarrollado las formas y los ritos de los funerales reales de forma bastante independiente: la introducción de la efigie se hizo siguiendo el modelo inglés, y no el modelo romano, y quizá sólo posteriormente la imagen ceremonial se amplió y embelleció siguiendo también el modelo de la antigua Roma. Además, la relación entre la efigie y la legalista Dignidad «que nunca muere» llevó a poner énfasis en ciertos rasgos que si se encontraban dentro de la órbita de los juristas y pensadores políticos contemporáneos, pero no en la de los historiadores romanos. Cuando, por ejemplo, el sucesor de Francisco I, Enrique II de Francia, acudió a apropiarse el cuerpo de su padre, no era el cuerpo en efigie, sino el cadáver real que había sustituido de nuevo a la efigie de cuerpo presente. Parece que el nuevo rey no podía visitar la imagen, porque la imagen recibía el tratamiento del rey vivo en su Dignidad. Al parecer, uno de los dos reyes, bien el difunto, bien el vivo (aunque sólo *in*), tenía que representar aquella Dignidad inmortal. Desde el siglo XV en adelante, las complicaciones ceremoniales eran tales que, cuando el cadáver y la efigie desfilaban en la gran procesión funeraria, el rey sucesor no podía estar en absoluto presente, y debía ceder el cargo de condoliente principal del duelo a uno de los príncipes de sangre real: al nuevo rey le estaba vedado simultáneamente el llevar luto y el no llevarlo; no podía ni «representar la per-

¹⁷³ Véase a E. Sahl, «The Classical Inscription in Renaissance Arts and Politicon», *Wartburg Journal*, IV (1941-42), pp. 26 y 45, para la traducción de Policiano del capítulo de Herodiano; sobre las versiones francesas, véase a Giesey, *Royal Funeral*, cap. IX.

¹⁷⁴ Du Tillet, *Résumé*, I, pp. 336 y ss., menciona, además de a Herodiano, IV, p. 2, a Casio Pechinratelides, véase a A. Kinnurth, *Die Beisetzungskunst*, p. 19 [Breislau, 1941]; P. Franchi de Caracari, «Il funerale ed il sepolcro di Costantino Magno», *Atti della Commissione di Storia*, XXXV (1915), pp. 205-261; véase también a Hubaux y Leroy, *Le mythe des Phénix*, pp. 192 y ss. Cf. Giesey, *Royal Funeral*, cap. IX.

¹⁷⁵ Parece ser que ésta era la opinión del propio Du Tillet, opinión que resultó ser un malentendido común entre los humanistas franceses, los cuales creían en la supervivencia de las costumbres romanas.

sona de la Dignidad» ni ceder su privilegio a la efigie de su difunto predecesor. Por ello, la única solución que cabría era la de ausentarse completamente¹⁷⁶.

La propia procesión funeraria mostraba claramente la concurrencia de dos ideas heterogéneas: el triunfo de la Muerte y el triunfo sobre la Muerte. Había el ritual eclesiástico de las exequias y cuidados generales dedicados al alma y cuerpo del rey difunto; y había el ceremonial oficial triunfal que se brindaba a la gloria sempiterna simbolizada por la efigie. Esta dicotomía propia de Carlos VIII. La procesión que llevaba el cadáver solo, sin efigie, en una carroza desde Amboise, donde murió Carlos, hasta París, tenía la apariencia lúgubre que cabría esperar: todo estaba cubierto de colgaduras negras, los estandartes estaban recogidos, la espada del reino envainada, y los otros emblemas tapados. Pero cuando a la entrada de París se situó la efigie sobre el araúd, el ambiente cambió radicalmente: la espada desenvainada precedía, ahora, a la imagen adornada con los atributos reales y las insignias; el Estandarte desplegado de Francia «que nunca muere» seguía a la efigie; otros estandartes también desplegados desfilaban a los lados del araúd; vestidos con sus mantos escarlata, los cuatro presidentes del *Parlement* (sus servicios fueron trasladándose paulatinamente del cadáver a la efigie) llevaban las cuatro esquinas del paño de oro sobre el que descansaba la figura; en resumen, la

¹⁷⁶ Cf. Giesey, cap. IV, *passim*, esp. pp. 47 y ss. Jacobo de la Guesle, *Remonstrances* (véase más arriba, n. 371), p. 52, dice: «... même la presence des Roys, doit estre accompagnée de joye, et de contentement; raison pour laquelle ils n'ont accoustumé se trouver aux obseques de leurs predecesors, ny encore le fils à celles du pere, n'estant convenable à leurs sacres personnes s'entre-mettre del mortuaires». Consultese también a Du Tillet, I, pp. 337 y ss. De todas formas, no sólo no era propio de un rey el llevar luto sino que, además, hubiera sido de lo más embarazoso si el nuevo monarca hubiese optado por aparecer ante la presencia de la efigie de su predecesor, a quien aun le correspondían los honores reales; consultese, por ejemplo, a Vieilleville, *Mémoires* (véase más arriba, n. 343), p. 62, donde describe cómo el nuevo rey (Enrique II) presenció junto con Vieilleville y el Mariscal de St. André el funeral de Francisco I —«secretamente y de incognito»— y «étant comme trépassé». La costumbre de ausentarse había sido instituida por Luis XII, durante el funeral de Carlos VIII en 1498. Quizá merecería la pena observar, a este respecto, el hecho de que el emperador bizantino tampoco vestía luto en el sentido normal de la palabra; mientras que todos los demás iban vestidos de negro, tan sólo el vestía de blanco, más tarde el color blanco fue substituido por el amarillo, hasta que al final volvió a lucir la vestimenta color púrpura, por lo visto, el papa tampoco vestía de luto; cf. Treutingert, *Orientalische Kaiserthum*, p. 156, n. 57. La idea funeral se remonta muy atrás en la historia del ceremonial: «El rey ha de apartarse de las pasiones humanas, y aproximarse a los dioses (Χρησίζοντα μέν εὐχτόν ἄλλο τὸν χρυσοποιόντων ἀναργυρία, cf. Goodenough, «Hellenistic Kingship», p. 72, Dehante, *Traité de la Royauté*, pp. 42 y ss., pp. 269 y ss.; y sobre el problema en general, véase a M. P. Charlesworth, «Imperial Deport-nargyria fueran, de hecho, empleados en el siglo XVI para la interpretación del «absolutismo» del rey de Francia es un tema que se mostrará en otro momento; véase, sin embargo, más adelante, el epílogo, n. 12 y ss.

efigie, que representaba la Dignidad «que nunca muere», hacia su *Entrée* en París: era más un *Aduentus* triunfal que una procesión de duelo.³⁷⁷ Más tarde, cuando se transportaban por separado la imagen y el cadáver, siguió siendo costumbre el rodear el cuerpo desnudo, en el ataúd, de todos los elementos integrantes del duelo y el reunir todo el boato triunfal alrededor de la efigie, donde, al parecer, se originó la carroza triunfal de los muertos, el coche funerario moderno, que se utilizó hasta los comienzos de la era motorizada en casi todos los países occidentales: o, mejor dicho, se introdujo de nuevo a partir de los modelos clásicos tal y como los había entendido la estética del Renacimiento.³⁷⁸ En el funeral del emperador Carlos V, en el año 1559, se llevó tan lejos la idea triunfal que se hizo desfilar en la procesión funeraria a una carroza conmemorativa de las victorias del emperador: una mezcla de los *triumfi* del Renacimiento y de los *tableaux* medievales.³⁸⁰

La yuxtaposición de lo lúgubre con lo triunfal, del luto por el rey muerto con la exaltación de la efigie, debía responder a un sentimiento muy general: puesto que los monumentos sepulcrales de aquella época reflejan ideas similares. Desde los tiempos de Luis XII en adelante (m. 1515), el panteón de los reyes franceses en Saint-Denis comenzó a mostrar al rey o a la pareja real tal y como eran en vida, arrodillados en sus atuendos reales ante un *prie-Dieu* encima del pórtico, similar al de un templo, del monumento, sin embargo, dentro del pórtico descansaba el rey muerto en su miseria humana, desnudo (menos por un lienzo que le cubría) y con los ojos cerrados.³⁸¹ El hecho de

³⁷⁷ Cfr. Giasey, cap. V, n. 90 y ss., donde se reconstruyen sucesivas procesiones funerarias de la realeza francesa de los siglos XV y XVI, mostrando cada vez mayor pompa y aparato. Es posible que los elementos caballerescos hayan sido influenciados por las suntuosas procesiones borgoñonas del siglo XV, pero los elementos de triunfo eran decididamente de estilo neoclásico italiano, y sólo se introdujeron después de las expediciones francesas a Italia en 1494. Sobre las *entrées* del Renacimiento francés, en general, véase a J. Chartrou, *Les entrées solennelles et triomphales à la renaissance* (París, 1928).

³⁷⁸ Véase lo dicho anteriormente, n. 365; consúltese también, n. 359 y ss., sobre la distinción que hace Pierre Gergore entre Príncipe y regalar, para una ilustración del baldaquino sobre la efigie, separado del fúnebre que transportaba al cadáver, véase *Pompe funéraire faite in Parigi nella morte dell' illustrissimo Henrico III Re di Francia et Navarra* (Francisco Vallegio et Catarin Doimo D. D. D.), reproducido por Giasey, *Royal Funeral*, pls. XIV-XV. El grabado en madera (fig. 29) constituye la portada de un folleto sobre el funeral de Luis XII. *L'obsequie et enterrement du roy* [París, 1515].

³⁷⁹ Sobre algunos comentarios, y buenos, sobre este tema, véase a Leopold Eitlinger, «The Duke of Wellington's Funeral Car», *W'arburg Journal*, III (1939-40), pp. 254 y ss.; véase además a A. Alfoldi, «Chats funéraires bachiques dans les provinces occidentales de l'empire romain», *Antiquaire classique*, VIII (1939), pp. 347-359, y A. L. Abacharil, «Fercula, Carpena, and Tense in the Roman Processions», *Bullettino dell' associazione internazionale di studi mediterranei*, VI (1935-36), pp. 1-11.

³⁸⁰ Eitlinger, *op. cit.*, p. 255, n. 1.

³⁸¹ Véanse las magníficas reproducciones de las tumbas de St.-Denis, obra de Jean-François Noël Jahn, *Les géants* (París, 1947).

que con la divulgación de las ideas del Renacimiento esta desnudez tendiese a convertirse más en una *nudité berriquet* que en un símbolo de la nuda miseria del hombre, es una cuestión diferente: Catalina de Médicis, disgustada y hoció cargo una segunda figura sepulcral macabramente naturalista de sí misma, en una Venus reclinada.³⁸² Estas no eran, sin embargo, las ideas que habían dominado los sentimientos del «alto gótico» del siglo XV, al comienzo del cual hizo su aparición esta clase de monumento sepulcral duplicado, o al menos un cierto tipo de representantes duales de los muertos.

Sin entrar en detalles sobre el complicado desarrollo del arte sepulcral occidental, debe al menos mencionarse que a fines del siglo XII la efigie regrabada hasta entonces habitual que mostraba al difunto en posición vertical, o estuviere o no la lámina situada en el muro o en el suelo de una iglesia.³⁸³ Además, estos monumentos dobles en los cuales el difunto es representado como un ser humano muerto (aunque no todavía como «cadáver») y en el hábito correspondiente a su rango social que llevaba en vida, pueden encontrarse esporádicamente a fines del siglo XIII y en el XIV.³⁸⁴ Finalmente, se añadió un nuevo elemento. Justo a finales del siglo XIV, el esqueleto o cuerpo cadaveroso comenzó a aparecer en el arte medieval, característica definitiva de los claustros de los Santos Inocentes de París, se realizó bajo el reinado de Carlos VII, en 1425 ó 1426.³⁸⁵ Sin embargo, ya por aquella época esta re-

³⁸² El primer modelo macabro, obra de Girolamo della Robbia (cfr. A. Michel, *Histoire de l'art* [París, 1905-28], IV, pp. 670 y ss., también P. Richer, *L'art et la médecine*, París, 1902, pp. 514 y ss., y fig. 322) se conserva actualmente en el Louvre y, por tanto, irónicamente, es mucho más conocido hoy día que la propia efigie sepulcral representando a Venus, la cual sólo puede verse a distancia en la Abadía de St.-Denis.

³⁸³ El profesor Ervin Panofsky tuvo la amabilidad de indicarme que, aparte del *gisant* genuino, es preciso destacar otro tipo de figura sepulcral que podría denominarse un *gisant* genuino. Este último se trata realmente de una estatua erguida (que se conoce gracias a las láminas sepulcrales esculpidas o grabadas de fecha más temprana) colocada de forma horizontal: el ropaje le cubre la cabeza llegando hasta los pies como si se tratara de una estatua en posición vertical; sobre la tumba suele haber un nicho esculpido, y los ojos están abiertos. Sin embargo, cabe observar que el *gisant* genuino es, en realidad, una estatua recostada; los ojos están cerrados, y los pliegues de la túnica caen, con naturalidad, a ambos lados del cuerpo yacente. Probablemente, las primeras efigies sepulcrales basadas en el modelo del *gisant* genuino son las que se encuentran en la Abadía de Bruswick de Enrique el León y su esposa, una de las hijas de Enrique II de Inglaterra. Sin embargo, el *gisant* genuino era el que predominaba (véanse, por ejemplo, las tumbas de los obispos ingleses, figs. 30 y 31), y en algunos lugares su influencia persistió hasta el siglo XVII, aunque bien es cierto que ya a comienzos del siglo XIV el genuino *gisant* yacente empezaba a ganar cada vez más popularidad.

³⁸⁴ Para una de las muestras más tempranas —la tumba de Felipe de Courtenay, pretendiente al Imperio latino (m. 1283), en San Francisco de Asís— véase a W. R. Valentiner, «The Master of the Tomb of Philippe de Courtenay in Assisi», *The Art Quarterly*, XIV (1951), pp. 3-18.

³⁸⁵ Para la monografía más reciente sobre este tema, véase a James M. Clark, *The Dance of*

mática macabra del arte del gótico tardío se combinaba con la representación sepulcral del *giant* y las representaciones dobles del difunto (aunque todavía eran raras). El resultado era una suerte de monumento que mostraba al difunto, reclinado, como un cadáver putrefacto a modo de esqueleto, mientras que en un nivel más alto, o superpuesto en la tumba, se veía al difunto tal y como había sido en vida. El *giant* era transformado a menudo en una figura arrodillada o, a veces, sentada.³⁸⁶

Se ha dicho muchas veces que el primero que se hizo representar en forma de cuerpo cadáveroso fue un médico de Carlos VI, Guillermo de Harcigny, que murió en 1393 y fue sepultado en la capilla episcopal de Laon; en realidad no se perdería mucho si nos olvidáramos de la tumba de época algo anterior de Francisco I de La Sarraz, en La Sarraz (cantón de Baud), cuyos horrores le quitarían el apetito hasta al necrófago más inveterado.³⁸⁷ Una década después de la construcción de la tumba de Harcigny, se realizó en Aviñón el monumento sepulcral, actualmente destruido, del cardenal Lagrange, que murió en 1402. La composición de este monumento es complicada en muchos aspectos, como lo es también la reconstrucción de los detalles. Sin embargo, un rasgo importante de esta composición es indiscutible: Lagrange estaba representado a la vez como un esqueleto y desnudo cadáver y como un cardenal adornado de toda la pompa y atributos correspondientes a su *Dignitas*.³⁸⁸ Un tipo ligeramente diferente de arquitectura sepulcral, o quizá sólo una versión más dialéctica y condensada del monumento de Lagrange, se hizo famoso a principios del siglo XVI a través de los mausoleos, en Brou, de Filiberto II de Saboya y la duquesa Margarita de Austria, aunque en este caso el horror de la muerte se había suavizado.³⁸⁹ Y fue el modelo de esas figuras sepulcrales principescas el que muy probablemente se desarrolló primero en Inglaterra.

³⁸⁶ *Death in the Middle Ages and the Renaissance* (Glasgow, 1930), que no pudo sacar partido de Robert Eisler, «Danse Macabre», *Traditio*, VI (1948), pp. 187-223, un estudio sobre la base del cual varios apartados del brillante capítulo sobre «Das Bild des Totens», de J. Huizinga, *Herbarius de Millefoliis* (3.ª ed., Stuttgart, 1938), pp. 193-213, podrían ser revisados.

³⁸⁷ Sobre la figura arrodillada encima de los muertos vacentes, véase lo dicho anteriormente, n. 381, existe una estampa sentada de Guillermo el Silencioso, además de la figura recostada del arzobispo (dada de 1614 a 1621), que se conserva en el Nieuwe Kerk de Delft.

³⁸⁸ Sobre Harcigny, véase a C. R. Moorey, *Medieval Art* (Nueva York, 1942), p. 390. En cuanto a la tumba de La Sarraz, véase a H. Reiners, *Burgundisch-alemanische Plastik* (Estrasburgo, 1943), p. 70 (juntamente con n. 99 y 100 de la p. 319) y figs. 86 y 370; la fecha de dicha tumba, la cual es tan repulsiva y nauseabunda que dista mucho de ser «realista», podría ser la de alrededor del año 1370, según me señaló gentilmente el profesor. Panošsky.

³⁸⁹ Eugène Müntz, «A travers le comtal Venissin: Le mausolee du Cardinal de Lagrange à Avignon», *L'Année des monuments et des arts*, IV (1890), pp. 91-95, 131-135, esp. la p. 132, véase también a Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge*, p. 431, fig. 194.

³⁹⁰ Sobre las tumbas en Brou, véase a Victor de Meistrat Combremont, *La sculpture à l'église de Brou* (Paris [1912]), láms. 23, 24, 26 y 27.

La catedral de Cantorbéry alberga el cuerpo del arzobispo Enrique Chichele, que fue primado de Inglaterra durante veintinueve años: desde 1414 hasta 1424. En 1424, diez años después de su accesoión, Chichele comenzó a construir la tumba en la que finalmente sería sepultado. Dentro de la tumba, y apenas protegido por el enrejado gótico, está expuesto el cuerpo mortal del difunto Enrique Chichele: desnudo, todo piel y huesos, los ojos con una mirada vacía, el miserable cadáver está echado sin una almohada ni una sábana (fig. 30)³⁹⁰. Sin embargo, encima de la tumba magníficamente ataviado, desalmática, el palio sobre sus hombros, la preciosa mitra en la cabeza, los pies calzados con los zapatos pontificios. Sus ojos completamente abiertos, sus manos unidas en oración. Tampoco tiene la miserable soledad del cuerpo macilento que se encuentra debajo: unos ángeles se encuentran cerca de la almohada sobre la que descansa su cabeza mitrada, y sirvientes arrodillados a sus pies le acompañan en la oración.

También es digno de considerar el ceremonial funerario que se observó a su muerte. Chichele murió en Lambeth, desde donde sus restos fueron trasladados en solemne procesión a Cantorbéry, escoltados por decenas y decenas de portadores de antorchas y doscientos gentilhombres a caballo con sus séquitos respectivos. Aunque en una época posterior era costumbre el llevar cuatro estandartes de santos en las cuatro esquinas del ataúd, en el siglo XV todavía prevalecía la costumbre de llevar el estandarte personal del obispo junto con el del obispado que exhibía un caballero montado en un corcel. Hay un rasgo en particular que atrae nuestra atención, el ataúd, llevado a hombros sobre el féretro, estaba coronado con la efigie de Chichele vestida con hábitos pontificios y adornada con todas las insignias de su cargo.³⁹¹ Es cierto que la exhibición de la efigie de un obispo cayó en desuso en la Inglaterra del siglo XVII; pero, en el siglo XV, la costumbre general era el hacer desfilar en los funerales el cuerpo del difunto de un alto dignatario de la Iglesia junto con su imagen.³⁹² Por ello, el monumento sepulcral del arzobispo Chi-

³⁹⁰ Estoy en deuda con el profesor William A. Chaney, del Lawrence College, que en primer lugar llamó mi atención sobre esta tumba, me proporcionó fotografías, y puso a mi disposición otra información de gran valor. Sobre Chichele, véanse las obras de E. F. Jacob, y en particular, por venir al caso, especialmente, un ensayo sobre «Chichele and Canterbury», *Studies in Medieval History Presented to Frederic Maurice Powicke* (Oxford, 1948), pp. 386-414.

³⁹¹ Jacob, «Chichele and Canterbury», p. 388. Sobre los estandartes exhibidos, véase la nota siguiente.

³⁹² Brit. Mus., *Egerton MS 2642*, fol. 194 (puedo hacerme con la copia del MS del Dr. Giese) que contiene una *View of the Manner of the Burning of a Bystand in old Tym-wald*, hacia el año 1560, que describe las costumbres del siglo XV que no se practicaban ya por aquel entonces.

El Cadáver será Depositado dentro de dicho ataúd, y encima del cuerpo se alzará una figura ataviada con vestimenta y mitra de obispo, y en su mano el Báculo pastoral, y guantes rojos y sus pies calzados rojos, y dichos guantes estarán adornados con anillos. La figura ya no se emplea hoy día. Y antaño era costumbre que un caballero montado sobre un buen

chele, que muestra la efigie sobre la tumba y el cadáver dentro de ella, era la reproducción naturalista de la realidad, que simplemente reflejaba lo que se veía en una procesión funeraria: la efigie en majestad encima del ataúd, que contenía el cadáver prácticamente desnudo.

Puesto que el desfile de la efigie era el uso general del funeral de un obispo en la Inglaterra del siglo XV, sería de esperar que hubiese más tumbas episcopales de ese período que siguiesen el modelo de Cantorbery. Está, por ejemplo, además de la tumba del obispo Ricardo Fleming (m. 1431), en la catedral de Lincoln, el monumento del obispo Beakington de Bath y Wells (m. 1465), que se terminó, probablemente, en el año 1451, catorce años antes de la muerte del obispo (fig. 31)³⁹³. Su monumento es mucho menosuntuoso que la tumba de Chichele en Cantorbery, pero reconocemos de nuevos fuertes contrastes: el cadáver desnudo en la tumba y la efigie vestida con hábitos pontificios encima de la tumba. Este estilo tampoco se restringía a los príncipes de la Iglesia. Juan Fitzalan, decimoséptimo conde de Arundel (m. 1435), fue enterrado en una tumba que muestra el cuerpo corrupto delbajo de la efigie gloriosa (fig. 28); y el rey Eduardo IV estableció muy detalladamente en su testamento (20 de junio de 1475) cómo quería ser enterrado en la capilla de Saint George, en Windsor: su cuerpo debía ser sepultado hondo en la tierra, «y sobre el mismo debía ponerse una losa labrada con la figura de la Muerte», y en la cripta sobre la tumba debía haber «una imagen de nuestra figura, que será de oro y plata, o quizá de cobre»³⁹⁴. En todos estos casos uno

³⁹³ corcel enjazzado portara un estandarte con las armas del obispo y del obispado, también parte del palio. Mas ahora es costumbre el empleo solo de cuatro estandartes de santos en las cuatro esquinas del ataúd y portales por cuatro caballeros en hábitos de luto con capuchas cubriendo su rostro.

³⁹⁴ Sobre la tumba del obispo Richard Fleming, véase a C. H. Cook, *Portrait of Lincoln Cathedral* (Londres, 1950), fig. 62, referencia sobre la cual el profesor Panofsky amablemente me llamó la atención; la tumba fue fechada incorrectamente por E. S. Prior y A. Grudner, *An Account of Medieval Sculpture in England* (Londres, 1912), p. 717, fig. 816, donde dice que data de hacia el año 1370, pero, tal como me informaron el profesor Panofsky y Mr. Francis Wormald, de Londres, la fecha de la tumba es de hacia el año 1430. En cuanto a la tumba de Beakington, véase a Lawrence Stone, *Sculpture in Britain: The Middle Ages* (Penguin Books, 1955), pp. 213 y ss. El profesor W. A. Chaney tuvo la amabilidad de proporcionarme una fotografía y de poner a mi disposición información adicional acerca de la fecha y algunos otros detalles. Sobre Beakington, véase la introducción al *Official Correspondence of Thomas Beakington*, ed. George Williams (Kolls Series, 56, 1. Londres, 1872); consúltese también a W. F. Schimper, *Der englische Frühhumanismus* (Leipzig, 1931), pp. 66 y ss., con bibliografía en n. 35.

³⁹⁵ I habría pasado por alto la tumba de Arundel si no hubiera sido por la gran ayuda prestada por Mr. Francis Wormald, quien no solo me mencionó dicha sepultura, sino que además me proporcionó una foto de la misma. En relación con el testamento de Eduardo IV, véase a W. H. St. John Hope, *The Tudor Castle* (Londres, 1913), II, p. 376; véase también a L. Stone, *Sculpture* (más arriba, n. 393), pp. 213 y ss.

siente la tentación de decir con el poeta: «De mármol es la lápida y putrido yace allí»³⁹⁵.

Podemos pensar también en otras palabras cuando contemplamos las tumbas de poderosos príncipes espirituales y seculares. Pues el cuerpo natural decrepito y putrefacto de la tumba, separado ahora del imponente cuerpo político que se halla por encima de él, parece una ilustración de la doctrina explicada una y otra vez por los juristas medievales: *Tuens dignitatem est corpus inprobabile, dignitas tamen semper est, non mortua*, «El poseedor de una Dignidad es corruptible, pero la Dignidad es para siempre, nunca muere».

Nuestra rápida digresión acerca de los ceremoniales funerarios, las efigies, y los monumentos sepulcrales, aunque no está directamente relacionada con los ritos que se observaban en los funerales de los reyes ingleses, nos ha aportado, sin embargo, un nuevo aspecto del problema de los «dos cuerpos»: fue la mentalidad occidental tan plenamente consciente de la discrepancia entre la transitoriedad de la carne y el esplendor inmortal de una Dignidad que la carne supuestamente representaba. Puede comprenderse cómo las distinciones jurídicas, aunque se desarrollaban de modo independiente y en un sector del pensamiento totalmente diferente, convergieron finalmente en una serie de sentimientos muy generalizados, y las imaginativas ficciones de los juristas se juntaron con ciertos esquemas que en la era de las *Danses macabres*, en la que todas las dignidades bailaban con la Muerte, debían haber estado especialmente cerca de la superficie. Puede decirse que los juristas descubrieron la inmortalidad de la Dignidad, pero con este descubrimiento tan sólo convirtieron la naturaleza efímera del poseedor mortal en algo más tangible. No debemos olvidar que la misteriosa yuxtaposición de un cadáver putrefacto y una Dignidad inmortal tal y como se exhibían en los monumentos sepulcrales, o la marcada dicotomía de la lúgubre comitiva funeraria que rodeaba el cadáver y la carroza triunfal de una efigie-momia cargada de insignias, fueron fomentadas, después de todo, en el mismo ámbito, venían del mismo mundo de pensamiento y sentimiento, se desarrollaron en el mismo clima intelectual en el que las doctrinas relativas a los «Dos Cuerpos del Rey» alcanzaron su formulación definitiva. En ambos casos, había un cuerpo mortal, creado por Dios y, por tanto, «sujeto a todas las Dolencias que provienen de la naturaleza y del Azar», contrapuesto a otro cuerpo, creado por el hombre y consecuentemente inmortal, en el que «no cabe ni la Infancia ni la Vejez ni ningún otro Defecto ni Flaqueza».

Resumiendo, había un deleite por los fuertes contrastes existentes entre la inmortalidad ficticia y la genuina mortalidad del hombre, contrastes que el

³⁹⁶ Hope, «Funeral Effigies», p. 529, donde cita la traducción de Bourr, de la Crónica de Bradlington.

Renacimiento, a través de su insaciable deseo de inmortalizar al individuo por cualquier posible *tour de force*, no sólo no pudo suavizarse, sino que incluso intensificó: la orgullosa reconquista de un *animus* terreno tenía su reverso. Sin embargo, al mismo tiempo, la inmortalidad —el rasgo decisivo de la divinidad, aunque vulgarizada por el artificio de innumerables ficciones— estaba a punto de perder sus valores absolutos, e incluso los imaginarios: si no se mantenía incensantemente a través de nuevas encarnaciones mortales, dejaba prácticamente de ser la inmortalidad. El Rey no podía morir, no se le permitía morir, pues, de otro modo, multitud de ficciones de inmortalidad se vendrían abajo; y aunque los reyes morían, se les otorgaba el consuelo de decirles que al menos «como Rey» ellos «nunca morían». Los propios juristas, que tanto habían hecho para elaborar los mitos de personalidades ficticias e inmortales, justificaban la debilidad de sus criaturas, y mientras elaboraban sus distinciones de quirófano entre la Dignidad inmortal y su poseedor mortal y hablaban de dos cuerpos diferentes, no les quedaba más remedio que admitir que su Dignidad inmortal personificada no podía actuar, trabajar, querer, ni decidir sin la debilidad de los hombres mortales portadores de la Dignidad que, sin embargo, retornarían al polvo.³⁹⁶

A pesar de todo, como la vida sólo se hace transparente cuando se contrasta con el trasfondo de la muerte, y la muerte cuando se contrasta con el de la vida, la vitalidad de sonaja de huesos de la Baja Edad Media no carece de cierta sabiduría profunda. Lo que se hacía era elaborar una filosofía según la cual una inmortalidad ficticia se hacía transparente a través de un hombre mortal de carne y hueso como su encarnación temporal, mientras que el hombre mortal se hacía transparente a través de esa nueva inmortalidad ficticia, la cual, siendo una creación del hombre como lo es siempre la inmortalidad, no era ni de la vida eterna de otro mundo ni de la esencia divina, sino la de una institución política indiscutiblemente terrena.

REX INSTRUMENTUM DIGNITATIS

Si ya había resultado bastante difícil distinguir entre el hombre y su Dignidad, y separar lo uno de lo otro, no fue menos difícil unirlos otra vez e introducir teorías que hicieran plausible el hecho de que «una persona ocupe el

lugar de dos, una real y la otra ficticia»³⁹⁷, o que un rey posea «dos cuerpos» aunque sólo tenga «una persona»³⁹⁸. Fueron una vez más la teología y el Derecho canónico los que crearon los símiles mediante los cuales los juristas podían aventurarse a explicar la unicidad de los dos cuerpos: del mortal en el inmortal, y del inmortal en el mortal.

Que el rey como Rey estaba «incorporado con sus súbditos, y ellos con él»³⁹⁹, era un dicho al que los juristas, a pesar del peligroso término «incorporado», pudieron haber llegado con facilidad desde el campo relativamente seguro de los conceptos orgánicos o de la doctrina del *corpus mysticum* en su versión secularizada; significaba que el rey como cabeza y los súbditos como miembros formaban, juntos, el cuerpo político del reino. Sin embargo, suponía un tema algo diferente el que esta «unión» de un cuerpo compuesto —plausible dentro de los límites de la metáfora— se trasladase de la «cabeza y miembros» a la cabeza sola, y cuando la naturaleza compuesta se reducía al rey sólo, esto es, a sus «dos Cuerpos». En el caso del Ducado de Lancaster, los juristas argumentaron que el cuerpo natural del rey no era «distinto» ni estaba «separado del real oficio y Dignidad», sino que había

un Cuerpo natural y un Cuerpo político juntos indivisibles; y [que] estos dos Cuerpos están incorporados en una Persona, y constituyen un solo Cuerpo y no diversos, que es el Cuerpo corporativo en el Cuerpo natural, *et e converso* el Cuerpo natural en el Cuerpo corporativo.⁴⁰⁰

Una vez acuñada esta fórmula monista, por decirlo así, que implicaba ni más ni menos que el rey estaba incorporado consigo mismo, con su Dignidad o su Cuerpo político, lógicamente fue citada también por otros autores como, por ejemplo, Sir Francis Bacon:

En el rey no hay un solo Cuerpo natural, ni un solo Cuerpo político, sino un cuerpo natural y político conjuntamente: *corpus corporatum in corpore naturali, et corpus naturale in corpore corporativo*.⁴⁰¹

Resulta fácil ver cómo se llegó a esta nueva fórmula: los «súbditos más el Rey», incorporados el uno con el otro y formando juntos el cuerpo político

³⁹⁷ Baldo, al c. 3 X 2, 19, n. 5. *In Dextra*, fol. 201r: «notia hic quod una persona sustinet vicem duorum, unam vere, alteram ficte, et quandoque utramque personam vere propter concursusum officiorum». Cfr. Gierke, *Gen. R.*, III, p. 435, n. 74, que menciona otros pasajes similares.

³⁹⁸ Maitland, *Sol. Essays*, p. 110, n. 4; véase además a Bacon, *Par. nat.*, p. 667 (donde hace referencia a Plowden, p. 285): «... no un solo cuerpo natural, ni un solo cuerpo político, sino un cuerpo natural y político juntos». Véase también más adelante, n. 400: «dos Cuerpos incorpora-dos en una Persona».

³⁹⁹ Véase *supra*, cap. 1, n. 13 y también n. 5.

⁴⁰⁰ Plowden, *Report*, p. 213; véase *supra*, cap. 1, n. 5.

⁴⁰¹ Bacon, *Par. nat.*, p. 667.

³⁹⁶ Véase, por ejemplo, a Baldo, al C. 7, 61, 3, n. 1, fol. 91r: «... sine quo dignitas nihil facit, constituitur etiam in eodem auctore. *Comit.*, III, 121, n. 6, fol. 34: «quia dignitas sine persona nihil tenet, et magis adelante ahaie «quia persona facit locum actu», es decir, la persona actualiza las potencialidades que desentusan en la Dignidad. Véase además, *Comit.*, III, 159, n. 5, fol. 45r: «nam verum est dicere quod respublica nihil per se agit, tamen qui regit rem publicam agit in virtute respublicae et dignitatis sibi collatae ab ipsa republica». En relación con los distintos conceptos de capacidad e incapacidad de una persona ficticia a la hora de actuar o desear, véase a Gierke, *Gen. R.*, III, pp. 461 y ss. Los juristas ingleses, naturalmente, hicieron comentarios similares acerca del cuerpo político cuya capacidad de actuar tan sólo era posible a través del cuerpo natural.

del reino, fueron sustituidos por el «Cuerpo político del Rey», que ahora estaba incorporado con el «Cuerpo natural del rey».

En realidad, es bastante probable que esta caprichosa máxima de los juristas ingleses representara la culminación de la larga historia de una fórmula teológica muy antigua. En el año 1062, al comienzo de la Lucha de las Invidias, Pedro Damiano, la mente más preclara de aquel periodo revolucionario, desarrolló un programa de apoyo y comprensión mutuos que había de prevalecer en las relaciones entre el papado y el imperio, y mientras resumía sus argumentos, pedía que desde ese momento se viera «al rey en el Pontífice romano, y al Pontífice romano en el rey»⁴⁰². Se trataba de una expresión política de un nivel casi cósmico que sugería que los dos poderes universales se incorporasen el uno con el otro, de la misma manera que la realeza y el sacerdocio eran uno y estaban casi «incorporados» el uno con el otro, en el modelo divino de ambos poderes: en Cristo. Evidentemente, Pedro Damiano fue la fuente de los juristas isabelinos, puesto que sus obras apenas pertenecían al área del pensamiento jurídico. Por ello, tenemos que volver a los juristas: «El Príncipe está en la república, y la república en el Príncipe», escribía, a comienzos del siglo xvii, Marco de Afflictris, autor incesantemente citado por los juristas franceses⁴⁰³, y, sin embargo, sólo estaba repitiendo lo que ya había dicho Lucas de Penna en el siglo xiv, y Andrés de Isernia hacia el año 1300: «Del mismo modo que la Iglesia está en el prelado, y el prelado en la Iglesia... así está el Príncipe en la república, y la república en el Príncipe»⁴⁰⁴. Con esta «equiparación» entre prelado y Príncipe, Lucas de Penna revelaba su fuente, a la que ya se había remitido Andrés de Isernia⁴⁰⁵; esto es,

⁴⁰² Pedro Damiano, *Disceptatio synodalis*, en *MGH, LdL*, I, 93, 34 y ss.: «... quatinus, sicut in mysterio, ita sublimis istae diae personae tanta sibi met invicem unanimitate iungantur, et quodam mutuae caritatis glutino at rex in Romanum pontifice et Romanus pontifex in regem... patrato Fritolin Dressler, *Petrus Damiani: Leben und Werk* (Studia Anselmiana, XXXIV, Roma, 1954), p. 97, n. 66.

⁴⁰³ Marco de Afflictris, en *Lib. aug.*, II, 3, n. 62, fol. 11 v.: «quod princeps est in republica et respublica in princeps» (citando a Lucas de Penna).

⁴⁰⁴ Véase *supra*, cap. V, n. 60.

⁴⁰⁵ Andrés de Isernia, en *Fand.*, I, 3, n. 16 (*Qui princeps tenet*), fol. 21 v.: «Princeps et Respublica idem sint... Est princeps in Republica sicut caput, et Respublica in eo sicut in corpore, ut dicitur de prelado in Ecclesia, et Ecclesia in prelado...» Andrés de Isernia repite esta idea o imagen en *Præsentia ad Lib. aug.*, ed. Carone, p. XXVI, y llevó incluso más lejos la «equiparación» de Príncipe y prelado en su glosa a *Fand.*, II, 56, n. 81 (*Quæ sunt regalia*), fol. 306. El pasaje es interesante ya que Isernia combina y gira de hecho dos pasajes del Cuarto Evangelio (San Juan, 10:30 y 14:10): 40y) El jurista, sin embargo, no se refería al Evangelio sino al Decreto (c. 7, C. VII, cuestión I; véase la nota siguiente) y también a una decretal de Inocencio III (c. 19 X 5, 40, donde únicamente la *Glos. and. del casus* y v. *et si septimum* explican la referencia). Es más, en los tres pasajes Isernia cita a Seneca, *De clementia*, I, 5, 1: texto repetido fielmente por Lucas de Penna, al C. 11, 58, 7, n. 8, p. 564 (véase *supra*, cap. V, n. 65).

el *Decretum* de Graciano, en aquel famoso capítulo en el que se dice que «el obispo está en la Iglesia, y la Iglesia en el obispo»⁴⁰⁶. Desde luego, Graciano, al igual que otras colecciones canónicas anteriores —como la de Ivo de Chartres⁴⁰⁷— estaban simplemente reproduciendo una famosa carta de San Cipriano, obispo de Cartago en el siglo iii, que siempre se ha considerado como una piedra angular de la doctrina del «episcopado monárquico», y en la que San Cipriano escribía: «El obispo está en la Iglesia, y la Iglesia en el obispo»⁴⁰⁸. Este tipo de inversión de términos se remonta al Cuarto Evangelio (San Juan, 14, 10): «Yo soy en el Padre, y el Padre es en Mí», un versículo al que se remitía (junto con el de San Juan 10, 30) no sólo Andrés de Isernia, sino también —mucho antes que él, y de forma muy curiosa— el más incondicional luchador contra el arrianismo, San Atanasio de Alejandría. Cuando defendía la doctrina paulina de Cristo como Imagen de Dios y, con ella, la divinidad del Hijo y su coigualdad con el Padre, San Atanasio recurría al similitud de la imagen del emperador, a la que llamaba «la idea (εἶδος) y la forma (μορφή) del emperador», y decía: «La imagen bien podía decir: "Yo y el emperador somos uno, yo soy en él y él es en mí"»⁴⁰⁹.

Entendemos ahora de dónde provenía, en último análisis, la subterránea corriente cristológica del lenguaje de los juristas. En cualquier caso, cuando los jueces ingleses del siglo xvii intentaban unir aquello que habían separado, y declaraban que el cuerpo político estaba incorporado con el cuerpo natural, y *viceversa*, estaban evidentemente aplicando tanto el lenguaje cristológico y teológico como el pensamiento canónico a sus ficciones. Una vez más, como tantas otras veces, el obispo y su relación con su iglesia servían de modelo para explicar la relación del rey tanto con su reino como con su cuerpo político. Sin duda, la acuñación de San Cipriano había sido transformada, pero todavía se reconocen el troquel y su grabador. Además, su doctrina del epis-

⁴⁰⁶ Véase c. 7, c. VII, cuestión 1, ed. Friedberg, I, pp. 568 y ss.

⁴⁰⁷ Véase Friedberg, I, 568, n. 106, sobre las colecciones tempranas.

⁴⁰⁸ Cipriano, *ep.* 66, c. 8, ed. Harrel (CSEL, III), II, p. 733.

⁴⁰⁹ Atanasio, *Oratio III contra Arianos*, c. 5, p. 67, XXVI, 332A, citado por Laddner, «The concept of Image», pp. 8 y 24, n. 31: εἶδος ὁὐκ ἔστιν Ἐγὼ καὶ ὁ βασιλεύς ἐν ἐγώ. 'Εγὼ γὰρ ἐν ἐξείῳ καὶ εἶδος ἐστὶν ἐγώ. Consultase también a Laddner para repeticiones posteriores comparadas con el Papiro Mágico de Londres, ed. K. Preisendanz, *Die griechischen Zauberpapyri* (Leipzig y Berlin, 1928-31), II, 47 (p. VIII), pp. 37 y ss.; οὐ γὰρ ἐγὼ καὶ εἶδος οὐ τὸ γὼν ὄνομα ἐστὶν καὶ εἶδος ὄνομα. Para otros paralelismos, véase también a Preisendanz, II, p. 123 (p. XIII), 795 y ss.; Wilfred I. Knox, *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity* (Schweich Lectures of the British Academy, 1942; Londres, 1944), p. 78, n. 3, donde dichos pasajes como «el paralelismo que más se ajusta al lenguaje de San Juan» (véase San Juan 10:30 y 14:10); consultase también a E. Norden, *Agonias Theoi* (Berlín, 1923), p. 305, sobre el lenguaje de San Juan. Todos estos paralelismos, sin embargo, no incluyen la palabra ἐν (en), la que es esencial para seguir la evolución desde San Juan 14:10, hasta Cipriano, *ep.* 66, c. 8, y desde éste hasta las doctrinas corporativas de la Baja Edad Media.

copado monárquico serviría muy bien de modelo a las monarquías absolutas que estaban ya madurando, en las cuales el rey se había convertido en algo que era, en más de un sentido, pontifical.⁴¹⁰

Por otro lado, el tipo de expresiones que utilizaban los juristas ingleses sugiere también otro estrato de pensamiento teológico. Cuando aquellos jueces discutían en las sesiones del tribunal sobre la consolidación de los dos cuerpos en uno, y empleaban frases como «unos indivisibles» o «dos cuerpos en una Persona», establecían una serie de distinciones pertenecientes al lenguaje del clero y generalmente reservadas a las definiciones cristológicas. Ciertamente, estos juristas no estarían hablando de las «dos Naturalezas» del rey, sino de sus «dos Cuerpos». En cualquier caso, hemos de recordar que desde el siglo XII los teólogos explicaban que Cristo tenía dos cuerpos (uno, cuerpo natural individual de carne y hueso, y otro, su cuerpo místico co-lectivo del que era la cabeza)⁴¹¹ aunque sólo fuera una persona. Así, los argumentos relativos a los «dos Cuerpos» se hicieron también aplicables a las «dos Naturalezas», y *vizierera*, si bien las dos nociones no coincidían completamente. Ahora, estos argumentos servían, a su vez, para explicar por traslación los «dos Cuerpos» del rey; práctica en la cual los juristas ingleses ya tenían precedentes en el siglo XIV.

Recordemos que Baldo distinguía, en uno de sus *Consilia*, entre la «Majestad» y la «persona en Majestad», y mientras discurría de forma elaborada sobre la Majestad o Dignidad como algo diferente de la persona individual del rey, comentaba:

Aquí reconocemos a la Dignidad como lo principal, y a la persona como lo instrumental. Por ello, el fundamento de los actos [del rey] es esa misma Dignidad, que es perpetua.⁴¹²

A Baldo le debió parecer particularmente útil la distinción entre lo *principali* (la Dignidad perpetua) y lo *instrumentalis* (el rey mortal), pues volvió a utilizar estas nociones en otros pasajes. Pero ¿qué significaban estas nociones y de dónde las había tomado Baldo?

La cuestión es lo suficientemente interesante como para justificar una breve digresión en las enseñanzas de Santo Tomás acerca de la humanidad de Cristo. A través de Aristóteles, Santo Tomás se familiarizó con los diver-

⁴¹⁰ Sobre el «pontificalismo» de los monarcas absolutos, véanse mis comentarios en «Myse-ries of States», pp. 67 y ss.

⁴¹¹ Véase *supra*, cap. V, n. 14 y ss.

⁴¹² Baldo, *Consilia*, III, 121, n. 6, fol. 34: «Ibi attendimus dignitatem tanquam principalem et personam tanquam instrumentalem. Unde fundamentum actus est ipsa dignitas quae est perpetua. In eodem patratu, Baldo establece también la distinción «quod persona sit causa immediata, dignitas autem sit causa remota», según lo cual conviene recordar que se suele decir que Dios actúa como la *causa remota*».

sos sentidos de *organon* o *instrumentum*, y aprendió a distinguir entre el «instrumento unido» (por ejemplo, la mano) y el «instrumento separado» (por ejemplo, un martillo o un hacha). Además, Santo Tomás adoptó también la distinción entre el *instrumentum animatum* (un timonel, por ejemplo) y un *instrumentum inanimatum* (el timón)⁴¹³. Después, Santo Tomás llegó a manejar, principalmente por vía de San Juan Damasceno, una doctrina de los padres griegos según la cual Cristo era, respecto de su naturaleza humana, esto es, el Cristo encarnado, el instrumento de la Esencia Divina, es decir, tanto del Dios Trino como de su propia naturaleza divina: *humanitas instrumentum divinitatis*⁴¹⁴. Santo Tomás, mediante la combinación de estos dos elementos (y parece haber sido el primero en combinarlos de forma consecuente), aportó nuevos aspectos relativos a la economía de la salvación. Señalo, por ejemplo, que

la humanidad de Cristo es el instrumento de la divinidad sin embargo, no como instrumento inanimado que nunca actúa por sí mismo sino que solamente se actúa a través de él, sino como instrumento animado [dotado] con alma racional, a través del cual se actúa y que también actúa por sí.⁴¹⁵

Es decir, el Cristo encarnado actúa como el *instrumentum animatum* de la Divinidad, incluida su propia divinidad. O, de otro modo, Santo Tomás podía distinguir entre tres niveles diferentes: Dios era la *causa principalis*, Cristo era, como hombre mortal, el *instrumentum continuatum*, mientras que los sacramentos de la Iglesia eran los *instrumenta separata*.

La principal causa eficiente de la gracia es el propio Dios, al cual se compara la huma-

⁴¹³ El pasaje más famoso aparece en *La política*, 1253b, 27-1254a, 1; véase a Santo Tomás, *Expositio in Polit. Arist.*, §§ 52-53, ed. Spiazzi, pp. 15 y ss.; también 1253b, 11-12 y § 88, p. 25. Consultáse, además, *De anima*, 432a, 1-2, sobre la mano como el órgano de los órganos, y también *De partibus animalium*, 687a, 19-21, véase, también, *Ética a Nicómaco*, 1161b, 4-5, *Moral a Eudemo*, 1241b, 22-24; y la pseudo-aristotélica *Problemas*, 955b, 23 y ss. Estoy en deuda con el profesor Harold Cherniss por su gran ayuda prestada y los consejos que me dio sobre este tema. Tschöpke (véase la nota siguiente), p. 143, parece subestimar la influencia aristotélica sobre Santo Tomás en este caso concreto.

⁴¹⁴ Todo este asunto ha sido investigado en gran medida y detalle por Theophil Tschöpke, (.) *P. Dr. Theophilus Christi als Heilsgen der Göttheit unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des Heiligen Thomas von Aquin* (Freiburg Theologische Studien, 1.V [Friburgo, 1940]); véase también a 1307-8) vom Episkopat und Primat und ihre Beziehung zum Heiligen Thomas von Aquino (m. *Episkopat: Studien über das Bischofsamt... Kardinal von Faulstich... dargebracht* (Regensburg, 1949), p. 115 y ss.

⁴¹⁵ Santo Tomás, *Summa theol.*, III, cuestión 7, a. 1, ad. 3: «quod humanitas Christi est instrumentum divinitatis, non quidem sicut instrumentum inanimatum, quod nullo modo agit, sed solum agitur, sed tanquam instrumentum animatum anima rationali, quod ita agitur quod etiam agit».

nidad de Cristo como un instrumento unido, y el sacramento como un instrumento separado.⁴¹⁶

Después, Santo Tomás interpretaba, de modo similar, al obispo o sacerdote como un *instrumentum separatum*.⁴¹⁷ El propio Santo Tomás llevó también también podía aparecer, en su papel de vicario, como un *instrumentum animatum* de la Deidad, mientras que el sacramento que administraba aparecía como un *instrumentum separatum*.⁴¹⁷ El propio Santo Tomás llevó también esta metáfora a su antropología filosófica cuando dijo que «en cuanto que el alma es el motor del cuerpo, el cuerpo sirve como instrumento al alma».⁴¹⁸ Al parecer, lo principal aquí no es el carácter funcional de la humanidad de Cristo, sino también el concepto del obispo que actúa como instrumento unido de la Deidad, y, al mismo tiempo, como instrumento unido del *corpus mysticum*.

Santo Tomás no pudo haber previsto hasta qué punto sus enseñanzas servirían a los propósitos de los juristas cuando desarrollaban sus doctrinas políticas relativas a la *Dignitas*. Sin embargo, es obvio lo que Baldo tenía *in mente* cuando describía a la Dignidad individual como lo «principal», y a la persona mortal que gobernante individual como lo «instrumental», y declaraba que la Dignidad, que era perpetua, era el fundamento (el «motor») de los actos del rey. Baldo no fue probablemente el primero —y desde luego tampoco el último— en aplicar la noción de «instrumentalidad» a la relación entre rey y Dignidad,⁴¹⁹ pero en cualquier caso la aplicó a menudo y de forma

⁴¹⁶ Santo Tomás, *Summa theol.*, III, cuestión 62, a. 5: «Principalis autem causa efficiens gratiae inuenitur autem sicut instrumentum separatum. Christi sicut instrumentum coniunctum, sacra-
distinctione entre los diversos instrumentos: «Est autem duplex instrumentum: unum quidem separatum ut haeculus, aliud autem coniunctum ut manus...»

⁴¹⁷ *Summa theol.*, III, cuestión 64, a. 8, ad. 1: «Instrumentum animatum sicut est ministerium, instrumentum autem separatum» (en relación al cuerpo y alma de Cristo).

⁴¹⁸ *Summa theol.*, III, cuestión 8, a. 2: «in quantum vero anima est motor corporis, corpus instrumentum sicut anima» (en relación al cuerpo y alma de Cristo).

⁴¹⁹ (Citrado de Ponte, *Consilia*, CI, XXX, n. 15, fol. 67^v (cfr. Ullmann, *Lincoln de Prima*, p. 174, n. 7) alguna que aunque el imperio «procede de Dios como causa primera» es el papa quien como quodlibet agens instrumental de la cruz primera. Es muy posible, sin embargo, que Odrado no tuviera ni a Santo Tomás ni a Aristóteles en mente al hacer estos comentarios. El vicario de Dios era el ministro e instrumento de Dios en un sentido muy convencional, del mismo modo que el rey, al ser llamado el «hijo de Dios» (cfr. San Lucas 11:20, y, por ejemplo, el *conductus* de coronación de Felipe II de Francia, en 1223); no se consideraba el *instrumentum coniunctum* en sentido filosófico-escolástico técnico, sobre el himno de coronación *Beata nobis gaudea*, a Leo Schrade, «Political Compositions in French Music of the 12th and 13th Centuries», *Annali musicali linguistici*, I (1953), pp. 28 y 56. Baldo, por otra parte, estaba ciertamente al corriente del empleo del lenguaje técnico; véase, por ejemplo, su comentario al c. 34 X 1, 6, n. 8, *In Decretalis*, fol. 78^v; allí tanto, de no haber sido por Santo Tomás, difícilmente hubiera podido mantener que el rey de carne y hueso era el instrumento de la Dignidad. Para repeticiones posteriores de los argumentos de Baldo, véase a Gierke, *Gen. R.*, IV, 239, n. 122; véase también III, 694, n. 19.

El rey nunca muere

consecuente. La cuestión se planteó al preguntarse si un gobernador provincial que pedía consejo al emperador, y éste moría en el intervalo, podía esperar una respuesta de su sucesor. Baldo escribió en su comentario:

Responde que «Sic, porque la consulta [del gobernador] concierne principalmente a la dignidad que no muere, mientras que la persona es un instrumento de esa misma Dignidad sin el cual la dignidad no puede hacer nada».⁴²⁰

La aplicación por Baldo de las enseñanzas tomistas relativas a la instrumentalidad del Cristo encarnado se hace todavía más evidente y directa en otro pasaje. Cuando comentaba el hecho de que dos cosas concurren en el rey, la persona individual y la Dignidad —que es «algo intelectual que se conserva siempre de forma milagrosa, si bien no corpóreamente»⁴²¹— añadía un breve comentario sobre el rey y sus dos personas: «La persona del rey es el órgano y el instrumento de aquella otra persona que es intelectual y pública.» Y continuaba diciendo:

Y esta persona intelectual y pública [sic: la *Dignitas*] es aquella que causa principalmente los actos: pues la mente tiende más a la acción, o al poder principal, que al poder instrumental.⁴²²

Quizá debiéramos recordar que en el esquema de pensamiento de Baldo *Deus* y *Dignitas* eran nociones interrelacionadas⁴²³, por lo que no hay razón para sorprenderse por la facilidad con la que podían ser utilizadas indistintamente. El campo de coordenadas teológicas que marcaba los argumentos de Baldo es evidente: la *Divinitas*, y la Humanidad de Cristo por el rey mortal. El rey, que en una época anterior había sido llamado frecuentemente *digitus Dei*⁴²⁴, era jurídicamente el *digitus Dignitatis*, y mientras que se decía que el obispo era el «instrumento animado» de la Deidad, el rey se presentaba como el instrumento animado de una persona ficticia, y, por tanto, inmortal, llamada

⁴²⁰ Baldo, al C. 7, 61, 3, n. 1, fol. 91^v: «Quaero si Praeses consulit Principem et Princeps moritur, an debeat expectari responsum successoris? Respondeo sic, quia consultatio concernit dignitatem, dignitatem quae non moritur... licet persona sit organum ipsius dignitatis sine quo dignitas nil faciat.»

⁴²¹ Véase lo dicho anteriormente, n. 295.

⁴²² Baldo, *Consilia*, III, 159, n. 6, fol. 45^v: «... loco daturum personarum Rex fungitur... Et persona regis est organum et instrumentum illius personae intellectualis et publicae. Et illa persona intellectualis et publicae est illa, quae principaliter fundat actus: quia magis attenditur actus, seu virtus principalis, quam virtus organica» *organica=instrumentalis*, del mismo modo que *organum* equivale a *instrumentum*). Baldo, al c. 9 X 2, 14, n. 3, fol. 189, aplica la misma doctrina a la mano y al pie como instrumentos del alma respecto al acto de toma de posesión de una cosa: «et anima per se sine organo corporali [esto es, sin la mano como el *organum organum*] y sin el pie como el *organum possidentis*] non potest incipere possidere per se.»

⁴²³ Véase más arriba, n. 287.

⁴²⁴ Sobre *rex digitus Dei*, véase lo dicho anteriormente, n. 419.

Dignidad). En otras palabras: *Humanitas instrumentum Dignitatis*, el rey encarnado es el instrumento de la Dignidad o del Rey. Tanto la separación como la unión de los «dos Cuerpos del Rey» han producido —no sin algo de lógica y necesidad interna— el dogma de una Encarnación política, una encarnación noética de la Dignitas o del Cuerpo político, y con ella una nueva versión secularizada de la unión hipostática de la primera y segunda persona, de *Dignitas* y *rex*.

Sin lugar a dudas, fue también de este estrato general de donde tomaron los juristas ingleses el lenguaje que aplicaban tan proflijamente cuando discutían sobre el cuerpo natural y cuerpo político «*quintos indivisibles*» o cuando mantenían que había «dos cuerpos pero sólo una persona».⁴²⁵ Los patrones teológicos, y hasta cristológicos, por los cuales intentaban comprender sus propias creaciones intelectuales y hacerlas comprensibles para otros, apenas diferían del mundo de pensamiento de sus predecesores italianos y del método de razonamiento jurídico que habían desarrollado las figuras eminentes de este campo. Por todo ello, Martland llevaba razón al decir que aquellos juristas de la Corona inglesa del siglo XVI estaban elaborando «un credo de la jerarquía que no tiene nada que envidiarle al símbolo de Atanasio». Era, efectivamente, una «cristología real» lo que los juristas establecían, y lo que casi irremediablemente iban a terminar estableciendo, desde el momento en que comenzaron a interpretar reiteradamente la relación entre el rey individual y su Dignidad inmortal a partir de la metáfora de los «dos Cuerpos».

Esta expresión nos sigue pareciendo sorprendente en sí incluso después de habernos familiarizado con su trasfondo histórico. A pesar de los factores históricos que se dieron en todas las naciones de Europa y que por tanto, fueron comunes a todas ellas, fue sólo en Inglaterra, sin embargo, donde se desarrolló una teoría política o jurídica consecuente de los «Dos Cuerpos del rey», del mismo modo que el concepto asociado de la «corporación unipersonal» era una institución puramente inglesa. Bien es verdad, desde luego, que las otras naciones europeas albergaban ideas parecidas en su pensamiento constitucional; pero en cualquier caso, venían expresadas de forma diferente. Por ejemplo, Francia, aunque plenamente consciente de las diferentes manifestaciones del rey individual y Dignidad inmortal, terminó interpretando el gobierno absolutista de tal manera que las distinciones entre los aspectos personales y suprapersonales se desdibujaron o incluso eliminaron; Hungría

elaboró muy refinadamente la distinción entre la corona mística y el rey físico, pero parece que la reliquia espiritual del San Esteban impidió que el rey ritual era de todos modos complicada y muy poco clara, fue finalmente la personificación del Estado la que engulló la noción romano-canonica de Dignidad, y el Príncipe alemán tuvo que adaptarse al Estado abstracto. En cualquier caso, la teoría de los «Dos Cuerpos del Rey», con toda su complejidad, y su consistencia interna a menudo burda, estaba prácticamente ausente en la Europa continental; incluso los italianos, que fueron los primeros en formular la teoría legal de las dos personas concurrentes en el Príncipe, no seguían este concepto de forma consecuente ni en todas sus direcciones. En ningún sitio prevaleció y dominó el concepto de los «Dos Cuerpos del Rey» en el pensamiento jurídico de forma tan general y perseverante como en Inglaterra, donde, y sin mencionar otros aspectos, esta noción también tuvo una importante función heurística en el período de transición entre el pensamiento político medieval y el moderno.

Cualquier esfuerzo dirigido a «explicar» un fenómeno histórico resulta, aunque uno espere comprender alguno de los factores que lo condicionaban y con los cuales estaba interrelacionado, una tarea inútil, porque hay demasiados estratos de vida efectivos a un mismo tiempo y activamente concatenados como para permitir una explicación sencilla, y responder a la pregunta de por qué ciertas potencialidades se actualizaron de una manera determinada y por qué no cristalizaron de otra, será necesariamente una tarea determinado limitado y dudoso. Sin embargo, parece que la noción de los «Dos Cuerpos del Rey» no puede separarse de la primera etapa del desarrollo y posterior impulso del Parlamento en el pensamiento y práctica constitucional inglesa. El Parlamento era, por representación, el «cuerpo político» vivo del reino. Es decir, el Parlamento inglés nunca era una *persona ficta* o *persona representata*, sino siempre un verdadero *corpus representans*. El «Cuerpo político» del reino tenía, por tanto, en Inglaterra un sentido mucho más concreto que en cualquier otro reino europeo, y no había necesidad de hacerlo más comprensible transformándolo en una abstracción artificial, convirtiendo aquel cuerpo político concreto del Parlamento en una persona ficticia, ni refiriéndose al reino como *persona politica*, en el sentido en el que ocasionalmente lo hacía Santo Tomás cuando hablaba de la cabeza y miembros de la comunidad de la Iglesia como *persona mystica*.⁴²⁶ En otras palabras, debido a la absoluta realidad, a la concreción y a la perfecta visibilidad de las que gozaba el «cuerpo político» de Inglaterra en este mundo; debido también a su existencia verdaderamente material y a sus periódicas automanifestaciones cuando el rey, como cabeza, y los lores, caballeros y burgueses, como miembros, se constituían «en Parlamento», la antigua metáfora organológica de «cabeza y miembros

⁴²⁵ Véase más arriba, n. 398, 410. Bacon, *Parvula*, p. 657, dice que «generalmente en las corporaciones el cuerpo natural es tan sólo *infulamentum corporis corporati*, se trata únicamente de un objeto para mantener y sostener al cuerpo corporativo». Pero, por otro lado, como Bacon prefiere explicar la unión de las Coronas de Inglaterra y Escocia a través del cuerpo natural del rey, siente la necesidad de atribuir una mayor importancia al rey de carne y hueso, ya que (p. 665) «su persona natural, que es una, actúa sobre ambas [Coronas]».

⁴²⁶ Véase *supra*, cap. V, n. 24.

bros» sobrevivió en Inglaterra durante un lapso de tiempo sorprendentemente largo. Como resultado de ello, la noción de «cuerpo político del reino» siguió siendo válida y mantuvo su significado concreto hasta una época en la cual, en otros países, había dejado de ser usual.

Por otro lado, la antigua idea de *corpus mysticum*, con todas sus consecuencias e implicaciones, continuó determinando algunas facetas de la idea del *corpus politicum* en Inglaterra, especialmente después del *Supremacy Act* del año 1534. Es comprensible que especialmente en épocas de debilidad parlamentaria, cuando por razones obvias el rey y el consejo eran la fuente principal de gobierno, la noción de «cuerpo político» también se utilizara para denominar al rey solo, a la *pars privata*. Existe en la esfera eclesiástica una cierta confusión terminológica, por cuanto que el «Cuerpo místico de Cristo» y el «Cuerpo místico de la Iglesia» se utilizaban indistintamente; y la misma «confusión de lenguas», como la llamó Bacon, existía también en la esfera secular, en la cual las nociones Corona, reino y cuerpo político tanto del reino como del rey en su función de Rey se utilizaban indistintamente y a menudo no se distinguían con claridad.⁴²⁷ Puede que en estas ambigüedades —aumentadas por el hecho de que el rey devino verdaderamente la cabeza del cuerpo místico de la *ecclesia Anglicana*— tuviese sus raíces esa peculiaridad terminológica era costumbre entre los juristas italianos).

En un sentido más técnico, parecería que fuese una fusión, y una confusión en verdad comprensible, de Corona y Dignidad lo que subyacía en la ficción legal del «Rey como Corporación» o como «Corporación unipersonal». Recordemos que la Corona se interpretaba muy a menudo en la Inglaterra medieval como un cuerpo compuesto de los estados parlamentarios junto con el rey cabeza.⁴²⁸ Aquellos mismos estados parlamentarios junto con el rey formaban, sin embargo, también en otros aspectos el «cuerpo político y místico» del reino: o como los franceses lo denominaban, el «cuerpo civil y místico».⁴²⁹ Por ello, la Corona y el cuerpo político del reino compartirían fre-

⁴²⁷ Véase a Bacon, *Part-privé*, p. 651: «Algunos dicen... a la ley, otros a la Corona, otros al reino, otros al cuerpo político del rey: así que existe una confusión de voces entre ellos, como suele ocurrir con las opiniones que se basan en la sutileza e imaginación del intelecto humano, y no en el terreno de la naturaleza.»

⁴²⁸ Véase más arriba, n. 168 y ss. Sobre los estados, véase a Chirines, *Constitutional Ideas*, pp. 116 y ss., esp. p. 123, que trata acerca del Sermon parlamentario del obispo Russell, en 1483, quien identifica repetidas veces el «cuerpo político de Inglaterra» con los «tres estados como los principales miembros bajo una única cabeza».

⁴²⁹ La identificación de los estados y del rey con el *corpus civile et mysticum* aparece repetidamente como una expresión del constitucionalismo francés, véase, por ejemplo, a Juan de Gerson, *De meditationibus*, p. 37: «Habeo illos de primo statu tanquam brachia fortissima ad corpus tuum mysticum, quod est regalis potestas, defendendum» (continuará los otros dos estados). También Terre Rouge, Coquille, y otros autores hacen tal identificación, véase a Church, *Constitutional Thought*, p. 29, n. 20; p. 278, n. 16, y *Janin*. La expresión *corpus politicum* no está ausente del todo

cuientemente los mismos elementos. Sin embargo, junto con este concepto organico-corporativo de Corona y cuerpo político, interfería también el concepto de Dignidad, esto es, de una «corporación por sucesión». Mientras que la Corona podía presentarse como «corporativa» porque abarcaba a todos los miembros del cuerpo político que vivían en un momento determinado, la Dignidad era una corporación unipersonal a modo de ave Fénix que comprendía en el actual portador de la Corona al *gens* entero, a los poseedores pasados y futuros de la real Dignidad. Lo que al parecer ocurrió fue que los juristas ingleses no consiguieron distinguir claramente entre el cuerpo corporativo de la Corona y el personaje supraindividual de la Dignidad, y, contrariamente, los equipararon con el cuerpo político: posiblemente tentados por la conocida fórmula de «Corona y Dignidad real». Es decir, fusionaron dos conceptos diferentes de las doctrinas corporativas del momento: la orgánica y la sucesoria. Y de esta fusión de una serie de conceptos corporativos interrelacionados se originó, al parecer, tanto el «cuerpo político del Rey» como el rey como «corporación unipersonal».

Esta presunción no contradice aquella opinión tan ingeniosa de Maritand en la cual hacía derivar la «corporación unipersonal» inglesa del modelo de *persona*, el *parson* (párroco), que era el único sacerdote de la parroquia y que, respecto de la propiedad inmobiliaria de su prebenda, tomaba el lugar de los cabildos catedralicios corporativos o de las comunidades monásticas en relación con la propiedad eclesiástica. Es perfectamente correcto decir que el modelo del párroco tuvo efectos subsidiarios en la concepción del rey como corporación unipersonal, y Maritand atinó en el mismo centro del problema con su juego de palabras, cuando bromeaba sobre el rey que había sido «parroquianizado» [*parsonified*]*. Sin embargo, la base común de ambos, párroco y rey, era probablemente la *Dignitas*, que estaba, en el caso del rey, fusionada con el cuerpo político orgánico del que era la cabeza: más comparable con los abades y obispos, que también eran Dignidades y cabezas de cuerpos corporativos. Por ello, se decía que todo abad era un «cuerpo político», y cuando Coke se refería al «cuerpo místico» de un abad para explicar el significado del «cuerpo político» del rey, se estaba refiriendo simplemente a otra, aunque similar, confusión entre el *corpus mysticum* y la *Dignitas* que era usual en el siglo xv.⁴³⁰ Parece que Blackstone no estaba, después de todo, tan confundido cuando alardeaba de que la idea de las corporaciones, que hacía derivar de los romanos, había sido considerablemente refinada y mejorada «de acuerdo con el talento habitual de la nación inglesa», y especialmente en lo que se refiere a

(véase, por ejemplo, a Church, p. 278, n. 16), pero *corpus civile* parece prevalecer en Francia, mientras que apenas si aparece en Inglaterra.

⁴³⁰ Véase lo dicho anteriormente, n. 311 y 312.

* *Parroquianizado*, juego de palabras resultante de asociar los términos *parsonified* (personificada) y *parson* (párroco) (termino derivado del latín *persona* 'V' de la 'n').

Las «corporaciones unipersonales constituidas por una sola persona, las cuales eran desconocidas para los juristas romanos»¹³¹

La especulación jurídica de los siglos XIII y XIV, en su esfuerzo por interpretar la naturaleza de la *Dignitas*, introdujo un símil que, siendo a la vez individuo y especie, aparecía como una prefiguración de la corporación unipersonal: la mítica ave Fénix. Hasta qué punto estas características tenían también validez en el pensamiento teológico es un problema que no vamos a tratar aquí. Sin embargo, no debe olvidarse que una corporación unipersonal genuina ha existido, de hecho incluso «históricamente», si es que se puede decir así. Existió en Adán, el primer hombre, quien al ser el único ser humano viviente era al mismo tiempo individuo y totalidad del *genus humanum* por aquel entonces existente. Era al mismo tiempo el hombre y la humanidad. Sin embargo, para desentrañar algunas de las implicaciones asociadas al mito de Adán es preferible que nos detengamos llevar de la mano de Dante.

Capítulo VIII

LA REALEZA ANTROPOCÉNTRICA: DANTE

Las concepciones de la realeza centradas en el Dios-hombre, en las ideas de justicia y derecho y en los cuerpos corporativos de colectivos políticos o dignidades institucionales, fueron desarrolladas sucesiva y alternativamente, con muchas superposiciones y muchos préstamos mutuos, por teólogos, juristas y filósofos políticos. Pero correspondió al poeta la tarea de establecer una imagen de la realeza que fuese meramente humana y de la cual el HOMBRE, puro y simple, fuese el centro y la medida; el HOMBRE, por cierto, en todas sus relaciones con Dios y el universo, con el derecho, la sociedad, la ciudad, la naturaleza, el saber y la fe. *Homo instrumentum humanitatis*: este giro de la máxima teológico-jurídica puede servirnos como lema para penetrar en los puntos de vista políticos y morales de Dante, siempre y cuando la opalescente noción de *humanitas* se perciba con todos sus numerosos matices.

Nunca se ha negado que el Dante filósofo político, lo mismo que el Dante poeta, asimiló plenamente las doctrinas políticas que motivaban a su época. De hecho, Dante tuvo una posición clave en las discusiones políticas e intelectuales de alrededor del 1300, y si de una manera superficial se le ha llamado reaccionario, sólo se debe al predominio de la idea imperial en sus obras —una idea, no obstante, diferente de la de los siglos anteriores—, que oscurecía los rasgos exacerbadamente poco convencionales de su pensamiento moral y político¹. Evidentemente, es muy difícil etiquetar a Dante.

¹ Véase a Michele Barbi, «Nuovi problemi della critica dantesca: VI. L'ideale politico-religioso di Dante», *Studi danteschi*, XXIII (1938), p. 51. Tan sólo mencionaré en este capítulo unos pocos estudios sobre el pensamiento político de Dante, estudios que, sin embargo, me han sido de gran ayuda, y que, posiblemente, hayan tenido más influencia en mis formulaciones de lo

¹³¹ Bractstone, *Commentaries*, l. c. 18, p. 469; véase *supra*, la introducción, n. 7.