

## SECRETOS DE ESTADO

(UN CONCEPTO ABSOLUTISTA Y SUS TARDIOS  
ORIGENES MEDIEVALES) (\*)

La expresión Secretos de Estado como concepto del absolutismo tiene un fondo medieval. Es un tardío brote de aquel hibridismo secular-espiritual que, como resultado de las infinitas relaciones entre Iglesia y Estado, puede hallarse en cada uno de los siglos de la Edad Media y que durante muchos años ha atraído merecidamente la atención de los historiadores. Después de los fundamentales estudios de A. Alföldi sobre el ceremonial y las insignias de los emperadores romanos (1), Theodor Klauser, en época más reciente, examinó el origen de las insignias episcopales y de los derechos honoríficos, y mostró con mucha claridad cómo pasaron a los obispos de la victoriosa Iglesia, en la época de Constantino el Grande y posteriormente, determinados privilegios de investiduras y categorías de los funcionarios del Imperio de la última época (2). Por el mismo tiempo, Percy Ernst Schramm publicó su breve artículo sobre los intercambios mutuos de derechos honoríficos entre *sacerdotium* y *regnum*, en el que demostraba cómo la *imitatio im-*

---

(\*) Este ensayo fué leído en la sesión conjunta de la American Catholic Historical Association y de la American Historical Association, el 28 de diciembre de 1953, en Chicago, y se publicó por primera vez en *The Harvard Theological Review*, XLVIII (1955), 65-91. Muchos de los problemas insinuados en este artículo se han examinado con más cuidado en mi libro *The King's Two Bodies: A study in Mediaeval Political Theology* (Princeton, 1957), aunque aquí he añadido algunas cosas que no se encuentran en el libro. Quedo reconocido al Dr. Rodríguez Aranda por la traducción al español de mi ensayo.

(1) ANDREAS ALFÖLDI: «Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe», e «Insignien und Tracht der römischen Kaiser», *Römische Mitteilungen*, XLIX (1934), 1-118; L (1935), 1-171.

(2) THEODOR KLAUSER: *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte* (Lecturas académicas de Bonn, I. Krefeld, 1949).

*perii* por parte del poder espiritual fué equilibrada por una *imitatio sacerdotii* por parte del poder secular (3). Schramm llevó su estudio sólo al umbral del período Hohenstaufen, y estuvo acertado en detenerse donde lo hizo. Pues los mutuos préstamos a que se refiere —insignias, títulos, símbolos, privilegios y prerrogativas— afectaron a principios de la Edad Media, principalmente a las individualidades dirigentes, espirituales y seculares, al pontífice que llevaba corona y al emperador que llevaba mitra, hasta que finalmente el *sacerdotium* tuvo apariencia imperial, y el *regnum* aspecto clerical. A comienzos del siglo XIII, lo más tarde, se alcanzó un cierto estado de saturación cuando los dignatarios espirituales y seculares se ataviaron con los atributos esenciales de sus funciones.

Sin embargo, los préstamos entre las dos órbitas no acabaron. Sólo cambiaron los objetivos cuando el centro de gravedad se movió, por decirlo así, de los personajes dirigentes de la Edad Media a las colectividades dirigidas de principios de los tiempos modernos, a los nuevos estados nacionales y a otras comunidades políticas. Es decir, el ámbito de intercambios entre Iglesia y Estado, y de influencias mutuas, se expandió desde los dignatarios individuales a las comunidades compactas. Por esto, los problemas sociológicos empezaron a configurar los problemas eclesiásticos y, viceversa, lo eclesiástico a lo sociológico. Con el Papa como *princeps* y *verus imperator* el aparato jerárquico de la Iglesia romana — a pesar de algunos importantes rasgos de constitucionalismo (4)— mostró tendencia a convertirse en el prototipo perfecto de una monarquía absoluta y racional sobre una base mística, mientras que simultáneamente el Estado mostró una creciente tendencia a convertirse en una semi-Iglesia, y, en otros respectos, en una monarquía mística sobre una base racional. Fué aquí en estas aguas —aguas nauseabundas, si así se quiere— donde el misticismo del nuevo Estado halló su alimento y su morada.

El problema fundamental se puede enfocar con más facilidad, planteando una simple cuestión: ¿Cómo, por qué canales y mediante qué técnicas, se transfirieron al Estado los espirituales ar-

(3) PERCY ERNST SCHRAMM: «Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte», *Studi Gregoriani*, II (1947), 403-457.

(4) Véase BRIAN TIERNEY: «The Canonists and the Mediaeval State», *Review of Politics*, XV (1953), 378-388, y su importante libro *The Foundations of the Conciliar Theory* (Cambridge, 1956).

*cana ecclesiae* para producir los nuevos seculares *arcana imperii* del *absolutismo*? La respuesta a esta pregunta está dada por las fuentes con las que tenemos que contar; sin olvidar los relatos o las artes, el ceremonial o la liturgia, se puede decir que nuestra principal evidencia se debe a las leyes. Principalmente por nuestras fuentes legales se han hecho evidentes los nuevos modos de intercambio entre lo espiritual y lo secular. Después de todo, los canonistas usaban y aplicaban el Derecho romano; los civilistas usaban y aplicaban el Derecho canónico; y ambos derechos fueron usados también por juristas del Derecho consuetudinario (5). Además, ambos derechos fueron influidos por el método y el pensamiento escolástico, así como por la filosofía aristotélica; finalmente, los juristas de todas las ramas del Derecho aplicaban libremente, y sin escrúpulos o inhibiciones, símiles y metáforas teológicas cuando exponían sus puntos de vista en glosas y opiniones legales. Bajo el impacto de estos intercambios entre glosadores y comentaristas canónicos y civiles —que no existían en la Alta Edad Media— surgió algo a lo que se le llamó entonces «Secretos de Estado», y que hoy, en un sentido más generalizado, se denomina con frecuencia «Teología política» (6). Afortunado como siempre, notaba una vez Maitland que eventualmente «la nación usurpó las funciones del Príncipe» (7). Aunque estoy por completo de acuerdo, creo que podríamos agregar: «Pero no antes de que el Príncipe mismo usurpara las funciones pontificales del Papa y del obispo».

En efecto, el «pontificalismo» fué quizá el rasgo más sobresaliente de las nuevas monarquías, y pocos príncipes —ni siquiera

(5) Esto ha sido apuntado repetidamente por GAINES POST; véase especialmente su estudio sobre «A Romano-Canonical Maxim, "Quod omnes tangit", in Bracton», *Traditio*, IV (1946), 197-251, y su ensayo leído ante el Riccobono Seminar sobre «The Theory of Public Law and the State in the Thirteenth Century», *Seminar*, VI (1948), 42-59; también su más reciente estudio sobre «The Two Laws and the Statute of York», *Speculum*, XXIX (1954), 417-432.

(6) La expresión, muy discutida a principios de la década de 1930 (CARL SCHMITT: *Politische Theologie*. Munich y Leipzig, 1923), se ha popularizado más en este país, si es que no me equivoco, debido a un estudio de GEORGE LAPIANA, «Political Theology», *The Interpretation of History* (Princeton, 1943).

(7) F. W. MAITLAND: «Moral Personality and Legal Personality», en sus *Selected Essays* (Cambridge, 1936), 230.

ra Luis XIV— fueron tan genuinamente pontificales como el Rey Jaime I de Inglaterra. En un pequeño diccionario de Derecho, publicado en 1607 y llamado *The Interpreter*, un capacitado civilista, el Dr. John Cowell, anticipó ciertas teorías políticas con las que normalmente Jaime I no habría estado en desacuerdo: que el rey siempre es mayor de edad; que no está sujeto a la muerte, sino que es en sí mismo una institución que vive eternamente; que el rey está por encima de las leyes; y que admite la legislación del Estado sólo a causa de su benignidad o en razón de su juramento de coronación (8). Puesto que *The Interpreter* suscitó la indignación de los Comunes, de quién el rey dependía para lograr su subsidio, el rey mismo se molestó por las palabras de Cowell. Así, pues, un rey airado fulminó a un pobre erudito que sólo quería agradar a su soberano. Jaime I se quejaba, en una proclama de 1610, de que nada «se deja ahora sin investigar» ni «los más altos misterios de la cabeza de Dios», ni «los secretos más profundos que pertenecen a las personas o Estado del rey y los príncipes, que son Dios en la Tierra», y que hombres incompetentes «escudriñarán libremente con sus escritos los más profundos secretos de la monarquía y de la gobernación política» (9). En otras ocasiones,

(8) Para el caso del Dr. JOHN COWELL, véase CHARLES H. MC ILWAIN: *The Political Works of James I* (Cambridge, Mass., 1918), pp. XXXVII y sigs., y más recientemente, STANLEY B. CHRIMES, «Dr. John Cowell», *English Historical Review*, LXIV (1949), 461-487, que reprodujo en el Apéndice los pasajes importantes del libro de COWELL, *Interpreter or Book Containing the Signification of Words*, publicado por vez primera en Cambridge, 1607. Cowell cita muchos autores franceses, y puede proceder de una de estas fuentes el haber hablado de la «benignidad» del rey (v. «Parlamento»). Su coetáneo CHARLES LOYSEAN, por ejemplo, al discutir la validez de los *Coutumiers* provinciales y del poder legislativo de las asambleas provinciales dice también que «sa bonté (la del rey) permette au peuple des Provinces coutumières de choisir certaines Coustumes, selon lesquelles ils désire vivre». *El traité des Seigneuries* de LOYSEAN fué impreso por primera vez en 1608; pero probablemente Loysean no fué el primero que usó la frase; véase WILLIAM FARR CHURCH: «Constitutional Thought in Sixteenth-Century France» (*Harvard Hist. Stud.*, XLVII; Cambridge, 1941), 325, n. 57.

(9) Véase THOMAS P. TASWELL-LANGMEAD: *English Constitutional History*, 8.<sup>a</sup> ed., de Coleman Philipppson (Londres, 1919), 488, nota (y), en la que se halla impresa la mayor parte de la proclama; cf. CHRIMES, op. cit., 472 y sig. Véanse también los *Debates parlamentarios de 1610*, ed. por S. R. Gardiner (Camden Society, 81; Londres, 1862), 22 y siguientes.

Jaime I se refirió a «mi Prerrogativa o secreto de Estado», al «secreto del poder del rey», o a «la reverencia mística que pertenece a quienes se sientan en el trono de Dios» (10), u ordenó al «Speaker» de la Cámara de los Comunes «que advirtiera a aquella Cámara que no intentara nadie entrometerse (entrometerse era una expresión favorita del absolutismo) en nada que concerniera a nuestra gobernación o secretos de Estado» (11).

No sería fácil decidir rápidamente y con precisión de dónde se deriva el concepto de Secretos de Estado. Podría haber sido, naturalmente, una traducción del *arcana imperii temptari*, de Tácito, «examinar los secretos del imperio», y es posible que el culto Jaime I conociera a Tácito. Si embargo, la expresión secretos de Estado tiene más sabor cristiano que de Tácito, aunque la palabra *arcana* servía para designar los *misteria* paganos y los cristianos (12). Sin embargo, hay razones para pensar no en el historiador romano, sino en el Derecho romano debido a una ley de los emperadores Graciano, Valentino y Teodosio, quienes en el año 395 se dirigían al *praefectus Urbi Symmachus* diciendo que era «sacrilegio» discutir el juicio del Príncipe y las decisiones de los funcionarios (13). Seguramente que «sacrilegio» es una palabra fuerte

(10) MCLWAIN: *Polit. Works*, 332 y sigs., para el discurso del rey Jaime en la Star Chamber, en 1616. Debe notarse, sin embargo, que el rey dice también: «For though the Common Law be a mystery and skill best known unto your selues...» Con toda seguridad, la palabra «mystery» tiene aquí el sentido de oficio o comercio, en el sentido de «artes y secretos», lo que quizá puede sugerir que «secretos de Estado» son los oficios o comercios que hacen los reyes.

(11) Véase *Parliamentary History of England* (Londres, 1806), I, 1.326 y sigs., en donde el «secretó» es el matrimonio español del Príncipe Carlos: véase también MCLWAIN: «Constitutionalism Ancient and Modern» (rev. ed., Ithaca, N. Y., 1947), 112, ef. 125. Entrometerse se repite una y otra vez; es el equivalente del latín *se intromittere*; véase, por ejemplo, MATEO DE AFFLICTIS (abajo, n. 22), I, fol. 45, sobre *Liber augustalis*, I, 4: *Ut nullus se intromittat de factis et consiliis regis.*»

(12) TÁCITO: *Anales*, II, 36. La expresión, naturalmente, era conocida; véanse, por ejemplo, los «Debates Parlamentarios» de 1610, pág. 52, donde se dice que los lores que «se sientan más cerca del gobierno y, por tanto, se familiarizan primero con aquellas cosas que son *Arcana imperii*, etc.». Para las interrelaciones entre *arcana* y *misteria*, véase OTHMAR PARLER, artículo «Arkandisziplin», *Reallexikon für Antike und Christentum*, I (1950), 667-676, con una completa bibliografía.

(13) *Código de Teodosio*, I, 6, 9-C. 9, 29, 2: «Disputari de principali iudicio non oportet: sacrilegii enim instar est dubitare, an is dignus sit, quem elegerit imperator.»

que bordea la «zona de silencio» reservada para *mysteria* y *arcana*, para las acciones en la iglesia y en el tribunal (14). No obstante, esta vieja ley, incluida en su Código por Justiniano fué capital, tanto en la legislación de Rogerio II de Sicilia, como de Federico II (15), y fué también repetida, en forma ligeramente atenuada, por Bracton (16). No dejó de impresionar a Jaime I, quien en 1616, muy

(14) Para las conexiones entre *arcana-mysteria* y *silentium*, véase ODO CASEL: *De philosophorum graecorum silentio mystico* (Religionsgeschichtliche Versuche and Vorarbeiten, XVI, 2; Giessen, 1919). El *silentium* pertenecía también al ritual de la corte de los emperadores romanos; véase ALFÖLDI: «Zeremoniell» (arriba, n. 1), 38 y sigs. O. TREITINGER: *Die oströmische Kaiser-und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell* (Jena, 1938), 52 y sigs. y, para su representación en el arte cristiano primitivo, las importantes observaciones de ANDRI GRABAR: «Una fresque visigothique et l'icongraphie du silence», *Cahiers archéologiques*, I (1945), 126 y sigs. Sin embargo, el *silentium* fué impuesto estrictamente por Federico II sobre las partes que comparecían ante los Tribunales de la Ley; véase *Liber augustalis*, I, 32: «Cultus iustitiae silentium reputatur.» Las palabras proceden de ISAÍAS, 32, 17, pero la ley misma está forjada sobre el *Decretum* de GRACIANO, II, C. V. qu. 4, c. 3, ed. de Emil Friedberg, *Corpus iuris canonici* (Leipzig, 1879), I, 548 y sigs., pasaje tomado de las actas del 11 Concilio de Toledo (675 después de C.) que pasó a través de varias colecciones canónicas, incluyendo la del Pseudo-Isidoro, antes de que lo recibiera Graciano y, probablemente a través de él, Federico II. Para su ley en el *Liber augustalis*, véase *Constitutionum regni Siciliarum libri tres* (Sumptibus Antonii Cervonii, Nápoles, 1773, 82). Cito el libro de leyes de Federico II de acuerdo con esta edición (en abreviado, *Liber aug.*, ed. Cervone), porque contiene las glosas de MARINUS DE CARAMANICO y ANDREAS DE ISERNIA; la edición de C. Carcani (Nápoles, 1786), aunque superior en algunos respectos porque contiene también el texto griego, carece de comentarios; y la edición «cronológica» de J. L. A. Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friderici Secundi* (París, 1852-1861), IV, 1 y sigs., aunque tiene algunas interpretaciones mejores, prácticamente es inútil para el historiador de las leyes porque rompe la unidad de libros y títulos.

(15) Véanse las llamadas «Sesiones del Vaticano», I, 17 (publicadas probablemente en 1140 en Ariano, en Apulia), ed. Francisco Brandileone. *Il diritto Romano nelle leggi Normanne e Sveve del regno di Sicilia* (Turín, 1884), 103. El texto es igual al del Código (arriba, n. 13), pero después de la palabra *iudicio* se añade: *consiliis, institutionibus, factis*. El mismo texto es repetido por Federico II, *Liber aug.*, I, 4, ed. Cervone, 15.

(16) BRACON: *De legibus et consuetudinibus Angliae*, fol. 34, ed. de E. Woodbine (New Haven, 1915-1942), II, 109: «De cartis vero regis et factis regum non debent nec possum iustitiarum nec privatae personae disputare, nec etiam, se in illis dubitatio oriatur, possum eam interpreta-

oportunamente en un discurso en la Star Chamber, se refirió claramente a ello diciendo: «No es legal discutir aquello que concierne al secreto del poder del rey». Advertía a su auditorio «que se mantuviera dentro de sus límites, porque no era legal disputar sobre la Prerrogativa absoluta de la corona... Es ateo y constituye una blasfemia discutir lo que puede hacer Dios... Del mismo modo, es presunción y gran desdén en un súbdito, discutir lo que puede hacer un rey...» (17). Las referencias a la ley de los tres emperadores romanos son evidentes. No es preciso decir que esta ley se había convertido, mucho tiempo antes, en ley canónica cuando se aplicó al Papa (18).

---

ri.» Es difícil seguir los argumentos sobre este pasaje anticipados por FRITZ SCHULZ: «Bracton on Kingship», *Engl. Hist. Rev.*, LX (1945), 173, aunque su examen es admirable en muchos otros aspectos. SCHULZ pretende «que las palabras *et factis regum* deben ser interpoladas». Sin embargo, estas palabras se hallan bien atestiguadas en esta conexión por los dos Códigos sicilianos (arriba, n. 15); no hay razón para suponer una interpolación, pero sí para preguntarse de dónde procede *de factis*. SCHULZ pretende que «es conspicuo» el plural *regum* en vez de *regis*. No lo creo: el plural se desliza porque C. 9. 29, 2, que SCHULZ no tomó en consideración, tiene el encabezamiento «Idem AAA. (-Augusti) ad Synsmachum praefectum Urbi», pues la ley fué promulgada por los tres emperadores: Graciano, Valentiniano y Teodosio; y el plural se deslizó primero, no en el tratado de Bracton, sino en el *Liber Aug.*, I. 4, cuyo título dice: «Ut nullus se intromittat (véase arriba, n. 11) *de factis seu consiliis regum*» —desliz significativo porque la pluralidad de emperadores bizantinos del sur de Italia no es raro que influyera en las *scriptoria* y cancillerías del sur de Italia—; véase G. B. LADNER: «The Portraits' of Emperor in Southern Italian Exultet Rolls and the Liturgical Commemoration of the Emperor», *Speculum*, XVII (1942), 189 y sigs., que interpreta estos plurales en los textos litúrgicos del sur de Italia de un modo convincente. Cómo explicar la semejanza de los términos de BRACTON con el del libro de leyes siciliano es una cuestión distinta: pero cuando BRACTON escribió su tratado (probablemente entre 1250 y 1259), Inglaterra estaba «inundada» de sicilianos; véase E. KANTOROWICZ: «Petrus de Vineia in England», *Mitteilungen des Osterreichischen Instituts für Geschichtsforschung*, LIII (1937-38), esp. 74 y sigs., 81 y sigs.

(17) MCILWAIN: *Political Works of James I*, 333, y sigs. Véase también *Parliamentary Debates in 1610*, pág. 23, párrafo 3.

(18) La ley de los tres emperadores penetró también el Derecho canónico; véase la glosa sobre el *Decretum*, II, C. XVII, qu. c. 4. Y como el profesor GAINES POST me sugirió amablemente, la ley pasó también al Papa; véase HOSTIENSIS: *Summa Aurea* (Venecia, 1586), col. 1610, *De crimine sacrilegii*, n. 2: «Similiter de iudicio summi Pontificis disputare

«Secretos de Estado», pues, procede claramente de la órbita que los juristas de los siglos XII y XIII —Placentinus, Azo y otros— llamaron *religio iuris*, «Religión del Derecho» (19), y que en tiempos de Federico II fué llamada, a veces, *mysterium iustitiae* (20). Es cierto que el emperador mismo en sus Constituciones sicilianas sólo mencionaba el *ministerium iustitiae*, o más bien el *sacratissimum ministerium iustitiae*, que confiaba a sus funcionarios (21). Pero las dos palabras —*ministerium* y *mysterium*— eran casi intercambiables desde los primeros tiempos del cristianismo, y fueron confundidas perpetuamente en tiempos medievales; un comentarista posterior de las Constituciones sicilianas, Mateo de Afflictis,

---

non licet.» Véase también OLDRADUS DE PONTE: *Consilia*, LXII, n. 1 (Lyon, 1550), fol. 21 rb.: «De potestate vestra dubitare sacrilegium esset. arg. C. de cri. sacri.», I, II (C. 9, 29, 2). Véase también ANGELO DEGLI UBALDI en C. 9, 28, 2, n. 2 (Venecia, 1579), fol. 269: «nunquam de inhabilitate vel insufficientia (officialis) assumpti per Papam vel per principem disputandum est.» También GUIDO PAPA: *Consilia*, LXV, n. 10 (Lyon, 1544), fol. 86: «Disputare enim de ipsorum (sc. papae et imperatoris) potestate nemini licet: quinimo faciens crimen sacrilegii committit.»

(19) El *religio iuris* es discutido corrientemente por los glosadores en conexión con las Instituciones de Justiniano, Proemio: «... et fiat (el Príncipe romano) tan iuris religiosissimus quam victis hostibus triumphator». Cf. PLACENTINUS: *Summa Institutionum*, ed. H. FITTING: *Juristische Schriften des fruheren Mittelalters* (Halle 1876), 222, 21; AZO: *Summa Institutionum*, ed. F. W. Maitland, *Selected Passages from the Works of Bracton and Azo* (Seiden Society, VIII, Londres, 1895), 6. La *Glossa ordinaria* (glosa sobre «religiosissimus») compara, como lo hicieron antes AZO y otros, las nociones *iuris religio* y *triumphus*. Véase también ANDREAS DE ISERNIA sobre el *Liber aug.*, I, 99, ed. Cervone, 168: «Iustitia habet multas partes inter quas est religio et sacramentum... Nam sacramentum est religio: unde dicitur iurisiurandi religio.» *Iurisiurandi religio* quedó como término técnico de la jurisprudencia, y es significativo que un jurista francés del siglo XVI, al referirse a FILÓN, *De Specialibus legibus*, II: *De iurisiurando religioneque*, citara a FILÓN, *Liber de iurisiurandi religione*; véase PIERRE GRÉGOIRE: *De Republica*, VI, c. 3, n. 2 (Lyon, 1609), 137.

(20) PETRUS DE VINEA: *Epistolae*, III, 69, ed. de Simon Schard (Basilea, 1566), 512: «vendere precio iustitiae mysterium», carta desvirtuando las leyes imperiales. Justicia venal, comparada con la simonía; véase FELIPE DE LEYDEN (abajo, n. 67): *Casus*, LX, n. 33, páginas 253 y sigs. LUCAS DE PENNA: en C. 12, 45, 1, n. 61, pág. 915: «gravius crimen est vendere iustitiam quam praebendam; legimus enim Christum esse iustitiam (véase *Decretum*, C. XI, q. 3, c. 84, ed. Friedberg, I, 666), non legitur autem esse praebendam.»

(21) *Liber aug.*, I, 63, ed. Cervone, 124.

al glosar la ley de Federico, juzgaba aún necesario expresar extensamente la diferencia que existe entre *ministerium* y *mysterium* (22). Por tanto, parece ofrecer pocas dudas que fué del estrato «secretos de la Justicia» —en aquel tiempo «Justicia» significaba «Gobierno» o «Estado»— de donde surgió el concepto de Secretos de Estado de Jaime I. Y fué en el mismo estrato donde se originó el pontificalismo de los reyes absolutos.

El «pontificalismo» real, pues, parece descansar en la creencia legalmente establecida de que el gobierno es un *mysterium* administrado sólo por el alto sacerdote real y sus indiscutibles funcionarios, y que todas las acciones realizadas en nombre de esos «secretos de Estado» son válidas *ipso facto* o *ex opere operato*, prescindiendo incluso del valor personal del rey y de sus seguidores.

¿De dónde se deriva esta actividad pontifical, desconocida en la alta Edad Media? Seguramente, el rey-sacerdote, el *rex et sacerdos*, fué un ideal primitivo medieval de muchas facetas (23), aunque

---

(22) Para el uso intercambiable de *ministerium* y *mysterium*, véase F. BLATT: «Ministerium-Mysterium», *Archivum latinitatis mediæævi*, IV (1923), 80 y sigs.; podría añadirse E. DIEHL: *Inscriptiones latine Christianae veteres* (Berlín, 1924), I, 4, núm. 14 («ministeris adque mysteriis religiose celebrandis»); también *Book of Armagh*, ed. de John Gwynn (Dublin, 1913), pág. CCXXI (citas de romanos 11, 25). MATEO DE AFFLICTIS: *In utriusque Siciliae... Constitutiones* (Venecia, 1562), I, fol. 216 v., en *Liber aug.*, I, 63 (60), núms. 4-5, encuentra, por último, que la diferencia principal entre las dos nociones reside en el hecho de que «*mysterium non potest fieri in privatis domibus... sed ministerium iustitiae potest fieri etiam in privatis domibus*», resultado algo decepcionante de un prometedor esfuerzo. Véase también A. SONTER: *A. Glossary of Later Latin* (Oxford, 1949), s. v. «ministerium».

(23) Existe una considerable falta de claridad respecto al *rex et sacerdos* ideal. Sin intentar resolver un problema complicado en una nota, quizá sean oportunas unas cuantas observaciones. En los siglos cristianos primitivos, el *rex et sacerdos* ideal no tenía nada que ver con las consagraciones: probablemente era un superviviente del título imperial *Pontifex Maximus*, aunque también era una adaptación de ese título el pensamiento cristiano siguiendo el modelo bíblico de Melquisedec. La introducción de las uncciones reales en los siglos VII y VIII produjo la nota litúrgica: la nueva coronación ungida a estilo del Viejo Testamento, «*ut intelligat baptizatus regale ac sacerdotale ministerium accepisse*» (véase, entre una veintena de frases semejantes, la respuesta de Amalar de Trier al cuestionario de Carlomagno sobre el bautismo, *Patr. lat.*, XCIX, 898, 1): el rey, como el neófito bautizado, era *rex et sacerdos*, aunque en un sentido especial, y su sacerdocio era sólo esotérico y no clerical. Después de la in-

siempre inseparable de la monarquía con Cristo como centro de aquella época; o, si se prefiere, de la monarquía litúrgica ligada al altar, que por último dió lugar a una monarquía legalista de derecho divino. Este legalismo empezó en el siglo XII, cuando el carácter casi-sacerdotal no se legitimó ya exclusivamente como un efluvio de unción y altar, sino como un efluvio de la seriedad del Derecho romano que nombraba a jueces y abogados *sacerdotes iustitiae*. «sacerdotes de la justicia» (24). La antigua solemnidad del lenguaje litúrgico se mezclaba extrañamente con la nueva solemnidad del idioma de los juristas cuando Rogerio II, en el prefacio a sus Debates silicianos de (probablemente) 1140, llamó a su colección de leyes nuevas una oblación a Dios. *Dignus et necessarium est*, con estas palabras empezaba el prefacio, explicando el propósito de la colección, y continuaba:

«*In qua oblatione*. Por esta oblación (de leyes nuevas) el funcionario real asume para sí mismo determinado privilegio sacerdotal, por lo cual algún sabio llamó a los intérpretes de la ley «sacerdotes de la ley» (25).

Introducción de las unciones de cabeza en las consagraciones de los obispos, la coronación del rey se hizo muy parecida a la ordenación de un obispo: el funcionario real fué «clericalizado» y se consideró al gobernante *non omnino laicus*. El Derecho romano y canónico produjeron finalmente una interpretación nueva, ni esotérica ni litúrgico-clerical, sino legalista-clerical, del viejo *rex et sacerdos ideal*, aunque sin dejar de activar por completo las primitivas capas.

(24) *Digesto*, I, 1, 1: «Ulpiano. Cuius merito quis nos sacerdos appellet: iustitiam namque colimus...» No se dice a quiénes llamaba él jueces y juristas sacerdotes; véase, sin embargo, AULUS GELLIUS, *Noctes Atticae*, XIV, 4: «... iudicem, qui iustitiae antistes est»; también QUINTILIANO, *Inst Orat.*, XI, 1, 69: «iuris antistes». Véase, además, la inscripción CIL, VI, 2250: *sacerdos iustitiae*, con la nota de MOMMSEN de D. 1, 1, 1; también SYMMACHUS, *Ep.* X, 3, 13. *Mon. Germ. Hist.*, Auct. ant., VI, 282, 28, llama a los emperadores *Iustitiae sacerdotes*. Para el pasaje mismo, véase ULRICH VON LÜBTOW: «De iustitia et iure»; SAVIGNY: *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, rom. Abt., LXVI (1948), 458 y sigs., esp. 524, 559 y sigs.; 563.

(25) BRANDILEONE: *Diritto Romano* (arriba, n. 15), 94 y sig.: «In qua oblatione regni officium quoddam sibi sacerdotii vendicat privilegium; unde quidam sapiens legisque peritus iuris interpretes iuris sacerdotes appellat.» Compárese *Dignum et necessarium est* con el prefacio de la misa: *Vere dignum es iustum est*, y la relativa unión *In qua oblatione* con *Quam oblationem* antes de la consagración. Ni las semejanzas ni las variaciones más

Con las palabras citadas en último lugar el rey Rogerio se refería al párrafo primero del Digesto de Justiniano que, como es natural, atrajo la atención de los juristas medievales. Accursius (muerto hacia 1258), en la Glosa ordinaria en D. 1, 1, 1, hace un claro paralelo entre los sacerdotes de la Iglesia y los de la ley:

«Del mismo modo que los sacerdotes administran y se ocupan de las cosas sagradas, así lo hacemos NOSOTROS, puesto que las leyes son más sagradas... Y así como el sacerdote, cuando impone penitencia, da a cada uno lo que le corresponde en derecho, así lo hacemos NOSOTROS cuando juzgamos» (26).

Un juez imperial, Juan de Viterbo, hacia 1238 en Florencia, infería del Código que «el juez está consagrado por la presencia de Dios» y que «en todas las causas legales se dice, o mejor, se cree que el juez es Dios con respecto a los hombres», de donde el hecho de que el juez administre un *sacramentum* y tenga un ejemplar de las Sagradas Escrituras sobre su mesa, servía —o se intentaba que sirviera— a los fines de una exaltación para-religiosa del sacerdote-jurista (27). Un jurista tan grande como William Durand, el *Speculator*, que escribía a fines del siglo XIII, citaba a los glosadores para decir «que el emperador podía considerarse como presbítero según el pasaje en que se dice (D. 1, 1, 1.): «Nosotros

ligeras carecen de sentido; se deseaba la correspondencia con la misa, pero absteniéndose, sin embargo, de la profanación.

(26) *Glosa ordinaria*, en D. 1, 1, 1, gl. «sacerdotes»: «quia ut sacerdotes» sacra ministrant et conficiunt, ita et nos, cum leges sunt sanctissimae... Ut ius suum cuique tribuit sacerdos in danda poenitentia, sic et nos in iudicando.» Un extenso comentario sobre el tema se encuentra en GUILLAUME BUDÉ: *Annotationes in XXIV Pandectarum libros* (Lyon, 1551), 28 y sigs. Cf. también para el paralelismo de *index* y *sacerdos*, ANGELO DEGLI UBARDI en C. 9, 29, 2, n. 1 (Venecia, 1579), fol. 269: «Imperator uno verbo Doctorem facere possit, dicendo: "Pronuntio te Doctorem..."», et eodem modo papa pronuntiat sacerdotem.» Para otros aspectos del problema, véase *The King's Two Bodies*, 120 y sigs.

(27) JUAN DE VITERBO: *De regimine civitatum*, c. 25, ed. Gaetano Salvemini, en: *Bibliotheca iuridica mediæ ævi* (Bologna, 1901), III, 226: «... Nam index alias sacerdos dicitur quia sacra dat...; et alias dicitur: "Index dei presentia consecratur..."; dicitur etiam, immo creditur, esse deus in omnibus pro hominibus...» Los pasajes citados están en D. 1, 1, 1; C. 3, 1, 14; C. 1, 59, 2, 8.

los jueces, somos llamados, con razón, sacerdotes» (28). Y se refiere al Derecho romano y al Decreto de Graciano, añadiendo: «El emperador se llama también pontífice» (29). Es altamente significativo que se hiciera aquí un positivo esfuerzo para probar el carácter no laico, e incluso pontifical, del rey dentro de la Iglesia. no como resultado de unirlo con el bálsamo sagrado, sino como consecuencia de la comparación que hace Ulpiano de los jueces con los sacerdotes. De cualquier forma, la realeza está a punto de ser separada del altar, y el viejo ideal de la monarquía sacerdotal según el modelo de Melquisedec y de Cristo fué sustituida gradualmente por un nuevo pontificalismo real según el modelo de Ulpiano e incluso del mismo Justiniano.

Que los Secretos de Estado eran inseparables de la esfera de la Ley y de la jurisdicción no necesita más comentarios. La pretensión a una jurisdicción universal que Barbarroja (aconsejado, según cuenta la historia, por los cuatro doctores de Bolonia) estableció basándose en el Derecho romano y feudal, fué un fracaso. No constituyó un fracaso cuando hizo la misma pretensión el Romano Pontífice basándose en la epístola 1.<sup>a</sup> a los corintios, 2, 15: «El hombre espiritual juzga a todos, pero a él mismo no lo juzga nadie». Conocemos muy bien la historia de esta máxima, y sabemos cómo el «Hombre dotado con el Espíritu Santo, el *pneumatikós* del Apostol, fué sustituido finalmente por un funcionario, el

(28) GUILLELMUS DURANDUS: *Rationale divinorum officiorum*, II, 8, 6 (Lyon, 1565), fol. 55: «Quidam etiam dicunt... (D. 1, 8, 9, 3) quod (imperatur) fit presbyter iuxta illud: "Cuius merito quis nos sacerdotes appellat".»

(29) DURANDUS: *loc. cit.*: «Imperator etiam pontifex dictus est.» Cf. *Rationale*, II, 11: «Unde et Romani imperatores pontifices dicebantur.» Esta es simplemente la acostumbrada cita de GRACIANO: *Decretum*, I, Dist. xxi, c. 1. párrafo 8, ed. Friedberg, I, 68. El pasaje en el *Decretum* está tomado de ISIDORO DE SEVILLA: *Etimologías*, VII, 12. Los civilistas raramente dejan de alegar este párrafo del *Decretum* cuando discuten las cualidades pontificales y sacerdotales del Príncipe en relación con Justiniano. *Instit.* II, 1, 8 («per pontifices deo consecrate sunt»), o con D. 1, 8, 9, 1 («cum principes eum (locum sacrum) dedicavit»). Más adelante, BUDÉ, *op. cit.* (arriba, n. 26), 30, acusa a Accursius —y con este motivo a toda la escuela de glosadores— *quod ad nostros pontifices retulit*; es decir, por haber igualado al *pontífice* antiguo con el moderno obispo cristiano. Esto hace honor al sentido histórico tan fuertemente desarrollado de BUDÉ. En aquella época, sin embargo, el daño estaba hecho y el rey se había convertido en «pontifical».

obispo, y fué identificado en particular con el obispo de Roma; y cómo, después de haberse probado por el *Dictatus papae* de Gregorio VII y la bula *Unam sanctam* de Bonifacio VIII, se estableció para todos los tiempos futuros la máxima papal que exigía la jurisdicción universal en determinadas circunstancias: *Sancta Sedes Omnes iudicat, sed a nemine iudicatur* (30).

Mucho menos conocida es la posterior y secular historia de esta máxima. Baldus, la gran autoridad jurídica del siglo XIV, observaba que al emperador se le llamaba también *Rex, quia alius regit et a nemine regitur*, «Rey porque rige a los otros y no es regido por nadie» (31). Mateo de Afflictis, el comentarista siciliano del siglo XVI, declaraba: «El emperador manda a los otros, pero a él no le manda nadie» (32). De Afflictis, por supuesto, no citaba o interpretaba a San Pablo; citaba a Baldus, quien, a su vez, apenas pensaba en la Epístola a los Corintios, sino en la máxima de los canonistas: *Sancta sedes omnes iudicat*. Esto mismo era cierto probablemente cuando Jaime I declaró que Dios tenía poder «para juzgar a todos y no ser juzgado por nadie», no sin añadir, sin embargo, que los «reyes son llamados dioses, con razón» (33), pues realizan una especie de poder divino en la Tie-

(30) Véase ALBERT MICHAEL KOENIGER: «Prima sedes a nemine iudicatur», *Beiträge zur geschichte des Christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur*: Festgabe Albert Ehrhard (Bonn y Leipzig, 1922), 273-300; véase, para Bonifacio VIII, también KONRAD BURDACH: *Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit* (Von Mittelalter zur Reformation, II, I. Berlín, 1913-28), 538 y sigs. Véase la violenta diatriba del siglo XVI contra la máxima papal por PIERRE DE BELLOY: *Moyens d'abus, entreprises et nullitez du rescrit et bulle du Papa Sixte V* (París, 1586), 61 y siguientes.

(31) BALDUS, sobre el *Digesto*, Proemio, n. 23 (Venecia, 1586), 61 y siguientes.

(32) MATEO DE AFFLICTIS en *Sicil. Const.*, praeludia, qu. XXI, n. 3, folio 18: «quia imperator aliis imperat, sed sibi a nemine imperator, ut dicit Baldus ins pri. y sigs. veteris. en ii. col.» (véase arriba, n. 31). Cf. ANGELO DEGLI UBALDI en *Dig. proem. I rubr.* (Venecia, 1580), fol. 2: «Imperator quia imperat et a nemini sibi imperatur.» También ALBERICUS DE ROSATE en *Dig. proem. "Omnem"*, n. 13 (Venecia, 1585), fol. 4: «quia ipse [imperator] facta subditorum iudicat: sua iudicat solus Deus: sicut de Papa dicitur... (C. IC, q. 3, c. 15) cum sit aequalis potestas utriusque...» La referencia al *Decretum* es un pasaje del pseudo-Isidoro; cf. FRIEDBERG: *Corpus Iuris Canonici* (Leipzig, 1879), I, 610, n. 224.

(33) Para los reyes como «dioses», véase mi ensayo «Deus per naturam, Deus per gratiam», *Harvard Theological Review*, XLV (1952), 253-

rra» (34). Salmasius, absolutista de la buena época, tampoco pensaba en la carta apostólica cuando en su *Regal Defense of Charles I of England*, impresa por vez primera en 1649, dijo clara y simplemente: «Es rey en el verdadero sentido de la palabra, que juzga a todos y no es juzgado por nadie» (35). Lo que interpretaba Salmasius no era sino la teoría papal, transfiriendo su esencia el estado secular. Literalmente, el príncipe absoluto había usurpado la función al Romano Pontífice; él, el príncipe, se convirtió ahora en el superhombre, ese *homo Spiritualis* al que Bonifacio VIII había intentado enérgicamente monopolizar en beneficio del Romano Pontífice, con exclusión de todos los otros (36).

---

277, donde he indicado (por ejemplo, 174, n. 72) las conexiones con las teorías absolutistas, aunque sin penetrar mucho en el asunto y sin reconocer hasta qué punto la noción fué realmente cardinal en las teorías de los absolutistas ingleses y franceses. Véase, por ejemplo, arriba, n. 9.

(34) Discurso de Jaime I en la Cámara de los Lores y de los Comunes, 21 de marzo de 1609; véase MCLWAIN: *Political Works*, 307 y sigs.

(35) SALMASIUS: *Defensio regia pro Carolo I*, c. VI (París, 1650; publicado por primera vez en 1649), 169: «Rex a nemine iudicare potest nisi a Deo»; y 170: «... illum proprium [reges esse] qui iudicat de omnibus et a nemine iudicatur.»

(36) Véase BURDACH: *Rienzo* (arriba, n. 30), 211 y sig., 269 y sig., y *passim* (Index, s. v. «Übermensch»), sobre la idea del «superhombre» y su relación con el *homo spiritualis*. La genealogía del «superhombre» es, no obstante, muy complicada, aunque no puede negarse su relación con San Pablo y la Epístola a los Corintios. Véase Gregorio el Grande, *Moralia*, XVIII, c. 54 (parágrafo 92), en Job, 27, 20-21; *Patr. lat.* LXXVI, 95A. Los comentarios de Gregorio a 1. Cor. 2, 10, y dice sobre San Pablo: «*More suo [Paulus] "homines" vocans omnes humana sapientes, quia qui divina sapiunt, videlicet "supra homines" sunt. Videbimus igitur Deum, si per coelestem conversationem "suprahomines" esse mereamur.*» La noción de *suprahomines* coincide, así pues, en gran parte, con la de *dií* (véase arriba, n. 33). Véase Véase CHARLES NORRIS COCHRANE: *Christianity and Classical Culture* (Oxford, 1940), 113, n. 1; J. MARITAIN: *Theonas, Conversations of a Sage* (Londres y Nueva York, 1933), 189; véase también R. REITZENSTEIN: *Die hellenistische Mysterienreligionen* (3.<sup>a</sup> edición, Berlín, 1927), 368 y sigs., para San Pablo, y también KARL HOLL: *Luther* (Tübingen, 1932), 222, 533. Existe, sin embargo, todavía otra corriente. NIKEPHORAS GREGORAS, que escribía en el siglo XIV, llama aún al emperador bizantino «divino y hombre sobre los hombres» θεῖος καὶ ὑπὲρ ἀνθρώπων ἀνθρώπιος cf. RODOLPHE GUILLAND: «Le droit divin à Byzance», *Eos*, XLII (1947), 153. Esta corriente, por supuesto, lleva al muy amplio problema del *theios aner*, del que no podemos ocuparnos aquí. Cf. L. BIELER: ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ: *Das Bild des «göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum* (Viena, 1935).

Los «Secretos de Estado» se limitaron siempre, prácticamente, a la esfera jurídica. A la subida al trono de Enrique II de Francia, en 1547, se introdujo en la Orden de Coronación francesa un párrafo antes y después de la concesión del anillo, diciendo que por este anillo «el rey se casaba solemnemente con su reino —*le roy espousa solennellement le royaume* (37). Esto no era precisamente una metáfora introducida por su belleza, como quizá ocurrió ocasionalmente en un discurso de la reina Isabel o Jaime I (38), sino por su acuerdo con el Derecho fundamental del reino y con los conceptos

(37) Th. GODEFROY: *Le Ceremonial de France* (París, 1619), 348, para la coronación de 1547, y p. 661 para párrafos más detallados de 1954: «ANNEAU ROYAL: *Parce qu'un jour du Sacre le Roy espousa solennellement son Royaume, et fut comme par le doux, gracieux, et amiable lien de mariage inseparablement uny avec ses subjects, pour mutuellement s'entr(e)aimer ainsi que sont les espoux, luy fut par le dit Evesque de Chartres presenté un anneau, pour marque de ceste reciproque conjoction.*» El párrafo de después de la ceremonia dice que el mismo obispo «mit le dit anneau, duquel le Roy espousoit son Royaume, an quatriesme doigt de sa main dextre, dont procede certaine veine atouchant au cœeur». Véase, para la última observación concerniente al dedo anular, GRACIANO: *Decretum*, II, C. XXX, q. 5, c. 7, ed. Friedberg; I, 1106; véase para las últimas fuentes clásicas de esta doctrina (GELLIUS: *Noct. Att.*, X, 10, 1-2; MACROBIUS: *Sat.*, VIII, 13, 7-10; ISIDORO DE SEVILLA: *De off. eccles.*, II, 20, 8), FRANZ JOSEPH DÖLGER: *Antike und Christentum*, V (1933), 199; y para el renacimiento de la doctrina en *Ordo ad faciendum Esponsalia* en la Iglesia de Sarum, WILLIAM MASKELL: *Monumenta Ritua lia Ecclesiae Anglicanae* (2.<sup>a</sup> ed., Oxford, 1882), I, 59. En su edicto de 1607 sobre la unión a la corona de su patrimonio privado de Navarra, Enrique IV alude claramente a estas rúbricas al decir de los reyes que le precedieron que «ils ont contracté avec leur couronne une espèce de mariage communément appellé saint et politique»; cf. *Recueil général des anciens lois françaises*, ed. de Isambert, Taillandier et Decrusy, vol. XV (París, 1829), 328, núm. 191; véase también HARTUNG (abajo, n. 40), 33 y sigs. y para la metáfora del *Sponsus* en general, BURDACH: *Rienzo*, 41-61.

(38) La reina Isabel recordó a su Parlamento «el compromiso de este mi matrimonio con mi reino»; cf. MILTON WALDMAN: *England's Elizabeth* (New York y Bostón, 1933), 66. Véase, para el rey Jaime I, el discurso a su primer Parlamento en 1603: *Parliamentary History*, I, 930: «"Lo que Dios ha unido, ningún hombre puede separarlo". Yo soy el esposo y toda la isla es mi esposa legítima; yo soy la cabeza y ella es mi cuerpo; yo soy el pastor y ella es mi rebaño.» Véase también la *Declaration of John Pym, Esq.*, en JOHN RUSHWORTH, *The Tryal of Thomas Earl of Strafford* (Londres, 1680), 666: «El [el rey] es el esposo de la *Commonwealth*..., él es la cabeza, ellos son el cuerpo; es tanta la unión que no pueden separarse sin destruirse ambos.»

regales, contemporáneos. En 1538, un abogado francés, Charles de Grassaille, avanzó en su libro sobre los derechos regalistas de Francia la teoría de que «se contraía un matrimonio moral y político (*matrimonium morale et politicum*) entre el rey y su *república*» (39). Grassaille, así como otros jurisconsultos del siglo xvi —René Chopin, en 1572 (40) o François Hotman, en 1576 (41)— declararon que el poder del rey sobre el reino y el fisco era sólo como el que tenía un marido sobre la dote de su mujer: «El reino es la dote inseparable del Estado público» (42). René Chopin llegó hasta decir que el rey «es el esposo místico de la *respublica* (*Rex reipublicae mysticus coniunx*)» (43). Esto se ha considerado ocasionalmente como una «teoría nueva» (44). De hecho, no obstante, aquellos abogados franceses, especialmente Grassaille, citaban, palabra por palabra, los Comentarios sobre los tres últimos libros del

(39) CHARLES DE GRASSAILLE: *Regalium Franciae libri Duo*, I, ius XX (París, 1545), 217: «Rex dicitur maritus reipublicae... Et dicitur esse matrimonium morale et politicum: sicut inter ecclesiam et Praelatum matrimonium Spirituale contrahitur... Et sicut vir est caput uxoris, uxor vero corpus viri... ita Rex est caput reipublicae et respublica eius corpus.» Véase arriba, n. 38, y abajo núms. 48, 56.

(40) RENÉ CHOPPIN: *De Domanio Franciae*, lib. II, tit. 1, 2 (París, 1605), p. 203: «Sicuti enim Lege Julia, dos est a marito inalienabilis: ita Regium Coronae patrimonium, individua Reipublicae dos»; también lib. III, tit. 5, n. 6, 449: «Rex, curator Reipublicae ac mysticus... ipsius coniunx.» Véase, para la versión francesa, CHOPPIN: *Les Oeuvres* (París, 1635), II, 117 y 259. Véase también el muy útil estudio de FRITZ HARTUNG: *Die Krone als symbol der monarchischen Herrschaft im ausgehenden Mittelalter* (Abhandlungen der Preussischen Akademie, 1940, número 13; Berlín, 1941), 33 y sig.

(41) FRANÇOIS HOTMAN: *Francogallia*, c. IX, n. 5 (publicada por primera vez en 1576; las primeras ediciones no contienen el capítulo IX, y las últimas no me fueron accesibles); cf. ANDRÉ LEMAIRE: *Las lois fondamentales de la monarchie française* (París, 1907), 93, n. 2 para las ediciones (también 99, n. 2) y p. 100, para la metáfora del matrimonio, empleada también por PIERRE GREGOIRE, *De Republica*, IX, 1, 11 (Lyon, 1609), publicada por primera vez en 1578, p. 267A: el príncipe como *Sponsus reipublicae*, y el fisco como el *dos pro oneribus danda*.

(42) Véase FILIPPO E. VASSALI: «Concetto e natura del fisco», *Studi Senesi*, XXV (1908), 198, núms. 3-4, y 201 para la metáfora. El problema de la inalienabilidad del fisco o posesión real en Francia es uno de los temas principales en el excelente estudio de WILLIAM F. CURCH: *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France*, arriba, n. 8.

(43) Arriba, n. 40; también CHURCH: *Const. Thought*, 82.

(44) Véase HARTUNG: *Krone als Symbol*, 33.

Código de Justiniano de un jurista del sur de Italia, Lucas de Penna (nacido hacia 1320), cuya obra fué muy estudiada, y reimpressa seis veces en Francia en el siglo XVI (45). El pasaje de Lucas de Penna, citado por Grassaille, contiene toda una teoría política *in nuce*, basada en los Efesios, 5, la lección apostólica de la misa matrimonial; y puesto que lleva a otros problemas importantes podemos emplear los argumentos de Lucas de Penna como medio para una discusión ulterior (46).

Lucas de Penna comentó el Código, II, 58, 7, *sobre la ocupación de tierra desierta*, pero exceptuaba las tierras que pertenecían al fisco y el patrimonio del príncipe. Es el fisco realmente lo que desea discutir, y con mucha habilidad empieza con una cita de Lucano que llamó a Catón *urbi pater urbiq[ue] maritus*, «padre de la ciudad y marido de la ciudad» (47). De esta metáfora pasa al tema por el que se interesaron doscientos años después los juristas franceses; se expresa así:

Hay contraído un matrimonio moral y político entre el príncipe y la república.

Del mismo modo que hay contraído un matrimonio espiritual

---

(45) Véase WALTER ULLMANN: *The Medieval Idea of Law as represented by Lucas de Penna* (Londres, 1946), 14, n. 2 para las ediciones. Razonablemente, ULLMANN se limita a «unos cuantos ejemplos obvios» de los juristas franceses que se refieren a Lucas de Penna (Tiraqueau, Jean de Montaigne, Pierre Rebuffi, Bodino); su número, no obstante, forma legión. Grassaille copia literalmente las citas del comentario de Lucas sobre C. II, 58, 7 en el pasaje arriba citado (n. 39).

(46) LUCAS DE PENNA: *Commentaria in Tres Libros Codicis* sobre C. II, 58, 7, n. 8 y sigs. (Lyon, 1582), 563 y sig., lugar que ULLMANN no parece haber examinado, aunque (p. 176, n. 1) cita otra metáfora de Lucas sobre el matrimonio. Véase abajo, n. 49, para el fondo bíblico y ritual. Lucas de Penna quizá fué estimulado por su maestro Cynus de Pistoia, en C. 7, 37, 3, n. 5 (Frankfurt, 1578), fol. 446; también Albericus de Rosate, en C. 7, 37, 3, n. 12 (Venecia, 1585), fol. 107, se refiere al *matrimonium intellectuale* del príncipe. Véase, para un examen más detenido, *The King's Two Bodies*, 212 y sigs., y 221 y sigs.

(47) «Item princeps si verum dicere vel agnoscere volumus... est maritus reipublicae iuxta illud Lucani (*Farsalia*, II, 388.) La historia del título romano *pater (parens) patriae* ha sido admirablemente examinada por A. ALFÖLDI: «Die Geburt der Kaiserlichen Bildsymbolik: 3. Parens patriae», *Museum Helveticum*, IX (1952), 204-243, y X (1953), 103-124. El título *urbi maritus* no es tampoco muy raro, puesto que se halla en Prisciano, Servius y otros, como lo puede demostrar toda edición bien comentada de Lucano.

entre una Iglesia y su prelado, así hay también contraído un matrimonio temporal y terrestre entre el príncipe y el Estado.

Así como la Iglesia está en el prelado y el prelado en la Iglesia..., así el príncipe está en la *respublica*, y la *respublica* en el príncipe (48).

Aquí se hallan expuestas al desnudo algunas de las raíces del «pontificalismo» real. Se valía Lucas de la antiquísima metáfora del matrimonio místico del obispo con su rebaño para interpretar las relaciones entre el príncipe y el Estado (49), metáfora amplia y generalmente discutida dos generaciones antes cuando el Papa Celestino V, al abdicar en 1284, se «divorció» de la Iglesia universal con la que estaba casado (50).

Además, Lucas de Penna citaba literalmente un pasaje del *Decretum*, de Graciano: «El obispo es en la Iglesia, y la Iglesia en el obispo» (51). Estas palabras, procedentes de una famosa carta

(48) LUCAS DE PENNA: *Loc cit.*: «... inter principem et rempublicam matrimonium morale contrahitur et politicum. Item, sicut inter ecclesiam et praelatum matrimonium spirituale contrahitur et divinum..., ita inter principem et rempublicam matrimonium temporale contrahitur et terrenum: et sicut ecclesia est in praelato et praelatus in ecclesia..., ita princeps in republica et respublica in principe.» LUCAS DE PENNA pudo haber sido orientado por ANDREAS DE ISERNIA, napolitano como él mismo, quien («Qui successores teneantur») n. 16, *In usus feudorum* (Nápoles, 1571), 21, escribía: «Est princeps in republica sicut caput, et respublica in eo sicut in capite, ut dicitur de praelato in ecclesia, et ecclesia in praelato» (véase también abajo, n. 53).

(49) La base es, por supuesto, *Efesios*, 5, 25 («sicut et Christus dilexit ecclesiam»), que es también la base para la misa nupcial; los primitivos anillos de boda cristianos, por tanto, mostraban en el bisel el matrimonio de Cristo con la Iglesia; véase O. M. DALTON: *Catalogue of Early Christian Antiquities and Objects from the Christian East... of the British Museum* (Londres, 1901), 130 y 131; un ejemplar especialmente bello se encuentra en la Dumbarton Oak Research Library and Collection, Washington, D. C. El matrimonio de un obispo con su sede es una imagen muy corriente a la que se alude con las más notables palabras, como por ejemplo, el Papa Clemente II, *Ep. VIII, Patrol. let., CXLII, 588B*; y sobre todo, el decretal X. 1. 7. 2 (Inocente III), ed. Friedberg, II, 97.

(50) El argumento fué empleado especialmente por parte de los le-gistas franceses en el juicio contra la memoria del Papa Bonifacio VIII: cf. P. DUPUY: *Histoire du différend d'entre le Pape Boniface VIII et Philippe le Bel* (París, 1655), 453 y sigs. y *passim*; BURDACH: *Rienzo*, 52 y siguiente.

(51) GRACIANO: *Decretum*, II, C. VII, q. 1. C. 7, ed. Friedberg, I, 568 y sig.

de San Cipriano, se han considerado siempre como una piedra angular de la doctrina del «episcopado monárquico» (52). Cuando se aplican a la esfera secular —ya por Andreas de Isernia, glosando la Constitución siciliana poco después de 1300, y luego por Lucas de Penna y Mateo de Afflictis (53)—, las palabras de San Cipriano se adecúan con no menos precisión como piedra angular a la «monarquía pontifical»: El príncipe es en la *respublica*, y la *respublica* es en el príncipe». Una determinada peculiaridad respecto al cuerpo

---

(52) CIPRIANO: Ep., 66, c. 8, ed. W. Hartel (CSEL., III: 2, 1871), II, 733, 5. Valdría la pena investigar la historia de la imagen de la reciprocidad de Cipriano. Véase, por ejemplo, ATANASIO: *Oratio III contra Arrianos*, c. 5, PGr., XXVI, 332A, citado por G. LADNER: «The concept of the Image in the Greek Fathers», *Dumbarton Oaks Papers*, VII (1953), 8, n. 31 («La imagen podría decir muy bien: "Yo [la imagen] y el emperador somos uno, yo soy en él y él es en mí"»). O bien, para una época mucho más tardía, PETRUS DAMIANI: «Disceptatio synodalis», en *Mon. Germ. Hist. Libelli de lite*, I, 93, 36 y sig.; «ut... rex in Romano Pontifice et Romanus pontifex inveniatur in rege» (pasaje hacia el que llamó mi atención amablemente el profesor Theodor E. Mommsen). La fuente esencial es, naturalmente, en todas estas cosas, Juan, 14, 10, cuyo propio modelo es difícil determinar. Véase, no obstante, EDUARD NORDEN: *Agnostos Theos* (Berlín, 1923), 305; WILFRED L. KNOX: *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity* (Schweich Lectures, 1942; Londres, 1944), 78, n. 3, cree que la expresión de San Juan «vuelve a la tradición panteísta del estoicismo quizá influida por la religión de Egipto», y cita (p. 73, n. 2) al final de la nota, como «el paralelo más cercano al lenguaje de San Juan» la frase que se encuentra varias veces en el papiro mágico: οὐ γὰρ ἐστὶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ εὐ; véase K. PREISENDANZ: *Papyri graecae magicae* (Leipzig y Berlín, 1931), II, 47 (p. VIII, 37 y sigs., 49 y siguientes) y 123 (P. XIII, 795, con alguna bibliografía en la nota). El paralelo, sin embargo, no contiene la palabra *en* (ἐν), que de hecho refleja dos espacios diferentes y que es esencial para el desenvolvimiento desde San Juan, 14, 10, hasta San Cipriano, y de aquí a las doctrinas corporativas de principios de los tiempos modernos. Véase también la nota siguiente.

(53) ANDEAS DE ISERNIA: *Proemium super Constitutionibus*, ed. Cervone (arriba, n. 14), p. xxvi, al examinar el fisco («fiscus et respublica Romanorum idem sunt»), concluye: «Rex ergo et respublica regni sui idem sunt... qui est in regno sicut caput, respublica in eo sicut in capite». La base es evidentemente San Juan, 14, 10 (como en el caso de ATANASIO, arriba citado, n. 52), pero la alegación jurídica citada por ANDREAS está en el lugar del *Decretum* (arriba, n. 51). MATEO DE AFFLICTIS, en *Const.*, II, 3, n. 62, fol. 11, se refiere a LUCAS DE PENNA: «Princeps est in republica et respublica in principe.»

penetra la versión secular de esta máxima (54), precisamente por medio de Lucas de Penna, como se mostrará ahora. No obstante, los juristas de la corona inglesa bajo la reina Isabel retorcieron el sentido de esta peculiaridad al indicar que «el rey en su cuerpo político se incorpora a sus súbditos, y ellos a él», llegando a dar Francis Bacón una fórmula aún más condensada, acuñada por sus predecesores y que definía al rey como «un cuerpo social en un cuerpo natural, y un cuerpo natural en un cuerpo social» (*corpus corporatum in corpore naturali, et corpus naturale in corpore corporato*) (55). Sin duda, la acuñación de San Cipriano había sido cambiada, pero el sello y el grabado podían aún reconocerse.

Esta metáfora del cuerpo, aunque con una acentuación diferente, la expresó por último Lucas de Penna. Continuando su exégesis política de los Efesios, 5, aplicó al príncipe el versículo: «El hombre es la cabeza de la esposa, y la esposa el cuerpo del hombre», y concluía lógicamente: «Del mismo modo, el príncipe es la cabeza del reino, y el reino el cuerpo del príncipe» (56). Sin embargo, el credo corporativo fué formulado aún más sucintamente, al continuar:

«Y del mismo modo que los hombres están unidos espiritualmente en el cuerpo espiritual, cuya cabeza es Cristo..., así los hombres están unidos moral y políticamente en la *respublica*, que es un cuerpo cuya cabeza es el príncipe» (57).

---

(54) La interpretación corporativa de este pasaje en un sentido místico era ciertamente muy antigua dentro de la Iglesia, aunque no estuvo jurídicamente racionalizada ante de los siglos XII o XIII. Para LUCAS DE PENNA véase abajo, núms. 56 y sig.

(55) EDMUND PLOWDEN: *Commentaries or Reports* (Londres, 1816) 233 a (WILLION v. BERKLEY), como ejemplo de una entre una veintena de expresiones parecidas; véase BACON: «Post-nati», en *Works of Sir Francis Bacon*, ed. de Spedding and Heath (Londres, 1892), VII, 667, quien cita a PLOWDEN: *Reports* 213 (Caso del Ducado de Lancaster).

(56) LUCAS DE PENNA, *loc. cit.*: «Item, sicut vir est caput uxoris, uxor vero corpus viri..., ite princeps caput reipublicae, et respublica eius corpus.» La cita es de Efesios, 5, 23 y 28; esto es, pertenece al escrito apostólico que (arriba, n. 49) se refiere principalmente el rito matrimonial y a las doctrinas corporativas en su marco primero. Véase también la nota siguiente, y arriba, n. 38, para Jaime I, quien citó estos pasajes.

(57) «Item, sicut membra coniunguntur in humano corpore carnaliter, et homines spirituali corpori spiritualiter coniunguntur cui corpori Chris-

Nos encontramos aquí con esa portentosa ecuación que llegó a ser corriente a mediados del siglo XIII: *el corpus reipublicae mysticum*, encabezado por el príncipe, comparado con el *corpus ecclesiae mysticum*, encabezado por Cristo (58). Prescindiendo aquí del muy obvio paralelismo con los «cuerpos místicos» eclesiásticos y seculares, que se ha examinado en otra conexión, conviene indicar la importancia de la doctrina aristotélica sobre la sociedad humana (o el Estado) como entidad con fines morales y políticos. Fué, en último análisis, el concepto basado en Aristóteles, indicado una y otra vez por los juristas, de que el Estado era un *corpus morale et politicum*, el que se opuso luego al *corpus mysticum et spirituale* de la Iglesia, con la misma facilidad con que Dante reunió en un común denominador el paraíso terrestre y el paraíso celestial como las dos metas de la humanidad (59).

Lucas de Penna, con su método *quid pro quo*, llega de este modo a una equiparación no sólo del príncipe y del obispo, sino también del príncipe y Cristo. Y él mismo hizo la comparación con Cristo acerbamente clara al añadir:

«Del mismo modo que Cristo une a sí como si fuera su esposa a una institución ajena, la Iglesia de los Gentiles... así el príncipe ha unido a él el Estado como si fuera su esposa, que no es suya...» (60).

tus est caput... sic moraliter et politice homines coniunguntur reipublicae quae corpus est, cuius caput est princeps.»

(58) Véase «Pro patria mori», *American Historical Review*, LVI (1951), 486 y sig., para más ejemplos. Véase también HUGUCCIO DE PISA (muerto en 1210) que enfrentó al cuerpo de Cristo el del diablo («... ita infideles sunt unum corpus, cuius caput est diabolus»), fr. ONORY: *Fonti canonistiche* (abajo, n. 84), I, 75, n. 2, que añade pasajes parecidos.

(59) Para la relación de *morale* («ético» en el sentido aristotélico) y *politicum* bastará citar aquí el Prooemium, c. 6 de SANTO TOMÁS DE AQUINO a su *Expositio in libros Politicorum Aristotelis*, ed. de Raymond M. Spiazzi (Turín y Roma, 1951), p. 2: «... et huiusmodi quae ad *moralem scientiam* pertinent: manifestum est *politicam scientiam*... contineri... sub activis (scientiis) quae sunt *scientiae morales*». La expresión *corpus politicum et mysticum* se halla con frecuencia en Inglaterra y Francia como afirmación del Estado; véase, por ejemplo, S. B. CHRIMES: *English Constitutional Ideas in the Fifteenth Century* (Cambridge, 1936), 180, 185 («la mística o cuerpo político»); para Francia, *Church, Constitutional Thought*, 29, n. 20; 34, n. 36; 278, n. 16 («le corps politique et mystique»). Véase también arriba, n. 37 («Saint et politique»).

(60) LUCAS DE PENNA, loc. cit.: «Amplius, sicut Christus alienigenam,

Así, pues, la venerable metáfora del *sponsus* y la *sponsa*, Cristo y su Iglesia, pasó de lo espiritual a lo secular, adaptándose a las necesidades del jurista para definir las relaciones entre príncipe y Estado. Comprendemos ahora por qué los juristas franceses llamaron al rey el *mysticus coniunx* de Francia. El príncipe no sólo usurpó las funciones episcopales, sino que se convirtió —como prototipo celestial del obispo— en la cabeza de un cuerpo místico y en su novio.

Con este misticismo canónico se fundió el institucionalismo del Derecho romano. El verdadero propósito de Lucas de Penna, al ampliar las metáforas sobre el matrimonio, era ilustrar las peculiaridades del fisco. Consideraba al fisco como la dote de la *respublica*, y sostenía que el marido era el único que estaba autorizado a usar, pero no a enajenar, los bienes de su esposa. Comparaba, además, los votos cambiados por el novio y la novia en su matrimonio con los juramentos de los reyes en su coronación y de los obispos en su ordenación, y por los cuales prometían ambos no enajenar los bienes pertenecientes al fisco y a la Iglesia respectivamente (61).

Aunque sería tentador demostrar cómo, sin duda alguna, la

---

id est, gentilem ecclesiam sibi copulavit uxorem, 35. q. 1. hac itaque, sic et princeps rempublicam, quae quantum ad dominium sua non est, cum ad principatum assumitur, sponsam sibi coniungit...» Se refiere al *Decretum* de Graciano, II, C. XXXV, q. 1, parágrafo I (Comentario de Graciano sobre *De Civitate Dei*, de San Agustín, XV, c. 16), ed. Friedberg, I, 1.263.

(61) LUCAS DE PENNA, op. cit.: «Nam aequiparentur quantum ad hoc etiam iuramentum super his praestitum de alineatione facta (non) revocando episcopus et rex. Ita et principio alienatio rerum fiscalium, quae in patrimonio imperii et republicae sunt et separate consistunt a privato patrimonio suo, iuste noscitur interdicta.» Sigue la comparación del fisco con el *dos* que la *respublica* confía al príncipe en su matrimonio. Véase, arriba n. 41. Naturalmente, el *patrimonium Petri* figura como el *dos* de la *Sponsa* papal, Roma; véase, por ejemplo, OLDRADOS DE PONTE: *Consilia*, LXXXV, n. 1 (Lyon, 1.550), fol. 28, quien amonesta al Papa «ut sanctitas vestra revertatur ad Sponsam... et reparat suum patrimonium et suam dotem, quae multipliciter est collapsa». Finalmente la doctrina recorrió su curso circular completo en el siglo XVII, cuando el Romano Pontífice apareció como el *maritus* de una *respublica temporalis* (los Estados de la Iglesia) *iure principatus* y *ex sola ratione dominii publici*, aunque como obispo estaba casado con la Iglesia romana (*tanquam vir Ecclesiae*); DE LUCA: *Theatrum I de Feudis*, disc. 61, n. 6, citado por VASSALLI: «Fisco». 209 (arriba, n. 42).

no enajenación prometida por el rey en su coronación se deriva y estaba relacionada con el juramento episcopal (y en primer lugar el juramento de no-enajenación de los reyes ingleses en el siglo XIII) (62), dejaremos esta enojosa cuestión, volviendo, por decirlo así, a los *mysteria fisci* que Lucas de Penna, al parecer de un modo absurdo, había unido al matrimonio místico de Cristo y la Iglesia. Cristo y el fisco, sin embargo, no estaban tan apartados de los jurisconsultos medievales como pueden estarlo de nosotros (63).

En 1441, en una demanda que se tramitaba en el Tribunal del Exchequer, John Paston, juez entonces en el Juzgado de Common Pleas y al que conocemos bien como compilador de las cartas Paston, pronunció casualmente una observación notable: «Lo que no se lo lleva Cristo se lo lleva el fisco (*Quod non capit Christus, capit fiscus*) (64).

El profesor Plucknett, docto intérprete de la demanda a que nos referimos, tomó la sentencia al parecer como una *bon mot* de Paston a la que él citaba porque la consideraba con razón «demasiado buena para que se perdiera». Pero la observación de Paston no se habría perdido de todos modos. En su colección de emblemas, publicada por primera vez en 1522, el gran humanista y jurisconsulto italiano Andrea Alciati, presentaba un emblema que ostentaba el siguiente mote: *Quod non capit Christus, rapit fiscus* (65). Y del autorizado e increíblemente influyente libro de Alciati, el mote se extendió a una veintena de muy respetables colec-

(62) Véase mi estudio sobre «Inalienability: Canon Law and the English Coronation Oaths of the Thirteenth Century», *Speculum*, XXIX (1945), 488-502.

(63) Sin conocer entonces el origen o la historia posterior de esta comparación examiné brevemente el problema en «Christus-Fiscus», *Synopsis: Festgabe für Alfred Weber* (Heidelberg, 1949), 225-235.

(64) T. F. T. PLUCKNETT: «The Lancastrian Constitution», *Tudor Studies Presented to A. F. Pollard* (Londres, 1924), 168, n. 10.

(65) ANDREA ALCIATI: *Emblemata* (Lyon, 1551; primera edición 1522), página 158, núm. CXLVII. El mote se halla en la edición de 1531; véase HENRY GREEN: *Andrea Alciati and the Books of Emblems* (Londres, 1872), 324, que indica (p. VIII) que después de la publicación de Alciati, mil trescientos autores publicaron más de tres mil libros de emblemas, en tanto que el original de Alciati se tradujo a todos los idiomas europeos. Estoy reconocido a Mrs. Caterina Olsechki por haber llamado mi atención hacia el emblema de Alciati.

ciones de emblemas, divisas y proverbios, a los que fué tan aficionado el Renacimiento (66). Tampoco fué la *bon mot* acuñación exclusiva de Paston. Un siglo antes que él, el civilista flamenco Felipe de Leyden había observado: «Se pueden comparar los bienes patrimoniales de Cristo con los del fisco» (*Bona patrimonialia Christi et fisci comparantur*) (67). Se encuentran observaciones semejantes en las obras de Baldus; e incluso en el siglo XIII, Bracton distinguía la *res nullius*, «las cosas que no pertenecen a nadie» como bienes que pertenecen «sólo a Dios y al fisco» (68).

La fuente de todos aquellos jurisconsultos era el *Decretum* de Graciano, en el capítulo que se titula: *Hoc tollit fiscus, quod non accipit Christus* («Lo que Cristo no lo recibe, el fisco se lo lleva» (69). Graciano tomó el pasaje de un sermón pseudo-agustiniano. Sin embargo, el mismo San Agustín habla también sobre el *fiscus* de Cristo (70), metáfora cuya importancia no debe estimarse en poco, porque en el curso de la lucha de la pobreza en tiempos del Papa Juan XXII, éstos y otros pasajes parecidos servían para probar que Cristo, en tanto que tenía un *fiscus*, poseía bienes (71).

(66) Véase, por ejemplo, K. F. W. Wander: *Deutsche Sprichwörterlexikon* (Leipzig, 1867), I, 538, núms 54, 56, 57; V. 1.102, número 95, cf. núms. 103, 104; JOHANNES GEORGIUS SEYBOLDUS: *Selectiora Adagia latino-germanica* (Nüruberg, 1683, 306; GUSTAVO STRAFFORELLO: *La Sapienza del mondo o vero dizionario universale dei proverbi di tutti popoli* (Turín, 1883), II, 86, S. V. «Fisco».

(67) FELIPE DE LEYDEN: *De cura rei publicae et sorte principantis*, I, 9, ed. por R. Fruin y P. C. Molhuysen (La Haya, 1915), 13.

(68) La frase «*fiscus et ecclesiae aequiparantur*» se halla una y otra vez; cf. BOLDUS, en C. 10, 1, 3, n. 2 (Venecia, 1586), fol. 236. Especialmente en relación con la *Novela*, de JUSTINIANO, 7, 2, pueden encontrarse estas equiparaciones; ej. BARTOLUS: *Super Authenticis* (Venecia, 1567), fol. 13. MATEO DE AFFLICTIS cita el proverbio por los menos dos veces: véase en *Constit-Sicil*, procluida, qu. XV, n. 3 (fol. 14), y en *Const.*, I, 7 («*ade decimis*»), fol. 53. BRATON, fol. 14, ed. Woodbine, II, 57 f.: «... sed tantum in bonis Dei vel bonis fisci.»

(69) *Decretum*, II, C. XVI, qu. 7, c. 8, ed. Friedberg, I, 802. El pasaje fué tomado del pseudo-Agustín, *Sermones Suppositivi*, 86, 3 Patr. lat. XXXIX, col. 1912.

(70) AGUSTÍN: *Enarrationes in Psalmos*, CXLXI, 17, Patr. lat., XXXVII, col. 1911. Todo el pasaje lo cita e interpreta, por ejemplo, LUCAS DE PENNA, op. cit., en C. 10, 1, 1, n. 7, p. 5.

(71) Los paisajes decisivos son *Decretum*, II, C. XII, q: 1, c. 12 («*Quare habuit [Christus] loculos cui angeli ministrabant, nisi quia ecclesia ipsius loculos habitura erat?*») Y c. 17 («*Habebat Dominus loculos, a fide-*

La antitética yuxtaposición de *Cristus* y *Fiscus* puede parecer una blasfemia a los modernos, puesto que las magnitudes no parecen comparables. Es obvio que los juristas medievales pensaban y sentían de un modo distinto. Para ellos *Christus* significaba simplemente la Iglesia, y la comparación giraba sobre la inalienabilidad de los bienes eclesiásticos y fiscales, de los que pertenecían a una de las dos «manos muertas», la Iglesia o el fisco. Lo que la *Ecclesia* y el *fiscus* tenían en común era la perpetuidad: en lenguaje legal «el fisco nunca muere», *fiscus nunquam moritur* (72). Es inmortal como la *Dignitas*, la dignidad del príncipe o el rey, el Papa o el obispo, que «nunca mueren», aunque individualmente puedan morir. El tiempo no podía hacer nada contra el fisco, como no podía tampoco contra el rey, el rey en cuanto rey, el rey en su *Dignitas* (73).

En último término, la «equiparación» de la Iglesia con el fisco se remonta a los tiempos de la antigua Roma cuando las cosas que pertenecían a los *templa* —reemplazados— gradualmente desde el siglo IV por las *ecclesiae*— eran legalmente iguales a las cosas que pertenecían al patrimonio sagrado del emperador (74). Por consi-

---

libus oblata conservans...): ambos pasajes están tomados de AGUSTÍN: *In Johannem*, 12, 6 (Loculos habens») y los cita el Papa Juan XXII en sus decretos contra los espiritualistas; cf. *Extravagantes Johannis XXII*, título XIV, c. 5, ed. Friedberg II, 1.230 y sigs. espec. 1.233. La palabra *loculus*, que significa *cofre*, se podía tomar entonces como significando «fisco»; véase MATEO DE AFFLICTIS, *op. cit.*, *prael.*, XV, núms. 7-9, que trata de la cuestión de si Cristo tuvo o no un fisco en el sentido propio de la palabra. Se examinará todo el problema aparte.

(72) BALDUS: *Consilia*, I, 271, n. 3 (Venecia, 1575), fol. 81: «Respublica et fiscus sint quid eternum et perpetuum quantum ad essentiam, licet dispositiones saepe mutantur: fiscus enim nunquam moritur.»

(73) El principio *Nullum tempus currit contra regem* fué corrientemente reconocido en el siglo XIII y después; véase, por ejemplo, BRAC-TON, fols. 14, 56, 103, ed. Woodbine, II, 58, 167, 293 y *passim*.

(74) Véanse las *Instituta* de JUSTINIANO, 2, 1, 7; también O. 1, 8, 1 y C. 7, 38, 2. En feha tan tardía como el siglo V vemos que se tratan en iguales términos *ius publicum* y *ius templorum*; véase ARTHUR STEINWENTER: «Über einige Bedeutungen von *ius* in den nachklassischen Quellen», *Iura*, IV (1953), 138 y sig., que muestra también que terminológicamente *ius ecclesiae* ocupó el lugar de *ius templorum*, aunque con el edicto de Licinius del año 313 (al menos en la forma transmitida por LACTANCIO: *De mortibus persecutorum*, 48), el nuevo concepto de *corpus Christianorum* se relacionó con bienes de la Iglesia; cf. ARNOLD EHRHARDT: «Das Cor-

guiente, Bracton llamó a estas cosas fiscales también *res quasi sacrae* (75), y Lucas de Penna (76) habló ocasionalmente sobre el *fiscus sanctissimus*, aunque en la actualidad quizá nos sea más fácil comprender a Baldus que llamó al fisco, debido a su inmortalidad, «el alma del Estado» (*Fiscus reipublicae anima*) (77).

Los jurisconsultos atribuían, además, al fisco, ubicuidad y omnipresencia: *fiscus ubique praeseus*, declaró Accursius (ca. 1.230) en una glosa repetida con frecuencia (78), especialmente por los comentaristas de las Constituciones sicilianas (79), ubicuidad que haría imposible la «prescripción de la tierra por ausencia del propieta-

pus Christi and die korporationem im Spätromischen Recht». *Zeitschrift für Rechtsgeschichte rom. Abt.*, LXXI (1953), 299 y sigs. y LXXII (1954).

(75) BRACON. fol. 14, ed. Woodbine, II, 57 y sig., ef. fol. 407. WOODBINE, III, 266 y *passim*.

(76) LUCAS DE PENNA, en C. 10. 1. n. 2 (Lyon, 1582), p. 5, con referencia a C. 7. 37. 2: *Sacratissimus fiscus y sacratissimus aerarium*. Estas expresiones se hallan también, una y otra vez, en las obras de los juristas franceses del siglo XVI, aunque no sin intención de exigir derechos imperiales para el rey; por ejemplo, Choppin (arriba, n. 40), II, título 1, n. 2, p. 203: «Sacrum enim existimatur, ut Imperiale, sic Regale Patrimonium, quod ideo a re privata ipsorum Principum separari solet». Esta es una de las numerosas adaptaciones de las prerrogativas imperiales a las pretensiones reales en el despertar de la teoría *rex imperator in regno suo* (véase abajo, n. 84).

(77) BALDUS: *Consilia*, I, 271, n. 2, fol. 81: «Et, ut ita loquar, est [fiscus] ipsius Reipublicae anima et sustentamentum». Esto no le impide, por supuesto, decir en otra ocasión correctamente: «Fiscus per se est quoddam corpus inanimatum»; véase *Consilia*, I, 363, n. 2, fol. 118. Era también popular la comparación con el estómago (LUCAS DE PENNA, en C. 11, 58, 7, n. 10, p. 564) que se encuentra ya en CORIPPUS: *In laudem Iustini*, II, 249 y sig. (*Mon. Germ. Hist.*, Auctores antiquissimi, III, 2, p. 133): «... cognoscite fiscum Ventris habere locum, per quem omnia membra cibantur», el cual se remonta a la parábola de Menenio Agrippa, que tiene una larga historia; véase WILHELM NESTLE: «Die Fabel des Menenius Agrippa», *Klio*, XXI (1926-27), 358 y sig.; también en sus *Griechische Studien* (1948), 502 y sigs; FRICOLSICH GOMBEL: «Die Fabel "Von Magen den Gliederu" in der Weltliteratur» (*Beih. z. Zeitschr. f. roman. Philo* 1. LXXX: Halle, 1934).

(78) *Glossa ordinaria*, en C. 7. 37. 1, V. "Continuum".

(79) MARINUS DE CARAMANICO, sobre *Lib. ang.*, III, 39, ed. Cervone (arriba, n. 14), p. 339a: «... et sic non loquitur de fisco qui semper est praeseus.» Véase también MATEO DE AFLICTIS, sobre la misma ley, n. 3, volumen II, fol. 186: «... nec requiritur probare de praesentia fisci, quia fiscus semper est praesens.»

rio» (80). Y con frecuencia fué Baldus quien dedujo de esas misteriosas ubicuidad y omnipresencia del fisco una conclusión recta: *Fiscus est ubique et sic in hoc Deo similis*, «el fisco es omnipresente, y, por tanto, en esto semejante a Dios» (81).

No debemos equivocarnos: este lenguaje no revela, o más bien, no revela aún el esfuerzo por «deificar» al fisco y al Estado; pero revela el esfuerzo por explicar mediante términos teológicos la naturaleza del fisco, su perpetuidad o, citando a Baldus, el hecho de que es *quid eternum et perpetuum quantum ad essentiam*, «algo externo y perpetuo respecto a su esencia» (82). El reverso de la aplicación del lenguaje teológico a las instituciones seculares fué, por una parte, que el fisco y la maquinaria estatal se convirtieron eventualmente en semejantes a Dios, en tanto que, por otra parte, Dios y Cristo fueron reducidos a meros símbolos legales ficticios para exponer la ubicuidad y eternidad de esa persona ficticia que se llamaba Fisco.

Fué siempre aquella *Lingua mezzo-teologica*, usual en los juristas, la que elevó al Estado secular a la esfera del «secreto». También se puede decir esto de aquella extraña personificación, «la dignidad que no muere». Respecto a la inmortal *Dignitas* hallamos siempre la misma yuxtaposición: «El rey, —dice Baldus— no depende de ningún hombre, sino de Dios y de su propia dignidad, que es perpetua» (83). Siempre fué un problema de *tiempo*, de perpetuidad, lo que hizo comparable la deidad al fisco o a la Dignidad, o al «cuerpo político del rey».

Las especulaciones sobre la Dignidad inmortal, así como la apli-

---

(80) Véase, por ejemplo, JUSTINIANO: *Instit.*, II, 6, rubr.: «... inter *praesentes* decennio, inter *absentes* viginti annis usucapiantur.» La presencia o ausencia del propietario implica legalmente alguna diferencia, pero legalmente el fisco está presente siempre.

(81) BALDUS en C. 7, 37, 1, fol. 37. No debe olvidarse que también la Iglesia tiene ubicuidad; véase MARCUS ANTONIUS PEREGRINUS: *De iure fisci libri octo* (Venecia, 1611), I, 2, n. 22: «... quia sicut Romana Ecclesia ubique est, sic fiscum Ecclesiae Romanae ubique existere oportet.» Véase, sobre la ubicuidad del emperador, mi ensayo «Invocatio nominis imperatoris», *Bolletino del Centro di Studi Filologici e Linguistici siciliani*, III (1955).

(82) Véase, arriba, n. 72.

(83) BALDUS, en X, 2, 24, 33, n. 5. In *Decretalium volumen commentaria* (Venecia, 1580), fol. 261: «Unde imperator... non obligatur homini, sed Deo et dignitati suae, quae perpetua est.»

cación de ese concepto pasó por muchas fases: desde el abad al obispo y al Papa, del Papa al emperador y del emperador a los «reyes que no reconocen superior» (84). Eventualmente se dijo que la *regia Dignitas* «nunca muere» (85), o que la *regia Maiestas* «nunca muere» (86), o se confrontó, como hizo Baldus, la *persona personalis* del dignatario mortal con su *persona idealis*, la dignidad que nunca muere (87), hasta el punto de que el rey francés pretendió que tenía dos ángeles de la guarda, uno por razón de su persona individual, y otro por razón de su dignidad (88). Y así forzosamente se llegó un día, aunque al parecer no antes del siglo XVI, a la lapidaria fórmula: *Le roy ne meurt jamais*, «el rey no muere nunca»; no obstante los juristas ingleses de aquel período tuvieron buen cuidado de hacer la observación: «El rey, en cuanto rey, no muere nunca» (89).

Otros juristas compararon la *Dignitas* con el más clásico símbolo de la inmortalidad y la resurrección, la legendaria ave Fénix (90). La comparación no estaba mal escogida: en un tiempo

---

(84) La base es un decreto de Alejandro III: X. 1. 29, 14, ed. Friedberg, II, 162; véase, para el desarrollo de la teoría, O. VON GIERKE: *Das deutsche Genossenschaftsrecht* (Berlín, 1881), III, 271, n. 73. Para los dignatarios seculares, véase BALDUS: *Consilia*, III, 159, n. 3, fol. 45; e *ibid.*, n. 4, para la perpetuidad de la dignidad real si el rey *non cognoscit superiorem*. Para los orígenes de la doctrina de los reyes que no conocen superior, véase el excelente estudio del difunto SERGIO MOCHI ONORY: *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato* (pubblicazioni dell'università cattolica del Sacro Coure, N. S. XXXVIII, Milán, 1951).

(85) MATEO DE AFFLICTIS, en *Liber aug.*, II, 35, n. 23, vol. II, fol. 77: «Quae dignitas regia nunquam moritur.»

(86) BALDUS, en X, 1, 2, 7, n. 78, *In Decretales*, fol. 18: «Nam regia maiestas non moritur.»

(87) BALDUS: *Consilia*, III, 217, n. 3, fol. 63: «[persona] personalis quae est anima in substantia hominis, et non persona idealis quae est dignitas.»

(88) GRASSAILLE: *Regalium Franciae libri duo*, I, ius XX (Paris, 1545), 210: «Item, Rex Franciae duos habet bonos angelos custodes: unum ratione suae privatae personae, alterum ratione dignitatis regalis.»

(89) El slogan vuelve con mucha frecuencia en los argumentos de los juristas ingleses de mediados del siglo XVI; véase, por ejemplo, PLOWDEN: *Reports*, 233a: «en lo que respecta a su cuerpo [su cuerpo político] el rey nunca muere.» En Francia se encuentra a fines de siglo, aunque no debe confundirse con el grito funerario *Le roi est mort! Vive le roi!*, que tiene un origen totalmente distinto y no jurídico.

(90) La comparación, que yo sepa, se halla primero en la *Glossa or-*

determinado sólo había una Fénix viva; cada nueva Fénix era «idéntica» a su predecesora. Y sería idéntica a su sucesora; además, en el caso de esta ave —parecida en cierto modo a los ángeles—, la especie y el individuo coincidían. «El género entero está preservado en el individuo», como dijo Baldus, de modo que cada Fénix era a la vez todo el existente «género-Fénix». De aquí que siendo mortal en cuanto individuo e inmortal como especie, el ave Fénix pudiera pretender ser, si es que pretendía algo, el prototipo de la «Corporación absoluta» (91).

En las especulaciones sobre la *Dignitas* teológica, las metáforas fueron también eficaces, e incluso el substrato cristológico es, con frecuencia, completamente inequívoco. Santo Tomás de Aquino —combinando las doctrinas aristotélicas sobre el *organon*, o *instrumentum*, con un credo de origen bizantino que conoció a través de Juan de Damasco— había creado su doctrina, según la cual, la *humanitas Christi* era el *instrumentum divinitatis* y con ello el instrumento de la *principalis causa efficiens*, que era Dios (92).

Esta doctrina pasó también a los juristas y se aplicó a sus teorías políticas. Equipararon éstos la *Dignitas* «que nunca

---

*dinaria* de BERNARDO DE PALMA a los Decretos gregorianos; véase gl. «*substitutum*», en X, 1, 29, 14. Véase, además, JOHANNES ANDREAE: *In Decretalium libros novella* (Venecia, 1612), fol. 206-207, en X, 1, 29, 14, núms. 30-31, gl. «Phenix»; BALDUS, en el mismo decreto, n. 3. *In Decretales*, fol. 107, que deduce filosóficamente la conclusión recta: «Est autem avis unica singularissima, in qua totum genus servatur in individuo.» La comparación es más notable de lo que se puede insinuar aquí. Véase JEAN HUBANX y MAXIME LEROY: *Le mythe du Phénix* (Lieja y París, 1939), y las importantes observaciones sobre este estudio por A. J. FESTUGIERE: «La symbole du Phénix et la mysticism hermétique», *Monuments Piot*, XXXVIII (1941), 147-51, con lo que se debe comparar JEAN DE FERRE ROUGE: *Tractatus de iure futuri sucesoris legitimi in rebus hereditatibus*, esp. I parte, art. 2, en el apéndice de F. HOTMAN, *Consilia* (Arras, 1586), 35 y sigs.

(91) MAITLAND: *Selected Essays*, 73-127 y *passim*.

(92) El tema ha sido tratado de un modo acabado por TEÓFILO TSCHIPKE: *Die menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des Heiligen Thomas von Aquino* (Freiburger Theologische Studien, LV, Freiburg, 1940); véase también M. GRABMANN: «Die Lehre der Erzbischofs und Augustinertheologen Jacob von Viterbo (muerto hacia 1307-8) vom Episkopat und Primat und ihre Beziehung zum Heiligen Thomas von Aquino», *Episcopus: Studien Über das Bischofsamt... Kardinal von Faulhaber... dargebracht* (Regensburg, 1949), 190, n. 10 para más literatura sobre el tema.

muere» con la *Divinitas*, y el cuerpo mortal natural del dignatario con la *humanitas*; y basándose en esto, pudo escribir Baldus:

«Reconocemos aquí la dignidad como lo *principalis* y la persona como lo *instrumentalis*. Por tanto, el fundamento de una acción es la *Dignitas* misma, que es perpetua» (93).

O, cuando examina las dos personas que concurren en el príncipe, escribe:

«Y la persona (individual) del rey es el *organum et instrumentum* de esa otra persona intelectual y pública. Y esta persona *intellectualis et publica* es la que realiza *principaliter* las acciones» (94).

Comprendemos ahora el método y podemos comprender también de dónde se deriva el substrato eclesiástico que con tanta frecuencia se percibe en los informes y alegatos de los juristas de la Corona inglesa en los últimos tiempos de la dinastía Tudor. Reconocemos inmediatamente la doctrina eclesiástica del *corpus mysticum* cuando, por ejemplo, uno de los jueces opinaba que el

---

(93) BALDUS: *Consilia*, III, 121, n. 6, fol. 34: «Ibi attendimus dignitatem tanquam principalem et personam tanquam instrumentalem. Unde fundamentum actus est ipsa dignitas quia est perpetua.» En el mismo párrafo hace también la distinción «quod persona sit causa inmediata, dignitas autem sit causa remota», por donde podemos recordar que a menudo se dice que Dios actúa (por ejemplo, en las elecciones) como la *causa remota*.

(94) BALDUS: *Consilia*, III, 159, n. 6, fol. 45: «... loco duarum personarum Rex fungitur... Et persona regis est organum et instrumentum illius personae intellectualis et publicae. Et illa persona intellectualis et publica est illa, quae principaliter fundat actus: quia magis attenditur actus, seu virtus principalis, quam virtus organica.» Compárese, por ejemplo, SANTO TOMÁS: *Summa theologiae*, IIIa, q. LXII, a. 5, resp.: «Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi, sicut instrumentum coniunctum»; o, IIIa, q. VII, a. 1 a 3: «Quod humanitas Christi est instrumentum divinitatis... tanquam instrumentum animatum anima rationali.» La transición a la aplicación jurídica de esta doctrina se puede hallar quizá en el mismo Santo Tomás cuando escribe (IIIa, q. VIII, a. 2): «In quantum vero anima est motor corporis, corpus instrumentaliter servit animae.»

suicidio era un crimen no sólo contra Dios y la naturaleza, sino también contra el rey, «porque él, que es la Cabeza, ha perdido uno de sus miembros místicos» (95). Lo mismo se puede afirmar, aunque es quizá menos obvio, de la terminología de los juristas ingleses siempre que hablan del rey como individuo y del rey en cuanto rey, y luego corrientemente suelen hablar de los «dos cuerpos» del rey, aun cuando alguna vez se equivocaban diciendo «dos personas»; después de todo no eran nestorianos y Sir Edward Coke y otros observaron cautamente que aunque el rey tenía «dos cuerpos», sólo «tenía una persona» (96). Realmente tenemos que remontarnos al siglo XII, cuando la Iglesia apareció por primera vez como un *corpus mysticum* (97), y a predicadores, tales como Simón de Tournay o Gregorio de Bérghamo, para encontrar algunas formulaciones teológicas, repetidas después con frecuencia, del tipo siguiente:

«Hay dos cuerpos de Cristo: el cuerpo material humano que recibió de la Virgen y el cuerpo espiritual, constituido como colegio de la Iglesia» (98).

«Un cuerpo de Cristo, que es él mismo, y otro cuerpo, del cual es la cabeza» (99).

Y con estas y otras definiciones parecidas de los cuerpos individuales y colectivos de Cristo podemos, pues, comparar las dis-

(95) PLOWDEN: *Reports*, 261; MAITLAND: *Selected Essays*, 110, n. 2.

(96) COKE, en *Calvin's Case* (*Reports*, VII, 10 a), distingue teológicamente, y hasta cristológicamente, al decir que el rey aunque tiene «dos cuerpos» (y «dos capacidades»), «sólo tiene una persona». MAITLAND, *op. cit.*, 110, n. 4.

(97) Véase, además de LUBAC (nota siguiente), G. B. LADNER: «Aspects of Mediaeval Thought on Church and State», *Review of Politics*, IX (1947), 403 y sigs., espec. 414 y sig.

(98) SIMON DE TOURNAY, citado por HENRY DE LUBAC: *Corpus Mysticum* (París, 1949), 122, n. 29: «Duo sunt corpora Christi: Unum materiale, quod sumpsit de virgine, et spirituale collegium, collegium ecclesiasticum.» Véase también, *ibid.*, n. 30.

(99) GREGORIO DE BERGAMO: «De veritate corporis Christi», c. 18, ed. H. Hurter, *Sanctorum Patrum opuscula electa* (Innsbruck, 1879), volumen XXXIX, 75 y sig.: «Aliud esse novimus Christi corpus, quod videlicet ipse est, aliud corpus, cuius ipse caput est.» Cf. LUBAC, *op. cit.*, 185 (con el n. 155), también 123 y sig. y *passim*, para muchos más ejemplos del *duplex corpus Christi*.

tinciones legalistas de los jueces Tudor, quienes apuntaron repetidamente que /

«...el rey tiene dos cuerpos, de los cuales uno es un cuerpo natural..., y en éste él está sometido a las pasiones y a la muerte como lo están los hombres; y el otro es un cuerpo político y sus miembros son sus súbditos, y él y ellos juntos componen la corporación y él está incorporado a ellos y ellos a él, y él es la cabeza y ellos son los miembros; y este cuerpo no está sujeto a las pasiones y a la muerte, pues con respecto a este cuerpo, el rey nunca muere (100).

Creo que fué en estos estratos de pensamiento donde se originó el concepto absolutista de «secretos de Estado» y que cuando por último, la Nación se apoderó de las funciones pontificales del príncipe, el moderno *Estado absoluto*, incluso sin príncipe, estuvo en condiciones de hacer exigencias como si fuera una Iglesia.

ERNST H. KANTOROWICZ

## RÉSUMÉ

*Les Mystères de l'Etat, comme un concept de l'Absolutisme, ont un fondement medieval. C'est le dernier rejeton de cet hibrisme spirituel, un résultat de la serie des relations entre l'Eglise et l'Etat, qu'on peut trouver dans chaque siècle du Moyen Age, ayant attiré l'attention des historiens pendant des années.*

*On peut se rapprocher plus facilement du problème basique en posant une simple question: Par quelles voies et par quelles techniques peut être transferé le spirituel, arcana ecclesiae à l'Etat pour produire le secular arcana imperii de l'absolutisme?*

*Sous l'impact des relations entre les glossateurs et commentateurs cannonistes et civilistes, qui n'existaient pas dans la première époque du Moyen Age, pris corps ce qui fut appelé plus*

---

(100) PLOWDEN: *Reports*, 133a. citado también por Sir WILLIAM BLACKSTONE: *Commentaries on the Laws of England*, I, p. 249.

tard "Les Mystères de l'Etat" et qu'aujourd'hui dans un sens plus général on appelle "La Théologie Politique".

Il est évident que les Mystères de l'Etat étaient inséparables du domaine de la loi et de la juridiction. Ils étaient toujours unis à la loi et à la juridiction. René Choppin a dit que le roi "est l'époux mystique de la respublica".

C'est ici que l'on perçoit la grande équation, habituelle au Moyen Age et au XIII<sup>ème</sup> siècle: le corpus reipublicae mysticum. à la tête de laquelle se trouve Jesuchrist.

C'est de ce dernier estrate de la pensée, que l'auteur croit que le concept absolutiste "Mystères de l'Etat" prit son origine et c'est en dernier lieu que la Nation arriva jusqu'aux souliers pontificaux du Prince; le moderne Etat Absolut, que, même sans un Prince, il pouvoit faire ses petitions comme une Eglise.

#### SUMMARY

*Mysteries of State as a concept of Absolutism has its mediaeval background. It is late offshoot of that spiritual-secular hybrism which, as a result of the infinite cross-relations between Church and State, may be found in every century of the Middle Ages and has deservedly attracted the attention of historians for many years.*

*The basic problem may be approached most easily by posing a simple question: How, by what channels and by what techniques, were the spiritual arcana ecclesiae transferred to the state as to produce the new secular arcana imperii of absolutism?*

*Under the impact of the exchanges between canon and civilian glossators and commentators—all but non-existent in the earlier Middle Ages—something came into being which then was called "Mysteries of State", and which today in a more generalizing sense is often termed "Political Theology".*

*That the Mysteries of State were inseparable from the sphere of law and jurisdiction demands no further comment, because they were practically always bound to the legal sphere. Rene Choppin actually went so far as to say that the king "is the mystical spouse of the respublica".*

*Here we envisage that portentous equation, which became customary around the middle of the thirteenth century: the corpus reipublicae mysticum, headed by Christ.*

*It is from this strata of thought that the author believes the absolutist concept "Mysteries of State" took its origin and that, when the Nation finally stepped into the pontifical shoes of the Prince, the modern Absolute State, even without a Prince, was enabled to make claims like a Church.*