

Diseño interior y cubierta: RAG

ERNST H. KANTOROWICZ

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

LOS DOS CUERPOS DEL REY

Un estudio de teología política medieval

Traducción de
Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy

Prólogo de
William Chester Jordan

Estudio preliminar de
José Manuel Nieto Soria

Título original
The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology

© Princeton University Press, 1957, 1985

© Ediciones Akal, S. A., 2012
para lengua española

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-2952-6
Depósito legal: M-10.964-2012

Impreso en Cofás, S. A.
Móstoles (Madrid)



so sobrevivir a su propia destrucción física⁹⁶. Pero si aceptamos que la *universitas* y los miembros siempre cambiantes del cuerpo corporativo constituían una entidad inmortal, ¿qué pasa entonces con la «cabeza» del cuerpo político, que era, después de todo, un hombre individual mortal?

Si los factores tiempo, perpetuidad, o identidad a pesar del cambio, constituían un rasgo decisivo de los cuerpos corporativos, y si, además, los elementos presentes de un cuerpo corporativo eran relativamente poco importantes en comparación con la *universitas* inmortal como tal, entonces puede que no resulte tan difícil aislar, por así decir, todos esos rasgos decisivos y llegar con ello a una nueva construcción: la corporación que existe exclusivamente en el tiempo y por sucesión. En general, la «pluralidad de personas» necesaria para formar un cuerpo colectivo estaba constituida en ambos sentidos: «horizontalmente», como si dijéramos, por aquellos que vivían simultáneamente, y «verticalmente», por aquellos que vivían sucesivamente. Sin embargo, una vez que se hubo establecido el principio de que aquella «pluralidad» o «totalidad» (*totum quoddam*) —al contrario, o incluso en oposición diametral al concepto puramente organológico— no estaba restringida al espacio, sino que podía desdoblarse sucesivamente en el tiempo, se podía descartar conceptualmente la idea de pluralidad en el espacio. Es decir, se construía una persona corporativa, una especie de *persona mystica*, que era un colectivo única y exclusivamente en relación con el tiempo, puesto que la pluralidad de sus miembros estaba construida sólo y exclusivamente por sucesión; y, así, se llegaba a una corporación de un solo hombre y a una persona ficticia en la cual la larga fila de predecesores y la larga fila de sucesores futuros 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».

⁹⁶ Un argumento muy popular y discutido, que se basaba frecuentemente en D. 3, 4, 7, 2 (*supra*, n. 75); véase Gierke, *Gen. R.*, III, pp. 236 ss., 350 (n. 337 ss.), 411 ss. (n. 240 ss.), 497 ss.

⁹⁷ Esto no es igual a la corporación de un solo hombre conseguida «por traspaso», esto es, cuando todos los miembros salvo uno han desaparecido; véase *supra*, n. 75, y Gierke, según se le cita en la nota anterior. Véase también 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] primitiva... sed devolvitur sic, quia pro pluribus habetur qui in plurium ius succedit, vel plures representat».

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 hallase 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 teóricamente: 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 existir»². 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 eran, sin embargo, más difíciles que en la teoría: no era factible que el

¹ Gierke, *Gen. R.*, III, p. 250, n. 18, p. 293 y *passim*.

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

poseedor divino de una dignidad vacante (o su vicario en la tierra) fuere 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

el 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. Esto es, 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 em-

perador que, respecto de su oficio, no debía tener fin»⁶. En otras palabras, mientras que se estaba 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, asimismo, 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

⁶ Bartolo, al C. 11, 9, 2, n. 1 (Lyon, 1555), fol. 37v: «Opinio quod Princeps non sit aeternus, quia omne elementum est corruptibile: ut l. cum debere. ff. de ser. urb. predi. [= D. 8, 2, 33; cfr. *supra*, cap. VI, n. 18]. Solutio: improprie 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 seisis in dominico suo et cetera, non fiat narratio de abbate in abbatem vel priore in priorem, 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 poterit 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 *Glos. ord.* sobre tal ley, v. *singulae res*: véase *supra*, cap. VI, n. 48] nec succedit aliquis eorum alteri iure successionis ita quod ius descendat hereditarie ab uno usque ad alium, quia semper ius pertinet ad ecclesiam et cum ecclesia remanet, secundum quod videri poterit in cartis religiosorum de feoffamento, ubi manifeste videri poterit 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».

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

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

⁵ Wang, p. 76, u. 16 (39 Enrique VI).

falta de 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 *Calvin*, 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 («obsérvese su condenable y condenada consecuencia»), se podía cometer cualquier acto de violencia contra un rey aún 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 abría desde la accesión 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 o 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 Pavía que, a la muerte del emperador Enrique II, destrozaron el castillo imperial porque, alegaban, ya no había un emperador que fuese su propietario¹⁰. Sin

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

⁹ El contenido y la limitación 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, Papal and Imperial Offices», estudio que no ha sido aún publicado.

¹⁰ Sobre estos hechos, que son bien conocidos, véase Stubbs, *Select Charters*, pp. 115 y 439. Powicke, *Henry III*, II, pp. 588 ss., explica la naturaleza de los disturbios de 1272 como «manifestaciones ruidosas» de «londinenses 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 ss., ponen especial énfasis en el interregno con el fin de demostrar que el rey «puede morir». Sobre el caso similar de Pavía, véase Wipo, *Gesta Chuonradi*, c. 7, ed. Bresslau, 30. H. G. Richardson, «The English Coronation Oath», *Speculum* 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 subida al trono y la coronación no era tal que durante el mismo pudieran infringirse impunemente los derechos reales».

embargo, 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 refutaban 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 ungido¹¹.

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

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

¹² La relación original que existía entre las unciones de coronación y las unciones de bautismo ha sido resaltada recientemente por J. de Pange, «Doutes sur la certitude de cette opinion que le sacre de Pépin est la première époque 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: *Le roi très chrétien* (París, 1949), y el análisis de Schramm, *ZfRG*, kan. Abt. XXXVII (1951), pp. 395 ss. El descubrimiento de De Pange, sin embargo, no es tan reciente como su analista cree; véase, por ejemplo, Tb. Michels, «Die Akklamation in der Taufliturgie», *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* VIII (1928), pp. 76-85; Williams, *Norman Anonymus*, pp. 79, 144 y *passim*; consúltese además Erdmann, *Ideenwelt*, pp. 71 ss., que con razón advierte que no debiera considerarse degradante aquello que frecuentemente constituía tan sólo un rito distinto. P. Hofmeister, *Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche* (Das östliche Christentum, N. F. VI-VII [Würzburg, 1948]), dice poco sobre el partieu-

de Inocencio III «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 Normando¹³. 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 *christomimesis* 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 ejecutó 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 [episcopal] 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 *consagra* 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 príncipe¹⁴.

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 mal¹⁵. Según la doctrina hierocrática, la un-

lar que pueda resultar de interés aquí. Consúltese, sin embargo, Eiebmann, *Die Kaiserkrönung*, I, pp. 145 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 epifanía»; véase mi breve comentario de *Laudes regiae*, p. 142.

¹³ Véase *supra*, capítulo III, n. 30, y *passim*.

¹⁴ Véase c. un. X, 1, 15, ed. Friedberg, II, pp. 131 ss.: «Sed ubi Iesus Nazarenus... unctus est oleo pietatis prae consortibus suis, qui secundum Apostolum est caput Ecclesiae, quae est corpus ipsius, principis unctio in capite ad brachium est translata; ut princeps extunc non ungatur in capite, sed in brachio... In capite vero pontificis sacramentalis est delibutio conservata, quia personam capitis in pontificali officio repraesentat. Refert autem inter pontificis et principis unctionem; quia caput pontificis chrismate consecratur, brachium vero principis oleo delinitur, ut ostendatur quanta sit differentia inter auctoritatem pontificis et principis potestatem». Para un análisis del pasaje, consúltese Eichmann, *Kaiserkrönung*, I, pp. 147 ss. La parte de la decretal que trata de las unciones raramente ha sido glosada, aunque tuvo sus efectos. El Hostiense, por ejemplo, se basa en la decretal cuando explica (*Summa aurea*, al X 1, 15, n. 11, col. 214): «Effectus unctionis regalis est, ut augeatur ei gratia ad officium, quod ei committitur exercendum... et honorabilior habeatur». En otra conexión, dice que técnicamente la palabra *consecrare* ni siquiera era aplicable a la coronación imperial; véase K. G. Hugelmann, «Die Wirkungen der Kaiserweihe nach dem Sachsenspiegel», *ZfRG*, kan. Abt., IX (1919), p. 34, cuyo estudio reúne una gran parte del material canonista posterior.

¹⁵ La diferencia que existía entre los óleos probablemente no implicaba una degradación intencional en los primeros tiempos (Erdmann, *Ideenwelt*, pp. 71 ss.); es posible que algunos ritos hayan seguido más fielmente el procedimiento bautismal (el óleo santo), y otros el de la

ción real ya no confería 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 éste así lo deseaba, puesto que de todos modos «no dejaba impronta en el alma», es decir, no tenía valor sacramental¹⁸.

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 influencia¹⁹. 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 costumbre²⁰, y las ela-

confirmación (el crisma). El significado de los óleos puede deducirse de las respuestas al cuestionario de Carlomagno sobre el bautismo; véase, por ejemplo, la breve explicación de Leidrad, *De sacram. bapt.*, c. VII, PL, XCIX, pp. 863 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. bénéd.* LVII (1947), p. 199, § 11, donde los efectos del óleo menor se describen como *ut undique muniatur*. La misma frase es utilizada por Alcuino, *Ep.*, CXXXVII, MGH, *Epp.*, IV, pp. 214 ss. (cfr. *Ep.* CXXXIV, p. 202 ss.): «Peetus quoque eodem perungitur oleo, ut signo sanctae crucis diabolo claudatur ingressus; signantur et scapulae ut undique muniatur». Por el contrario, la unción del crisma se explica de la siguiente forma: «Tunc sacro chrismate caput perungitur et mystico tegitur velamine, ut intelligat se diademata regni et sacerdotii dignitatem portare» (según I P 2, 9; Ro 12, 1). Véase también F. Wiegand, *Erzbischof Odilbert von Mailand über die Taufe* (Leipzig, 1899), pp. 33 ss., §§ 13 y 17.

¹⁶ Véase Kempf, *Innocenz III*, p. 127, n. 52, donde reúne información interesante sobre el particular; consúltese también Mochi Onory, *Fonti canonistiche*, 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 *christomimesis*, se refiere claramente al obispo, mientras que se le niega al emperador. Basándose en esto, Tolomeo de Lucca, *Determinatio*, c. 25, ed. Krammer, 47, 29, declara: «Hoc autem non invenitur de imperatore aliquo, quod sit vicarius Christi».

¹⁸ J. W. Legg, *English Coronation Records* (Westminster, 1901), núm. X, p. 72: «... regalis [unctio] in anima quicquid non imprimit...». Véase también Kern, *Gottesgnadentum*, p. 114; Bloch, *Rois thaumaturges*, pp. 238 ss.; Schramm, *English Coronation*, pp. 131 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 Eichmann, *Kaiserkrönung*, I, pp. 253 ss., esp. a partir de la p. 266; véanse también mis comentarios en *Laudes regiae*, pp. 144 ss.

²⁰ El Hostiense, *Summa aurea*, al X 1, 15, n. 8, col. 213: «Sed et consuetudo antiqua circa hoc observatur: nam supradictorum regum Franciae et Angliae capita inunguntur». Parece ser que lo mismo ocurría en Nápoles, ya que a Carlos II de Anjou se le concedió el privilegio de una

boraciones 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 elección. El argumento típico de estos canonistas «dualistas» del siglo XII y principios del XIII era que los emperadores existían antes de que

unción «sicut inunguntur reges Francie»; véase L. H. Labande, «Le cérémonial romain de Jacques Cujétain», *Biblioth. de l'école des chartes* LIV (1893), p. 72.

²¹ Véase, en general, Kern, *Gottesgnadentum*, pp. 114 ss.; Schramm, *Frankreich*, I, pp. 148 ss., 157, sobre Francia y la nueva exaltación de las unciones reales con motivo de añadir el «bálsamo celestial» al crisma; véase, además, al mismo autor en su otra obra, *English Coronation*, pp. 126 ss., donde expresa su opinión de que en Inglaterra el crisma fue sustituido temporalmente por óleo común, aunque el acto de unción de la cabeza no fue suprimido; existen, sin embargo, razones para creer que la exactitud litúrgico-técnica de las fuentes que mencionan el *oleum sanctum* en lugar del *chrisma* es exagerada, y el mismo Schramm («Krönung in Deutschland», p. 253) interpreta el *oleum sanctum*, al que Widukind 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 en la consagración se suministraba al príncipe *spiritualia dona, gratiam spiritus sancti* (Hugelmann, «Kaiserweihe», p. 30, n. 2), y, como él, otros.

²² El problema de las «Dos Espadas» («Num imperator gladium habeat a papa?») ha sido investigado de nuevo íntegramente por A. M. Stickler en una amplia serie de ensayos que no estaban a mi entera disposición (estoy 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 «Sacerdotio e regno nelle nuove ricerche attorno ai secoli XII e XIII nei decretisti e decretalisti fino alle decretali de Gregorio IX», *Miscellanea Historiae Pontificiae* XVIII (1954), p. 3, n. 3; véase también su último ensayo «Imperator vicarius Papae», *MIÖG* LXII (1954), pp. 165-212. Para una excelente discusión sobre estos ensayos, que requieren urgentemente una síntesis por parte del autor, véase B. Tierney, «Some Recent Works on the Political Theories of the Mediaeval Canonist», *Traditio* X (1954), pp. 609 ss. El problema al completo ha sido definido por Kempf, *Innocenz III*, pp. 204 ss. (para los «hierócratas»), y las pp. 212 ss. (para los «dualistas»).

²³ Stickler, «De ecclesiae potestate coactiva materiali apud magistratum Gratianum», *Salesianum* IV (1942), pp. 2-23, pp. 97-119, donde el autor muestra que Graciano se refería a la coerción espiritual y física de la Iglesia, y no a los poderes espirituales y seculares; véase Tierney, *op. cit.*, p. 610; Kempf, *op. cit.*, pp. 187 ss.

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 remitían 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 «hierócratas» 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 electo» como modelo del *imperator electus*, pues los poderes del obispo antes de su consagración eran limitados, mientras que el «papa electo» ejercitaba prácticamente el poder pleno desde el momento mismo de su elección, especialmente si accedía como obispo mitrado²⁷. Pero mientras que las teorías y analogías se mantuvie-

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 Stickler, «Sacerdotium et Regnum nei decretisti e primi decretalisti», *Salesianum* XV (1953), p. 605 (*Quaestiones Orienses*, s. XII ex.), p. 610 (*Quaestiones* de Basiano, s. XII), p. 611 (Ricardo de Mores, s. XII); para otras referencias (Simón de Bisignano, Huguccio, y varias *Summae*), véase Kempf, *op. cit.*, pp. 212 ss., nn. 48, 50, 51; consúltese también Hugelmann, «Kaiserweihe», p. 23.

²⁵ *Quaestiones Orienses* (Stickler, *op. cit.*, p. 605): «Nos vero dicimus quod a Deo hanc potestatem habet imperator... Nam ante potest uti gladio quam ab apostolico inungatur. Ex electione enim populi (Bazianus: «principum» [Stickler, p. 610]) hoc sibi licet, qui ei et in eum omne ius transfert. Tamen confirmatur ei ab apostolico tempore innotuitis. Véase también Huguccio (citado por Kempf, p. 213, n. 50): «Ego autem credo quod imperator potestatem gladii et dignitatem imperialem habet non ab apostolico, sed a principibus et populo per electionem...». Cfr. Stickler, «Der Schwerterbegriff bei Huguccio», *Ephemerides iuris canonici* 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 Kempf, *Innocenz III*, pp. 106 ss. Las palabras *confirmare* e *inungere* son prácticamente intercambiables; véase, por ejemplo, Oldrado de Ponte, *Consilia*, CLXXX, n. 19, fol. 75^v: «quid est enim approbare, inungere, et consecrare nisi confirmare?». Consúltese también Kempf, pp. 123 ss., 215 (n. 58), y las pp. 245 ss. Para *verus imperator*, véase lo dicho anteriormente, n. 28.

²⁷ Una de las distinciones más importantes era la que existía entre *administratio* (perteneiente al emperador por donación inmediata y directa de Dios) y *auctoritas* (concedida al emperador por el papa durante la consagración), y que fue introducida por Rufino, al c. I, D. XXII, v. *terreni simul*, cd. H. Signer, *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus* (Paderborn, 1902), p. 47; cfr. Kempf, *op. cit.*, pp. 208 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, nn. 32 y 40.

ron 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 durante 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 desempeñaba una baza política a favor de Carlos de Anjou, el hombre más poderoso de Italia durante los años decisivos del interregno, había un importante grupo de potencias tendentes a apoyar la glosa accursiana al pie de la letra y a impedir, al mismo tiempo, una coronación imperial³⁰.

²⁸ *Glos. ord.*, al c. 24, D. XCIII, v. *imperatorum*: «ex sola enim electione principum dico eum verum imperatorem antequam a papa confirmetur. Argumentum] hic, licet non appelletur». Juan el Teutónico (sobre su autoría, véase Hugelmann, «Kaiserweihe» pp. 18 ss.) repite palabra por palabra la *Glossa palatina* (h. 1210-1215); efr. Stickler, «Sacerdotium et regnum», p. 589, y Kuttner, *Reptorium*, pp. 81 ss., que fue el primero en observar las interrelaciones existentes entre la *Glossa palatina* y la *Glos. ord.* del Teutónico (véase *ZfRG*, kan. Abt., XXI [1932], pp. 141-189).

²⁹ *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: «idest coronatus». Los *dies imperii* u *ortus imperii*, que los emperadores Valentiniano, Teodosio y Arcadio ordenaron celebrar, 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, *Consilio*, CLXXX, n. 7 fol. 74^v: «sed inperator in coronatione dicitur oriri et sic incipere esse [continúa refiriéndose a la glosa de Accursio]: ergo ante hoc non operatur, quae ad imperationem pertinent». También Durante, *Speculum iuris*, II, part. I, 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^v (véanse, además, nn. 3 y 13), repite las afirmaciones de Oldrado palabra por palabra, pero critica su postura, con lo cual apoya a Cino (en la misma ley).

³⁰ F. Kern, «Die Reichsgewalt des deutschen Königs nach dem Interregnum», *HZ* CVI (1991), 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.

En esta coyuntura, los juristas en general comenzaron a ocuparse del complejo problema de los derechos de precoronación 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 feudalistas 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 precoronación 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 precoronación del príncipe la cita y apoya el gibelino Cino de Pistoia, 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 anticurialistas. 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 jurista napolitano quería demostrar que «el emperador y el rey estaban equiparados» 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

³¹ «Seculi leges non dedignantur sacros canones imitari», una paráfrasis de *Nov.* 83, I (cfr. *Nov.* 131, I), que aparece, por ejemplo, en la *Glossa palatina*, al e. 7 (add.), C. II, q. 3, v. *cum leges seculi*, también citada por Stickler en «Sacerdotium et regnum», p. 589 y que se repite posteriormente a menudo; véase, por ejemplo, al Hostiense, *Summa aurea*, 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, «Kaiserweihe», 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 *Licet iuris*.

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

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

³⁵ Andrés de Isernia, *prooemium*, de su Glosa al *Lib. aug.*, ed. Cervone, p. xxvi, § *Sed certe*: «Sed certe antequam coronetur Romae Imperatores sunt Reges, et habent maiestatem, et fiscum, et multi fuerunt Reges Alemanni, et Romanorum, qui non fuerunt incoronati Imperatores».

únicamente de la *lex regia* y de sus títulos³⁶. Lucas de Penna, también napolitano, pudo haber pensado en Andrés de Isernia, con el que tan a menudo contaba, cuando mencionaba a «algunos jurisprudentes» que mantenían que el gobernante tiene «la plenitud del poder por su solo título [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], bendición o coronación»³⁷. Por otro lado, estaba dentro de la tendencia antihierocrática el que Juan de París declarase abiertamente que los reyes eran igualmente reyes sin la unción, y que en muchos países cristianos las unciones de reyes ni siquiera se practicaban³⁸. Sin lugar a dudas, también eran anticuriales 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 Enrique VII y Luis de Baviera, cuando razonaban en términos parecidos⁴⁰. Finalmente, esta teoría triunfaría en 1338, en Rhense, cuando los príncipes electores alemanes decretaron —y cuando un poco más tarde, en la Constitución *Licet iuris*, Luis de Baviera declaró— que el poder y la dignidad del

³⁶ Andrés de Isernia, *loc. cit.* (párrafo anterior): «quod Imperator et Rex pari passu sunt». Véase al mismo autor, en *Feud*, I, 1, n. 8, fol. 9v: «... postquam est Rex Romanorum, consecratur per Papam... Ex sola electione habet administrationem sine consecratione... Inde Imperator dicitur Rex... et lex regia fuit quae transtulit in principem omne ius... Idem de Rege Siciliae et aliis, qui cum Imperio nihil habent facere: quorum quilibet est Monarcha in suo regno...».

³⁷ Lucas de Penna, al C. 10, 74, n. 12 (citado por Ullmann, *Lucas de Penna*, p. 176, n. 3), menciona a unos abogados 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 omnia posse». El propio Lucas de Penna, sin embargo, no era de la misma opinión.

³⁸ Juan de París, *De potestate*, c. 18, ed. Leclercq, p. 229, nn. 11 ss. Con el fin de demostrar lo superfluo de las coronaciones eclesiásticas, dicho autor hace referencia a España: *ut patet in regibus Hispanorum*. 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», *ZfRG*, germ. Abt., LXVIII [1951], pp. 147 ss.); Castilla abandonó su ceremonia de coronación en el año 1157, aunque la reanudó más tarde, en el siglo XIII (Schramm, «Das Kastilische Königtum und Kaisertum während der Reconquista», *Festschrift für Gerhard Ritter* [Tübingen, 1950], pp. 115 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, él mismo, todas las insignias reales, sino que además se coronaba con sus propias manos, sin que estuviera permitido que «ninguna persona ni lazarbispe, ni infant, ni ninguna persona otra de cualquier condición que sea» tocara la diadema (Schramm, «Die Krönung im katalanisch-aragonesischen Königreich», *Homenatge a Antoni Rubió i Lluch* [Barcelona, 1936], III, pp. 8 ss.).

³⁹ *MGH, Const.*, IV, núm. 1248, p. 1311, 40: «Romano principi sola electio eius omnem tribut potestatem». Cfr. R. Most, «Der Reichsgedanke des Lupold von Bebenburg», *DA IV* (1941), p. 467, n. 2, sobre la influencia del Memorandum en fecha posterior.

⁴⁰ Sobre los doctores en Derecho Johannes Branchazolus y Ugolino de Celle, véase E. E. Stengel, *Nova Alemaniæ* (Berlín, 1921), 50, núm. 90, § 6; 73, núm. 123, § 5; cfr. Most, «Lupold», p. 468, n. 1, y p. 470, n. 3. Más adelante, el autor hace una declaración más fuerte todavía (Stengel, p. 402), alegando que «iste corone sunt quedam sollempnitates adinvenite per ecclesiam, nomina non res impendentes» (esto constituye al mismo tiempo un buen ejemplo sobre la influencia del nominalismo en el pensamiento jurídico). Véase más adelante, nn. 42 y 46, en relación con la coronación como un mero acto solemne; véase también lo dicho anteriormente, n. 8.

emperador provenían directamente sólo de Dios y que aquel legalmente 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 Bartolo 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 Juan el Teutónico también influyó en estos juristas tardíos. Baldo, aunque hacía referencias ocasionales también al «Archidiacono» (Guido de Baysio)⁴⁵, dependía, de hecho, de la glosa de El Teutónico, y la ampliaba al subrayar el carácter puramente «ornamen-

⁴¹ Para los pasajes en cuestión, véase Mirbt, *Quellen*, p. 223, nn. 383 y 384 (la fraseología de la glosa del Teutónico se distingue fácilmente); consúltese, en general, E. E. Stengel, *Avignon und Rhens* (Weimar, 1930) y también Most, «Lupold», pp. 466 ss. Véase además, H. Mitteis, *Die deutsche Königswahl: ihre Rechtsgrundlagen bis zur Goldenen Bulle* (Brünn, Múnich y Viena, 1994), pp. 216 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 Hugelmann, «Kaiserweihe», p. 30 (nota); consúltese también Ullmann, *Lucas de Penna*, pp. 177 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 *Defensor pacis*, II, c. 26 §§ 4-5, ed. R. Scholz (*MGH, Fontes iuris germanici antiqui*, 1932), pp. 490 ss.: «Non enim conferunt huiusmodi sollempnitates auctoritatem, sed habitant vel collatam significant». Sobre Ockham, véase Most, «Lupold», p. 470, n. 5 y p. 471, n. 3; sobre Jean de Jandun, consúltese Schramm, *Frankreich*, I, pp. 243 y 227.

⁴³ Woolf, *Bartolus*, pp. 31 ss.

⁴⁴ Baldo, al C. 7, 37, 3, additio, fol. 28v: «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 Ullmann, *op. cit.*, p. 178. Cfr. Mitteis, *Königswahl*, pp. 120 ss., sobre *imperatura*. La invención de expresiones de tal fudole debería de ser un fenómeno bastante corriente; Cino (citado por Hugelmann, «Kaiserweihe», p. 30, la nota) menciona *Imperatoriam* (*iurisdictionem*); Oldrado de Ponte (*supra*, n. 29) emplea la palabra *imperatio*, aunque no en el sentido que le daban los príncipes germanos, sino más bien en un contexto similar al de Dante cuando habla del *imperatus* (*De monarchia*, III, 12). Estas expresiones muestran que existía un claro deseo de evitar la ambigüedad de la palabra *imperium*.

⁴⁵ Baldo, al proem. («Rex pacificus»), X 1, n. 5, *In Decretales*, 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)».

tal» de la coronación romana: afirmaba que la coronación romana sólo añadía algo de «lustre y un aditamento 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 precedente 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 de 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 legistas sobre los derechos de precoronación 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 jurisconsultos 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 accesión 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 autoridad y poder de un rey el día mismo de su accesión, 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 accesión⁴⁸. Por tanto, por razones prácticas, y en coincidencia casi simultánea, tanto Felipe III como Eduardo I

⁴⁶ Baldo, al C. 33 X 2, 24, n. 6, *In Decretales*, fol. 261^v: «Coronatio in imperatore uou addit nisi coruscationem et honoris augmentum (véase *supra*, nn. 40 y 42), sed veram essentiam ex sola electione concordit. Hoc patet in Constantino, qui corouauit papam, non autem fuit coronatus a papa, tamen ei donauit maxima et meliora, et ecclesia in parte utitur illa donatione, ergo ualuit. Ex hoc sequitur quod administratio potest praecedere coronationem et sequi». Véase también lo dicho anteriormente, n. 32.

⁴⁷ Schramm, *Frankreich*, I, pp. 226 ss.; véase, en general, Kern, *Gottesgnadentum*, pp. 308 ss.

⁴⁸ Pollock y Maitland, *History*, I, pp. 521 ss.; Stubbs, *Select Charters*, pp. 438 ss.; véase también Schramm, *English Coronation*, pp. 166 ss.

llevaron a la práctica las enseñanzas de los juristas que mantenían que el pleno gobierno comenzaba el mismo día de la accesión de un gobernante: *et incipiunt anni imperii*⁴⁹.

Tanto Francia como Inglaterra lograron de esta manera abolir aquel «pequeño interregno» que se daba entre la accesión de un rey y su coronación, de la misma manera que el decreto de Rhense y la constitución *Licet 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 preeminencia 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 cuasirreligioso 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, como Inglaterra, en 1272, reconocieron que la sucesión al trono era un derecho de nacimiento del hijo mayor: a la muerte –o enterramiento⁵²– del monarca reinante, el hijo o legítimo heredero se convertía automáticamente

⁴⁹ Oldrado de Ponte, *Consilia*, 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 [rex Romanorum] indieat, ex tunc videtur romanorum praepositus rebus. Si sic, ex tunc est verus imperator, et incipiunt anni imperii». Cfr. Thesider, *L'Idée impériale*, p. 264 (donde, en lugar de *utitur* [vñ], 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 Richardson, «Coronation Oath», pp. 62 ss., n. 91; véase también Schramm, *English Coronation*, pp. 204 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 ss.

⁵² El entierro tuvo lugar el cuarto día después de la muerte del rey Enrique III; a partir de 1308, sin embargo, se estableció un intervalo de sólo un día, hasta que en el siglo XVI se suprimió este último día de reinado honorario del monarca difunto; véase Schramm, *op. cit.*, pp. 166 ss. Baldo, al c. 36 X 1, 6, n. 3, *In Decretales*, fol. 79, recomienda un intervalo de al menos tres días entre la muerte del monarca y la coronación del nuevo rey: «Quod rege mortuo filius eius non debet de honestate coronari nisi post triduum, quia post tres dies Christus resurrexit a mortuis».

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». Ésta era la opinión de un autor del siglo XI, resumida más tarde por Bracton en esa máxima tan frecuentemente 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 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» (Jn 3, 31), esto es, quien desciende de semilla imperial es más noble que todos⁵⁸.

⁵³ Véase más adelante, nn. 60 ss., nn. 78 ss.

⁵⁴ Juan de París, *De potestate*, c. 10, ed. Leclercq, p. 119, 23; véase *supra*, capítulo VI, n. 51. Consúltase también Kern, *Gottesgnadentum*, pp. 47 ss.

⁵⁵ Véase el tratado *De unitate Ecclesiae* (h. 1090 d.C.), c. 13, *MGH, LdL*, II, p. 204, 32: «... qui pro patrius suis successit in regnum iure hereditario, quod fieri non posset nisi a Deo». Cfr. Kern, *Gottesgnadentum*, p. 245, n. 449, para otras referencias. Bracton, fol. 62b, ed. Woodbine, II, 184: «Nec potest aliquis sibi facere heredem, quia solus deus heredem facit». Cfr. Figgis, *Divine Right*, p. 36; Kern, *op. cit.*, p. 48, n. 90.

⁵⁶ Véase Figgis, *Divine Right*, p. 36.

⁵⁷ Véase lo dicho anteriormente, n. 11.

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

El elogiador que así alababa a Federico II estaba simplemente haciéndose 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 razas 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

⁵⁹ Véase *Erg. Bd.*, pp. 221 ss., especialmente el manifiesto de 1265 a los romanos del rey Manfredo; *MGH, Const.*, II, núm. 424, pp. 559 ss.

⁶⁰ Huillard-Bréholles, *Hist. dipl.*, V, pp. 274 ss.: «Immo tanto se maiori nota notabiles faciunt principes inscii quam privati, quanto nobilitas sanguinis per infusionem subtilis et nobilis anime facit ipsos esse pre ceteris susceptibiles discipline». Todo el contenido de la carta es de gran interés, y aunque quizá sea un sencillo ejercicio de escuela, refleja 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'estoffe 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 *Oeuvres* (Lyon, 1701), p. 47.

⁶¹ Los pasajes relacionados con el generacionismo y la espermatología de Aristóteles, aunque muy abundantes en *De generatione animalium*, están todavía muy dispersos; véase H. Chernis, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (Baltimore, 1944), pp. 470 ss. El problema ha sido tratado recientemente, en toda su extensión, por E. Lesky, *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken* (Akademie d. Wissenschaften und der Literatur: Abh. d. Geistes- und Sozialwiss. Kl., 1950, núm. 19, Mainz, 1951); véanse las pp. 125 ss. (1349 ss.), sobre Aristóteles, y especialmente las pp. 146 ss. (1370 ss.), sobre su doctrina de la herencia. Consúltase también A. Mitterer, *Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen, nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart* (Viena, 1947). La doctrina de santo Tomás, que sostenía que «virtus activa quae est in semine, est quaedam impressio derivata ab anima generantis» (*Summa theol.*, I, q. 119, art. 1, resp. 2, y también I, q. 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, Jean de Terre Rouge, *De iure futuri successoris*, Tratado I, art. 2, concl. 1, p. 35: «... nam secundum Philosophum in semine hominis est quaedam vis impressiva, activa, derivata ab anima generantis et a suis remotis parentibus. Et sic est identitas particularis naturae patris et filii...». Sobre el principio de la identidad del padre e hijo, véanse más adelante las notas 258 ss.

doctrina estoica de «los 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 hermética relativa a la creación de las almas de los reyes, aunque resulta dudoso que esa doctrina se conociese en aquella época⁶³.

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. Pierre Dubois reunió argumentos astrológicos y climatológicos para probar que la preeminencia natural y física de la raza real francesa no sólo estaba por encima 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 escolasticismo 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 mis-

⁶² Sobre la doctrina estoico-aristotélica de las *rationes seminales* tal como la transmitieran san Agustín y Macrobio, véase H. Meyer, *Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik* (Bonn, 1914), especialmente las pp. 184 ss.; cfr. Lesky, *op. cit.*, pp. 164 ss.; véase también las pp. 172 ss. (1396 ss.), que tratan sobre Filón, *Legatio ad Gaium*, c. 8, p. 55, donde se dice que los «*logoi seminales*» habían anticipado la predisposición de Calígula como gobernante; cfr. H. A. Wolfson, *Philo* (Cambridge, Mass., 1948), I, pp. 342 ss.

⁶³ *Kore kosmou*, frg. XXIV, ed. W. Scott, *Hermetica* (Oxford, 1924), I, pp. 494 ss.; ed. A. D. Nock y A.-J. Festugière, *Corpus Hermeticum* (París, 1954), IV, pp. 52 ss.; véase también Delatte, *Traité de la royauté*, pp. 154 ss., para las conexiones con las teorías «de Pitágoras» sobre el trono. Existía por lo menos un tratado conocido del *Corpus Hermeticum* en la escuela de Chartres, el *Asclepius*; consúltese Th. Silverstein, «The Fabulous Cosmogony of Bernardus Silvestris», *Modern Philology* XLVI (1948), pp. 109 ss.; R. B. Woolsey, «Bernard Silvester and the Hermetic Asclepius», *Traditio* VI (1948), pp. 340-344; y Manitius, *Lateinische Literatur*, III, pp. 199 y 262. En cuanto al *Kore Kosmou*, o incluso el *Florilegium* de Stobaeo, es de suponer que no fueran obras disponibles en el siglo XIII. Loyseau, *loc. cit.* (véase lo dicho anteriormente, n. 60), hace referencia a Platón y Aristóteles sobre el particular: «veu que Platon au 3. de sa *Republ.* a dit, que ceux, qui sont uays pour commander, sont composez d'autre metal, que les autres. Et Aristote a dit encor plus à propos, que les Roys sont d'un genre moyen entre Dieu et le peuple». Véase Platón: *Rep.*, III, pp. 415A ss.; pero lo que no está claro es a qué pasaje de Aristóteles se refiere el autor; consúltese, no obstante, Goodenough, *Politics of Philo*, p. 98, para otras referencias.

⁶⁴ Scholz, *Publizistik*, p. 411, n. 137; Kämpf, *Pierre Dubois*, p. 95, n. 7; y también la p. 70. Continuó siendo práctica normal del absolutismo el realzar la sangre real «en l'excellence duquel 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 Loyseau, *loc. cit.* (véase lo dicho anteriormente, n. 60), pasaje que debiera ser comprobado con el de Leclercq, «Sermon», p. 169, 15 (véase *supra*, cap. V, n. 183). Para el caso de Inglaterra, véase, por ejemplo, Bacon, *Post-nati*, p. 667: «... que su sangre [la del rey] nunca se corromperá».

⁶⁵ Véase *supra*, cap. V, nn. 183-185. Sobre el retorno de la raza carolingia, véase K. Ferdinand Werner, «Die Legitimität der Kapetinger und die Entstehung des "Reditus regni Francorum

licas de la Casa Real recibidas por la gracia y por la naturaleza casi no se encontraban en la Inglaterra de ese periodo, el derecho hereditario del hijo mayor a la Corona se afianzó 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 cubría 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, a menudo utilizada como una simple fórmula de devoción⁶⁸, y más tarde aplicada por el papa Adriano I para manifestar su

ad stirpem Karoli», *Die Welt als Geschichte* XII (1952), pp. 203-225, que demuestra que el lema, aunque fue introducido anteriormente por Esteban de Marchiennes (h. 1196), echó raíces, exclusivamente, gracias a Vincent de Beauvais (después de 1244); cfr. Kern, *Ausdehnungspolitik*, p. 23. Las pretensiones francesas fueron adoptadas por los Anjou de Nápoles. Véase, por ejemplo, la declaración de su coronación: «Inter regales autem prosapias, Christianitatis caractere insignitas, ab ipsis fidei Christiane primordiis idem altissimi filius stirpem regiam inclite domus Francie altis provexit radicebus et provectam gubernare non desinit in gloria et honore» (París, Bibl. Nat., MS lat. 8567, fol. 20^v). Estos argumentos, así como otros similares, aparecen con mucha frecuencia. Véase, por ejemplo, Terre Rouge, *De iure futuri successoris*, Tratado I, art. 1, concl. 15, p. 31: «Nam legimus domum regiam Francie sanctissimam Deum de olco suo... prae aliis regibus... decorasse».

⁶⁶ Véase Chirimes, *Ideas*, pp. 22 ss., donde, a pesar de todo, señala que el problema persistía a finales del Medievo en Inglaterra; consúltese también Figgis, *Divine Right*, pp. 81 ss., sobre el mismo tema. Véase el esbozo de Keeton, *Shakespeare and his Legal Problems*, pp. 109 ss. («The Title to the Crown in the Histories»), sobre las opiniones populares y sus antecedentes jurídicos.

⁶⁷ A. Ehrhardt, «Das corpus Christi in die Korporationen im spätrömischen Recht», *ZfRG*, rom. Abt., LXXI (1954), p. 34, n. 27 (véase también su *The Apostolic Succession* [Londres, 1953], pp. 41 ss.), insiste sobre el carácter políticamente revolucionario de las fechas estipuladas en los Hechos de los Mártires y pone como ejemplo el *Martyrium Irenaei Syriensis*: «sub Diocletiano imperatore, agente Probo praeside, regnante Domino nostro Jesu Christo». La antítesis «Diocletiano imperatore—regnante Domino» es evidente; ésta se hace más patente todavía gracias a la inclusión de la palabra *vero* en el *Acta Cypriani*: «sub Valeriano et Gallieno imperatoribus, regnante vero Domino...»; o también mediante un adicional κατά δὲ ἡμῶν, βασιλεύοντος, τοῦ κυρίου ἡμῶν (Pionius, c. 23) ο ἢ οὐρανοῦ, δὲ βασιλεύοντος, κτλ. (Dassius, c. 12), o βασιλεύοντος, εἰς αἰῶνα, (Agape, Irene, y otros, c. 7); ed. R. Knopf, *Ausgewählte Märtyrer-Akten* (Tubinga, 1929), pp. 71, 86, 92 y *passim*. Es muy probable que la fórmula tuviera su origen, tal como parece sugerir el Dr. Ehrhardt, en los Hechos de los Mártires y en un ambiente de hostilidad hacia el sistema imperial de fechar. Este sistema de fechar también se empleó mucho entre las civilizaciones antiguas, para fines políticos (véase 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 κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ βασιλεύοντος; véase Ph. Le Bas y W. H. Waddington, *Voyage archéologique: Explication des inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure* (París, 1888 ss.), Partie 6, Syrie, p. 552, núm. 2413a, citado por M. V. Anastos, «Political Theory in the Lives of the Slavic Saints Constantine and Methodius», *Harvard Slavic Studies* II (1954), pp. 31 ss.

⁶⁸ La fórmula no era nada atípica; aparece con suma frecuencia en la *invocatio* de documentos anglosajones; véase, por ejemplo, W. de Gray Birch, *Cartularium Saxonicum* (Londres,

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:

Careciendo 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.

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 *interrex* 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 fe-

1885-1893), I, 7, núm. 3; 45, núm. 25; 47, núm. 27; III, 623, núm. 1303, y *passim*, donde aparecen invocaciones como «Regnante imperpetuum domino nostro...» y otras frases similares, a veces sustituidas o complementadas con un *labarum*, del mismo significado; sobre los escrituras, véase R. Drögereit, «Gah es eine angelsächsische Königskanzlei?» *ArchUF* XIII (1935), pp. 370, 391, 397.

⁶⁹ Sobre Adriano I, véase Schramm, *Die Anerkennung Karls des Grossen als Kaiser* (München, 1952), pp. 11 ss. (también *HZ* CLXXII, 1952); cfr. A. Menzer, «Die Jahresmerkmale in den Datierungen der Papsturkunden bis zum Ausgang des 11. Jahrhunderts», *Römische Quartalschrift* XL (1932), pp. 62 ss. Schramm está en lo cierto al llamar «litúrgica a la larga fórmula (ésta incluye a Dios Padre y al Espíritu Santo). No obstante, el modelo debiera husearse en la cronología de los Hechos de los Mártires y en expedientes tales como la inscripción de Haurán; 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 Iesu Christo*; véase Bresslan, *Urkundenlehre*, I, p. 837; y Menzer, *op. cit.*, p. 63. Consúltense, en general, Kern, *Gottesgnadentum*, p. 7, n. 12 y p. 30, n. 59. Sobre las expresiones que aquí se citan («Burgundia rege carente, Domino rostro J. Ch. hic et ubique regnante...; Anno primo quod obiit Radulfus rex, Christo regnante, regem sperante...; Christo regnante regem expectante...»), véase U. Chevalier, *Cartulaire de Saint-André-le-Bas de Vienne* (Lyon, 1869), pp. 268 ss.; Ph. Lauer, *Le règne de Louis VII d'Outre-mer* (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.

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

chados 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, *regnis vacantibus*, también a otros reinos; finalmente, el Hostiense ató 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 siguiente a 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» 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 sempiternidad de la Corona.

⁷² *Cartulaire de l'abbaye de Saint Bernard de Romans* (Romans, 1898), I, pp. 203 ss., núms. 168, 188; cfr. *Laudes regiae*, p. 140, n. 93. La idea aparece en la *Determinatio* de Tolomeo de Lucca, c. 25, ed. Krammer, kan. Abt., X (1920), pp. 172-268; véanse, además, las pp. 178 ss., 182 ss., de la misma obra, sobre Inocencio IV y el Hostiense; consúltense también Carlyle, *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, Ullmann, *Medieval Papalism*, p. 188, n. 5, sobre la negativa de Cino a aceptar el vicariato papal del imperio.

⁷³ Sobre el problema en toda su extensión, véase F. Baethgen, «Der Anspruch des Papsttums auf das Reichsvikariat», *ZfRG*, kan. Abt., X (1920), pp. 172-268; véanse, además, las pp. 178 ss., 182 ss., de la misma obra, sobre Inocencio IV y el Hostiense; consúltense también Carlyle, *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, Ullmann, *Medieval Papalism*, p. 188, n. 5, sobre la negativa de Cino a aceptar el vicariato papal del imperio.

⁷⁴ Véase 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 ss., *König von Frankreich*, I, pp. 226 ss.

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 asimismo 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.

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

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*.

⁷⁶ Baldo, *Consilia*, III, p. 159, n. 2, fol. 45^v: «Et tale Regnum [sc. el electivo Regnum Romanorum] a Deo hominibus mittitur (C. 1, 17, 1; Nov. 6, en pr.; Nov. 73, en pr. 1; Nov. 113, 1; Nov. 105). Et dicebatur antiquitus, dum 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)». Mateo de Afflictis cita el pasaje palabra por palabra, en *Lib. aug.*, I, p. 7, n. 32, fol. 52^v, con el fin de confirmar la máxima «quod rex in regno dicitur lex animata». Sería difícil decir si Baldo tenía en mente a algún autor concreto de la Antigüedad (*dicebatur*), ya que sus alegaciones jurídicas no descartan realmente la teoría de las dos coronas. Nicolás de Bari, en su elogio a Federico II, se refiere a Ex 25, 25, cuando dice: «In tabernaculo federis erant due corone auree, una quarum dicebatur aurea, altera aureola, sed aureola superposita auree premebat, sic dignitas istius [imperatoris] 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. Grabar, «Un médaillon en or provenant de Mersine en Cilicie», *Dumbarton Oaks Papers* VI (1951), pp. 34 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 tiende desde el cielo, aparte, naturalmente, de las insignias del *torques* que el Sol, personificado, le entrega. 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 Decretales*, fol. 79: «Quod rege mortuo filius eius non debet de honestate coronari nisi post triduum...; ego in filio non facio temporis distinctionem, quia corona continuative descendit in ipsum... licet corona exterior requiratur manus impositionem et officiorum celebritatem». La doctrina «Filius succedit patri in regno iure regni, non iure Romano» es una doctrina clásica; véase, por ejemplo, Baldo, al C. 24 X 1, 6, p. 6, n. 2, fol. 78.

Para corroborar la sempiternidad 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 sobre el 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, existían 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 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 *cimelia* del tesoro de la catedral: la oliera que contenía el óleo santo por infusión del cual los reyes de Francia prevalecían sobre todos los demás ungidos, que tenían que comprar sus óleos de coronación «en la botica»⁸¹. Este bálsamo celestial, decía Richier, había santificado

⁷⁸ *Inst.*, 3, 1, 3: «Et statim morte parentis quasi continuatur dominium». Véase *Glos. 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 fictione iuris sunt». El otro pasaje en cuestión es *D.* 28, 2, 11. Sobre esta teoría, véase lo dicho anteriormente, n. 61, y más adelante, nn. 258 ss., 265 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 societas». Cfr. Gierke, *Gen. R.*, III, p. 362, y *passim*; véase *supra*, cap. VI, n. 74.

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

Et molt li doi bien sovenir
Q'n'en toutes autres regions

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 poeta 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

Covient les rois · lor ontions
Acheter en la mercerie...

Cfr. Bloch, *Rois thaumaturges*, p. 229; Schramm, *Frankreich*, pp. 150, 239.

⁸² Véase Richier, 117 ss.:

Saint Remi · cui Dieus envoia
l'huile · dont il saintefia
le roi · la corone · le regne...

73 ss.:

C'est por la corone deffendre
Dont Dieus fist l'onction descendre
Dou ciel...

45 ss.:

Et ce doit donner remembrance
As François d'anmer la coronne...
Et qui por si juste occoison
Morroit comme por li garder,
Au droit Dieu dire et esgarder
Croi je qu'il devroit estre saus
S'il n'estoit en creance faus...

Cfr. Bolderston, pp. 43, 40 ss.; Bloch, *Rois thaumaturges*, p. 244.

⁸³ Schramm, *Frankreich*, p. 209.

⁸⁴ Sobre Hungría, véase Hartung, «Die Krone», pp. 35 ss.; véase también J. Karpat, «Die Lehre von der hlg. Krone Ungarns im Lichte des Schrifttums», *Jahrbuch für Geschichte Osteuropas* VI (1941), pp. 1-54; consúltense además J. Holub, «Quod omnes tangit...», *Revue historique de droit français et étranger* XXIX (1951), pp. 97-102; en cuanto al material arqueológico, véase P. J. Kelleher, *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 un colección de artículos escritos por varios autores sobre la Corona (principalmente en la Europa Oriental): *Corona Regni-Die Krone als Symbol*, ed. M. Hellmann (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

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 expusiere su vida y sufriese la muerte por la reliquia tangible del *corpus mysticum* de la fe, o que la expusiere y la sufriese 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 le 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 Sugerio 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.

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

⁸⁵ Véase W. H. Dunham, Jr., «The Crown Imperial», *Parliamentary Affairs* VI (1953), pp. 201 ss.: «... la imprecisión de su significado permitió que la expresión [Corona] cumpliera una función provechosa». Estoy en deuda con el profesor Dunham, de la Universidad de Yale, por haber puesto a mi disposición información de gran valor.

⁸⁶ Strayer, «Defense of the Realm», p. 292, n. 4, donde cita a H. F. Delahorde, *Recueil des actes de Philippe Auguste* (París, 1916-1943), II, p. 47.

⁸⁷ Strayer, *op. cit.*, p. 292, n. 5.

⁸⁸ Hartung, «Die Krone», p. 20, n. 3; Bouquet, *Recueil des historiens* XV, p. 522.

⁸⁹ Hartung, p. 20, n. 4.

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 terminología 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 pri-

mer lugar a la esfera de la administración y del derecho. En el fuero que Enrique I dio a la Ciudad de Londres, en 1130 o 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**, al fuero de Londres únicamente, aunque durante algún tiempo la expresión *placita regis*, «casos del rey», pudo ser una alternativa⁹³. El *Pipe Roll* de Enrique I menciona incluso a un guardián de los casos de la Corona⁹⁴; y aunque estamos habituados a fechar oficialmente el comienzo de la figura del «Coronador» (*custos placitorum coronae*, *coronator*) en 1194, junto con el llamado *Iter* (más explícitamente la *Forma procedendi in placitis Coronae Regis*)⁹⁵, es indudable que este oficio se remonta a una época anterior⁹⁶.

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*⁹⁷, 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» (*spectantes ad dominum regem et coronam eius*)⁹⁸. Interpretar esta frase meramente como un pleonismo no tendría justificación. Sin lugar a dudas, en la práctica lo mismo le daba a Enrique II el que las cosas le pertenecieran 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 *fiscus* que, ya en el siglo XIII, «ha sido separado, como algo perteneciente a la utilidad pública, de la persona del

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 Pollock y Maitland, *History*, I, pp. 511 ss.; también McIlwain, *Political Thought*, pp. 379 ss. Sobre el fuero de Enrique I, véase Stubbs, *Select Charters*, p. 129, y Liebermann, *Gesetze*, I, p. 525, también, II, p. 560, s. v. «Kronprozess», I, b, *kinhelme*.

* *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 los T.]

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

⁹⁴ Ch. Gross, *Select Cases from the Coroners' Rolls* (Selden Society, IX, Londres, 1896), capítulo XV ss., esp. el XVII.

⁹⁵ Stubbs, *Select Charters*, pp. 252 ss.

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

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

⁹⁸ Stubbs, *Select Charters*, p. 180, § 7.

⁹⁰ Cfr. H. G. Richardson, «The English Coronation Oath», *Speculum* XXIV (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, la convierte en una expresión que se ha de evitar. La palabra *Corona* no está sujeta a tal ambigüedad». Aunque estoy personalmente de acuerdo con Richardson respecto a la distinción que hace entre «país» 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, nn. 168 y 180.

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 rey¹⁰⁰. 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 consigo¹⁰². 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 anterior¹⁰³. Sin embargo, Glanvill abría 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 *laesa maiestas*¹⁰⁵. Aludía también a los *purprestures*, 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 juego¹⁰⁶. «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 emitía 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 «realeza». Sería, quizá, como si la chancillería papal distinguiese entre *sancta sedes* y *papatus*.

En otros aspectos, las órbitas de la Corona y el rey no estaban tan claramente delimitadas como deseáramos, y en documentos de un «carácter mixto» —como, por ejemplo, el *Iter*— 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 Corona¹⁰⁹. Bracton, cuya mentalidad era mucho más politicéntrica y que estaba muy familiarizado con los conceptos corporativos¹¹⁰, 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 general¹¹¹. La revocación por parte de la Corona de aquellas propiedades y derechos que habían sido enajenados 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 Esteban, hubiera sido el último en desconocer el significado de «enajenación». Sin embargo, la

⁹⁹ Post, «Public Law», pp. 49 ss., y «Two Laws», p. 423. Sobre el fisco en general, véase *supra*, capítulo IV. La palabra, en sí, aparece en el siglo XII; consúltese Stubbs, *Select Charters*, pp. 152, 232, y *passim*; *Dialogus de Scaccario*, II, c. 10, ed. Charles Johnson (Londres y Nueva York, 1950), p. 97.

¹⁰⁰ Hoyt, *Demesne*, p. 124, hace hincapié en el desarrollo simultáneo de las expresiones «heredad real» y «Corona impersonal». Uno buscaría en vano la distinción entre ambos términos durante la época de la Conquista y posteriormente, *ibid.*, pp. 50 ss.

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

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

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

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

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

¹⁰⁶ Glanvill, IX, 11, y X, 5, Woodbine, pp. 132, 136.

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

¹⁰⁸ Véase lo dicho anteriormente, eap. IV, n. 300. Es cierto que las expresiones *corona et dignitas* y, algunas veces, *corona, 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, *Demesne*, 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, nn. 252 y 298.

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 de 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 Constantino¹¹³. A este autor anónimo se le antojó hablar incesantemente 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 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 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 de 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 al habitual juramento tripartito, que con ligeras variaciones había sobrevivido desde los tiempos anglosajones y que Bracton todavía citaba como válido, pudiera haberse 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

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

¹¹³ Esta terminología abunda en la *Historia* de Godofredo de Monmouth; véase, por ejemplo, IX, I («iure hereditario») y «totius insulae 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*. Consúltase Liebermann, *Gesetze*, I, p. 659, también *Über die Leges Anglorum*, p. 5, y sobre Arturo, la p. 22, § 15: Etelstano reinando en una Inglaterra «usque ad metas Arthuri quas 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, *Gesetze*, I, p. 635: «Universa vero terra et tota, et insule omnes usque Norwegiam et usque Daciam 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] imperium quam regnum».

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

¹¹⁶ Sobre el juramento, véase Liebermann, *Gesetze*, 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 sacramenti sui fieri transgressor». En cuanto a la influencia de la leyenda de Eduardo el Confesor sobre Eduardo II, véase 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.ª Ser., XXIII (1941), pp. 149 ss.; sus resultados minan la tesis de Schramm, *English Coronation*, p. 206 (véase también *ArchUF* XV [1938], p. 350), según el cual el término *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 muchos intentos 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). Consúltase, además, B. Wilkinson, «The Coronation Oath of Edward II and the Statute of York», *Speculum* XIX (1949), pp. 445-469, quien tiende a ignorar completamente las numerosas referencias sobre un juramento adicional (pp. 448 ss.); Schramm, *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 P. 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.

todo caso, el papa Gregorio IX se refirió en dos ocasiones a un juramento que, según decía 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 enajenado¹¹⁸. Que este juramento adicional existía 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 adicional¹¹⁹.

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 obra¹²⁰.

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 como prescribía el *Liber Diurnus*, fue sustituido por otra forma nueva¹²². Se ha dicho que después de la reforma de la Iglesia del siglo XI, la antigua *professio fidei* se transformó en un *iuramentum fidelitatis*, y que este cambio también afectó a la esfera secular: la *promissio* de la coronación del rey se transformó gradualmente en un *iuramentum* de coronación¹²³. Mientras que los antiguos formularios

¹¹⁸ Sobre las cartas de Gregorio IX, véase W. Shirley, *Royal and other Historical Letters of the Reign of Henry III* (Londres, 1862) (Rolls Series), I, p. 551; Rymer, *Foedera*, I: 1, 229, y en relación con la fecha correcta (primer día de julio) véase Potthast, 9952; Richardson, «Coronation Oath», p. 51, nn. 43 y 44; véase más adelante, nn. 144 y 145.

¹¹⁹ Richardson, pp. 49 ss., nn. 31-39.

¹²⁰ Kantorowicz, «Inalienability», *Speculum* XXIX (1954), pp. 488-502.

¹²¹ K. Jordan, «Das Eindringen des Lehnwesens in das Rechtsleben der römischen Kurie», *ArchUF*, XII (1931), pp. 13-110, esp. las pp. 44 ss.

¹²² La historia sobre los juramentos episcopales ha sido estudiada eficazmente por Th. Gottlob, *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 73, 74, 75 y 76 del *Liber Diurnus*, ed. Th. von Sickel (Viena, 1889), pp. 69 ss.; *PL*, CV, pp. 67 ss.; Gottlob, *Apénd.*, pp. 170 ss., reproduce estas hojas; cfr. II ss., para un análisis.

¹²³ Esta vinculación ha sido aclarada por M. David, *Le serment du sacre du IX^e au XV^e siècle* (Estrasburgo, 1951), siendo publicada por primera vez en *Revue du moyen âge latin* VI (1950) (a raíz de lo cual se cita aquí el estudio); véanse especialmente las pp. 168 ss., que tratan sobre los cambios generales y el hecho de que hasta el siglo XII tan sólo existían las *promisiones* de coronación y no los *iuramenta*. 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 E. 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.

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 lugar¹²⁴.

La fórmula más antigua conocida del nuevo juramento se remonta al año 1073. Es el juramento que el arzobispo Wiberto 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 papa¹²⁵. 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 *Libri feudorum*; la fórmula más antigua de juramento feudal parece haber sido la que hizo Roberto Guiscardo al jurarle fidelidad al papa Nicolás II en el año 1059¹²⁷. 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 defensa 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

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

¹²⁵ Gottlob, pp. 20 ss., 44 ss.

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

¹²⁷ Véase Fulberto, *Epistolae*, 58, *PL*, CLXI, 229CD; sobre Graciano, véase c. 18, C. XXII, q. 5, ed. Friedberg, I, p. 887 (juntamente con n. 157); *Libri feudorum*, II, p. 6; en cuanto al juramento de Guiscardo, consúltase Deusededit, *Coll. can.*, III, c. 285, ed. Glanvell, pp. 393 ss.; *Liber censuum*, núm. 163, ed. Fabre-Duchesne, I, p. 422; y sobre la repetición del juramento en el año 1080, véase Gregorio VII, *Reg.*, VIII, 1a, ed. Caspar, p. 514. Véanse también mis notas en «Inalienability», pp. 492 ss.

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

¹²⁹ Véase *supra*, capítulo IV, n. 293; consúltase también «Inalienability», p. 492, n. 26.

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. Contenía 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 (1191-1198), 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. Empiezan a aparecer en los tiempos del papa Gregorio IX, y la fórmula más antigua que se conoce menciona por casualidad al arzobispo Edmund Abingdon de Canterbury, consagrado en 1234¹³⁴. En esta octava cláusula, 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 «posiciones de la mesa del archiepiscopado», que servían para el mantenimiento del arzobispo y para algún

¹³⁰ Éste era, salvo algunas pequeñas variaciones, el juramento que hacían todos los distintos subordinados del papa: prestaban juramento el vicedecano papal y los notarios papales (M. Tangl, *Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200-1500* [Innsbruck, 1894], pp. 33 ss., nn. 1 y 3), el Senador romano, la comunidad de Tívoli y los feudatarios papales (*Liber censuum*, núms. 50, 144, 67, ed. Fabre-Duchesne, 313, 415, 341; véase F. Baethgen, «Die Promissio Albrechts I. für Bonifaz VIII.», *Aus Politik und Geschichte: Gedächtnisschrift für Georg von Below* [Berlín, 1928], pp. 81 ss.). El juramento del archimandrita Ornofrio de San Salvatore a su metropolitano, el arzobispo de Messina (h. 1158-1165), guarda básicamente la misma fórmula; véase H. Buchthal, «A School of Miniature Painting in Norman Sicily», *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias 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 Apostolicæ Sedi nihil alienare».

¹³³ Cfr. c. 2 X 3, 20, ed. Friedberg, II, p. 525 (Potthast, 3525): «... iuramento tenearis strictus 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 ss.

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 código 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, *inmediatamente* 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 mesa de la sede, sino a todas las propiedades, posesiones y bienes de valor de la Iglesia que *iuris 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 pertenecían 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,

¹³⁵ «Possessiones vero ad mensam mei archiepiscopatus pertinentes non vendam neque donabo neque inpignoro 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 empleara ya Inocencio III; véase *supra*, n. 133. Sobre la *mensa episcopalis*, véase A. Pöschl, *Bischofsgut und mensa episcopalis* (Bonn, 1908-1911); consúltese también su «Bischöfliche Tafelgüter oder Urbare», *Zeitschrift des histor. Vereins für Steiermark* XXVI (1931), pp. 141-153.

¹³⁶ Cito a continuación el juramento (*Professio quam facit archiepiscopus domino 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 alicui sine communi consensu capituli vel potioris 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 M. Andrieu, *Le pontifical romain au moyen-âge* (Studi e testi, p. 86 [Vaticano, 1940]), I, pp. 290 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 (Vat. 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 XII». También la Orden de Corouación *Ad ordinandum imperatorem secundum Occidentales*, así como los *laudes* de dicha orden, están anticuados; véase Erdmann, *Ideenwelt*, pp. 72 ss.; véase, además, Kantorowicz, *Laudes regie*, pp. 237 ss., y, para más detalles, «Inalienability», p. 495, n. 43.

¹³⁷ Cfr. A. van Hove, *Prolegomena*, Mechlin y Roma, 21945, pp. 473 ss., aunque la fecha es una conjetura.

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:

El *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 providencia eclesiástica del propio papa; en segundo lugar, los arzobispos de Rávena, 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 obispados 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 éstos se añadieron, en el siglo XIII como muy tarde, la mayor parte de los metropolitanos y otros receptores del *pallium* que se encontraban asimismo *nullo medio* por debajo del papa, aunque no todos ellos tenían que jurar la octava cláusula¹⁴⁰. En otras pala-

bras, los que eran, por así decirlo, «feudatarios 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 añadida, 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 no nos conciernen 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, sí 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

trechas con la Santa Sede. No todos los metropolitanos hacían el juramento de no-enajenación; por ejemplo, el primado de Bulgaria no prestaba dicho juramento (Inocencio III, *Reg.*, VII, 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 Stubbs, *Select Charters*, pp. 280 ss. (donde, sin embargo, la palabra *catholice* debería ser sustituida por *canonice*; 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 atentar contra el papa e informarle sobre cualquier conspiración contra su persona: «Eorum [esto es, tanto el papa como sus sucesores] damnum, si scivero, impediā et removere faciam si potero: alioquin quam citius potero, intimabo vel tali personae dicam quam eis credam pro certo dicturam». La frase proviene del antiguo *Indiculum episcopi del liber diurnus*, hoja 75 (*PL*, CV, pp. 72 ss.), escrito del que se valió Inocencio III también en otras ocasiones, por ejemplo, en el caso del juramento del primado de Bulgaria (véase *supra*, n. 140). Véase, además, «Inalienability», p. 498, n. 52, y más adelante, n. 159.

¹³⁸ Cfr. c. 8 X 3, 13, v. *Sacramento*: «Nam quilibet episcopus qui immediate domino pape subest, iurat et fidelitatem quod non alienabit bona ecclesie, nec in feudum dabit de novo, et idem iuramentum prestant alii episcopi suis metropolitanis». Gottlob, p. 65, n. 108, alega que el glosador era inexacto no sólo cuando trataba el tema específico de las *possessiones mensae*, sino también cuando discutía de los *bona ecclesiae* en general. Por otra parte, sin embargo, Gottlob desconocía la fórmula citada anteriormente en la n. 136. Sobre los juramentos de los sufragáneos a sus metropolitanos, y que no trataremos aquí, véase Gottlob, 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 Decretales*, fol. 249: «Extra no. quod exempti debent iurare quod non alienabunt proprietates ecclesiae Romano Pontifice inconsulto, de feu. e. 2. de reb. ecc. non ali. 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 predia ecclesie in beneficium tribuant sine consensu pape, si de sua sunt consecratione». Cfr. *Reg.*, VI, p. 5b, § 30, ed. Caspar, p. 402, 16; cfr. Gottlob, p. 57. Era éste, sin embargo, un decreto general que hasta entonces no tenía nada que ver 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 ss.; Gottlob, p. 44. Sobre los obispados exentos, véase *Liber censuum*, I, p. 243, § XIX, nn. 247 ss. inclusive; consúltese también a Gottlob, pp. 64 ss. En cuanto a la fórmula del obispo Ekbert de Bamberg, véase Raynald, *Annales ecclesiastici*, ad a. 1206, § 13. Gottlob, 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 es-

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 pseudofeudal, 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, él [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 (1205-1235) 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 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 presumía 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 Guala 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 coronación, su secretario citó literalmente la decretal de Honorio III, diciendo que el rey estaba obligado «a mantener intactos los derechos del reino»¹⁴⁷.

¹⁴³ En la carta de Gregorio IX del 1 de julio de 1235 (véase Rymcr, *Foedera*, I: 1, 229) se repiten partes de la decretal de Honorio (por ejemplo, «in praedictum regni et contra honorem tuum» o «illicitum 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 regales». Por extraño que parezca, la misma frase (tal 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, *prout 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 *mos* de Francia en aquel entonces; véase la nota siguiente.

¹⁴⁶ En Francia la cláusula de no-enajenación fue incorporada bastante más tarde, es decir, en el año 1365; véase Schramm, *Frankreich*, I, pp. 237 ss. (y un. I y 7).

¹⁴⁷ *Parliamentary Writs*, I, pp. 381 ss.: «... et iurejurando in coronacione nostra prestitio sumus astricti quod iura regni nostri servabimus illibata». Para la fraseología, véase la decretal de Honorio III citada anteriormente, n. 143; consúltase también Richardson, «Coronation Oath», p. 49. Me resulta difícil apoyar los argumentos de Wilkinson, «Coronation Oath», *Speculum* XIX (1944), pp. 448 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.

¹⁴³ Cfr. c. 33 X 2, 24, ed. Friedberg, II, p. 373 (Potthast, 6318): «... studeat revocare, quia quum teneatur et in sua coronatione iuraverit regni sui et honorem corone illibata servare, illicitum profecto fuit...». Consúltase Richardson, «Coronation Oath», p. 48, autor que reconoce claramente la influencia de dicha decretal en una carta de Eduardo I (véase más adelante, n. 147). La carta de Honorio III fue incluida en el derecho canónico en fecha tan temprana como la del año 1226; figura en la *Compilatio Quinta* (Comp. V, 15, 3), ed. Friedberg, *Quinque compilationes antiquae* (Leipzig, 1882), p. 165.

¹⁴⁴ El profesor J. Deér, de Berna, ha tenido la amabilidad de informarme de que es muy probable que Andrés II hiciera, en el año 1205, un juramento similar al que prestó posteriormente el rey de la Casa Anjou que reinó en Hungría, Carlos I, durante su coronación en 1310. Los antecedentes de la decretal de Honorio III son complicados, aunque existe la posibilidad de que el propio profesor Deér decida tratar el tema de la inalienabilidad en Hungría en el futuro. Sobre el «Toro de Oro» húngaro, véase W. Näf, *Herrschaftsverträge des Spätmittelalters* (Quellen zur Neuen Geschichte herausgegeben von Historischen Seminar der Universität Bern, XVII; Berna, 1951), p. 9, § 16: «Integros 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 sustancialmente repetida por el mismo papa en 1225, y por el papa Gregorio IX, en 1233; cfr. Potthast, 7443 (15 de julio) y 9080 (31 de enero). Véase también la nota siguiente.

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 Corona¹⁴⁹. 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 reconstruida¹⁵¹. Sin embargo, parece que el propio Eduardo II hizo referencia 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 escribía¹⁵³. 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 enajenaciones¹⁵⁴. 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 inalienabilidad¹⁵⁵. 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 oficial¹⁵⁷. 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 indiscutible¹⁵⁸.

Corona y universitas

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

¹⁴⁸ Sobre el *iuramento astrictus* 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 Richardson, op. cit., pp. 49 ss.

¹⁴⁹ *Foedera*, 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 coronatione sua iurare debet iura regni sui illibata servare, Extra de iureiurando, 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 *ArchUF* XVI (1939), p. 284, había reconocido claramente la alusión al *Liber Extra*.

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

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

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

¹⁵⁴ Cfr. c. 33 X 2, 24, v. *Regni sui*: «Sic et episcopi iurant in sua coronatione, 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 libros commentaria* (Bologna, 1581), fol. 291: «Rex iurat tempore suae coronationis non alienare res regni sui. Similiter episcopi iurant sui episcopatus iura».

¹⁵⁷ Schramm, «Ordines-Studien III», *ArchUF* XV (1938), pp. 363 ss.; *English Coronation*, pp. 196 ss.; Liebermann, *Gesetze*, I, p. 365, n.e.

¹⁵⁸ Las referencias a la decretal *Intellecto* de Honorio son innumerables; véase, por ejemplo, Oldrado de Ponte, *Consilia*, XCV, n. 1, fol. 37r: «... cum per tales donationes et alienationes diminuantur iura regni quod esset contra iuramentum quod praestitit in principio sui regiminis, argumentum Extra de iureiurando intellecto». Consúltase también Andrés de Isernia, *Feud.*, I, 1, n. 10, fol. 10: «... dummodo infeudationes suae non diminuant honorem et Regis et Corouae, extra de iureiurando intellecto, nisi donet Ecclesiae, ut fecit Constantinus...». Es decir, que hacia el año 1300 también predominaba entre los juristas la presunción de que los reyes, en general, hacían un juramento de no-enajenación que estaba de acuerdo con la Decretal de Honorio III.

el rey Juan, el papa Inocencio III aseguró que el arzobispo Langton y sus diocesanos prometerían 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 «rey y Corona» se había utilizado repetidamente en épocas anteriores. Pero la versión papal *contra personam vel coronam*, que distinguía entre la persona y la institución, es mucho más específica: muestra la manera 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 tautológico. 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 institución 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 fun-

cionarios 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 Corona¹⁶¹. 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 decreste de chose que a la Corone appent*¹⁶². Al igual que en el caso de Simón el Normando, existía, evidentemente, la presunción de que el rey podía mermar la Corona, y de 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 «Municipalidades 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

¹⁵⁹ PL, CCXVI, 774D; Rymer, *Foedera*, I: 1, p. 109; Potthast, 4392. El pasaje es interesante (Robert L. Benson amablemente atrajo mi atención hacia él). El papa informó al rey Juan de que los obispos «praestabunt... iuratorium et literarium cautionem quod ipsi ne per se nec per alios contra personam vel coronam tamen aliquid attentabunt, te illis praedictam securitatem et pacem illibatam servant». *Cautio iuratoria* es un término técnico: supone el refuerzo mediante un juramento de obligación que ya existía. En este caso, *cautio* era también *litteratoria*, es decir, la obligación se juraba y entregaba por escrito. Ésta 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; Gottlob, 8 ss., n. 31 ss., también pp. 21 ss.). Sobre el procedimiento de la toma de ese juramento, véase Andrieu, *Pontifical roman*, I, pp. 47 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. Rymer, *Foedera*, I: pp. 1, 26; Richardson, «Coronation Oath», p. 47, n. 17. El *cautio* episcopal como promesa para evitar conspiraciones 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 *supra*, n. 142), que dependía del *Liber diurnus*, hoja 75 (PL, CV, pp. 72 ss.), donde el obispo promete «quodlibet agi cognovero, minime consentire, sed in quantum virtus suffragaverit, obviare et... modis quibus potero, nuntiabo etc». Ahora bien, en esa vieja fórmula del *Diurnus* que data del siglo VII, aunque probablemente se remonte al siglo V (Gottlob, p. 12 y n. 44), la promesa se hace con respecto a *respublica* y *princeps*; estas distinciones fueron anuladas posteriormente y, con el tiempo, sustituidas 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 of Valence vs. 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 corone sue prestitum*; cfr. *Cases before the King's Council, 1243-1482*, ed. I. S. Leadam y J. F. Baldwin (Selden Society, XXXV; Cambridge, 1918), p. 6. Sin embargo, la fórmula del juramento publicada en *Statutes of the Realm*, I, p. 249, no hace referencia a la Corona.

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

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

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

¹⁶⁴ Stubbs, *Select Charters*, p. 379: «salve la fei le rei e de la corone».

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 *cursus* 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 denomina solemnemente la «Diadema»; y el juramento del rey, generalmente *iuramentum* o *sacramentum*, se designa de forma no menos solemne *iusiurandum*, haciendo alusión, al parecer, al título jurídico *De iureiurando*, 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 «intactos» 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 también 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

¹⁶⁵ Véase G. L. Haskins y E. H. Kantorowicz, «A Diplomatic Mission of Francis Accursius», *EHR* LVIII (1943), pp. 424 ss., y la p. 424, n. 4, que trata sobre Esteban de San Giorgio. Sobre este secretario oriundo del sur de Italia, véase también R. Weiss, «Cinque lettere inedite del Card. Benedetto Cactani (Bonifacio VIII)», *Rivista di storia della Chiesa in Italia* III (1949), pp. 157-164, esp. las pp. 162 ss.; consúltese también 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 *Fleta* and the School of Petrus de Vineis», *Speculum* XXXII (1957), n. 29.

¹⁶⁶ Sobre el principio (cfr. C. 5, 59, 5, 2), véase G. Post, «Quod omnes tangit», *Traditio* IV, pp. 197-252. A. 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 pudiera estar basado en la convocatoria de Rodolfo de Habsburgo para la Dieta de Núremberg, de 1274 (*MGH, Const.*, III, 50, núm. 56); véase Marongiu, «Note federiciane», *Studi Medievali* XVIII (1952), pp. 306 ss., donde el autor hace hincapié en el llamamiento de Federico II para convocar una Dieta en Verona, en 1244; cfr. *MGH, Const.*, II, 333, núm. 244: «Porro cum imperii principes nobilia membra sint corporis nostri, in quibus imperialis sedis iungitur potestas..., presenciam omnium tenemur instantius evocare, ut quod tangit omnes ab omnibus approbetur». Sobre los príncipes en calidad de *membra corporis imperatoris*, véase C. 9, 8, 5. Véase también *supra*, capítulo V, n. 42, y más adelante, n. 342.

¹⁶⁷ «... uel aliquod quod diadema tangat regni eiusdem absque ipsorum [prelatorum et procerum] requisito consilio faciemus». *Parliamentary Writs*, I, pp. 381 ss.; Richardson, *op. cit.*, p. 49.

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 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, será 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 autorizadamente 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, John de Grandisson, 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 politicum* o *mysticum* del reino. Un siglo más tarde, en 1436, el obispo de Bath 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 representados; 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 príncipe¹⁶⁹.

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

¹⁶⁸ «La substance de la nature de la corone est principalement en la persone le roi, come teste, et en les piers de la terre, como membres, qi tenent de lui par certeyn homage», *Register of John de Grandisson*, ed. F. C. Hingeston-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., XXIII (1941), p. 148, n. 2.

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

¿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 Corona¹⁷⁰.

No cabe duda de 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 Rey¹⁷¹. 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 justicia Fineux de que «una corporación era un agregado 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 estado 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.

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

¹⁷¹ Dunham, *op. cit.*, pp. 203 ss.

¹⁷² Véase Mailland, *Sel. Ess.*, p. 79, que trata sobre el justicia Fineux.

¹⁷³ *Modus Teneandi Parliamentum*: «Rex est caput, principium, et finis parliamenti, et ita non habet parem in suo gradu, et ita ex rege solus est prius gradus...». Cfr. Stubbs, *Select Charters*, p. 503, § «De Gradibus Parium».

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. Éste 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 de 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 coercitivos¹⁷⁴.

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 añadía con gran énfasis que la persona del rey y la Corona eran «inseparables, aunque

¹⁷⁴ «Homagium et sacramentum ligiantiae potius sunt et vehementius ligant ratione coronae quam personae regis, quod inde liquet quia, antequam status coronae descendatur, nulla ligiantia respicit personam nec debetur; unde, si rex aliquo casu erga statum coronae rationabiliter non se gerit, ligii sui per sacramentum factum coronae regem reducere et coronae statum emendare juste obligantur, alioquin sacramentum praestitum violatur... Quocirca propter sacramentum observandum, quando rex errorem corrigere vel amovere non curat, quod coronae dampnosum et populo nocivum est, iudicatum est quod error per asperitatem amoveatur, eo quod per sacramentum praestitum se obligavit regere populum, et ligii sui populum protegere secundum legem cum regis auxilio sunt astricti.» *Gesta Edwardi de Carnarvan* (Rolls Series, Londres, 1883), pp. 33 ss.; Lodge y Thornton, *Documents*, 11, núm. 4; J. C. Davies, *The Baronial Opposition to Edward II* (Cambridge, 1918), pp. 24 ss.; Richardson, «Coronation Oath», pp. 66 ss., que tiene sus dudas acerca de la autenticidad, admite la gran divulgación de tal proclamación. Sobre el juramento mencionado en la proclamación, véase *supra*, n. 162.

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 —aun 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 era recordada en los tribunales de justicia, sobre todo por Coke y Bacon, como algo peligroso y ponzoñoso, que exigía una repulsa vehemente¹⁷⁶.

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 Hugh Despenser el Joven, 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, Christopher 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 Aristóteles¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Sobre la desestimación de la teoría, véase Lodge y Thornton, *Documents*, 18 ss., núm. 7. Bacon, *Post-nati*, pp. 669 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 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 detestables».

¹⁷⁷ Gierke, *Gen. R.*, III, pp. 331 ss.; sobre un problema afín planteado por Drogheda, véase Post, «Quod omnes tangit», pp. 217 ss.; consúltese también los *Year Books*, 5 *Edward II*, Y. B. Ser., XI (Selden Society, XXXI; Londres, 1915), p. 66, donde el justicia mayor Brabanzon 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 Davies, *Baronial Opposition*, p. 22, n. 6.

¹⁷⁸ Ch. Marlowe, *The troublesome raigne and lamentable death of Edward the second, King of England*, Íteuas 1884 ss.

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 suyos 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 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:

Sólo 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 principado¹⁸¹.

¹⁷⁹ 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. Arrison Thomson, «Walter Burley's Commentary on the Politics of Aristotle», *Mélanges Auguste Pelzer* (Lovaina, 1947), pp. 558 ss.; véase también las pp. 571 ss. de la misma obra sobre el pasaje en cuestión.

¹⁸⁰ *La Política*, III, 16, 13, 1287b, hace una distinción entre φίλοι καὶ κέρεινους (τοῦ μονάρχου) καὶ τῆς ἀρχῆς, a lo que W. L. Newman, *The Politics* (Oxford, 1887), III, pp. 301 ss., aduce interesantes paralelismos clásicos.

¹⁸¹ Véase santo Tomás, *In Polit. Arist.*, 520, ed. Spiazzi, p. 182: «Faciunt autem comprincipes illos, qui sunt amici sui et principatus; quia si non essent amici utriusque, sed alterius, sicut principatus, non curarent de bono principis, sed principatus. Iterum, si non diligerent principatum, sed principem, non curarent de bono principatus. Oportet autem comprincipes curare de bono prin-

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: «¡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 regni* 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 «crímenes 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 Trai-

ción, 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 oficial¹⁸⁶. 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 estatus que el que 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 *cause 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 appartine al Corone* y aquellas otras que pertenecían al rey *come auter person*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

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 *Praemunire*, de 1393 (*ibid.*, p. 312, núm. 23): «et ensy la Corone Dengleterre qad este si frank de tout temps... serroit submyns a Pape». Sin embargo, en 1399, el propio rey fue acusado (casi con las mismas palabras empleadas en el *Praemunire*) de haber entregado la Corona al papa «quamvis Corona regni Angliae et Iura eiusdem Coronae... fuerint ab omni tempore retroacto adeo libera quo Dominus Summus Pontifex... [non] se intromittere debeat de eisdem». *Rot. 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. Consúltense, en general, Hartung, «Die Krone», pp. 16 ss.

¹⁸⁷ *Rot. Parl.*, III, p. 244, § 13: «Sauvant toute foitz vostre ligeance envers uostre Seigneur le Roy et la Prerogative de sa Corone»; cfr. Hartung, «Die Krone», p. 17, n. 2.

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

¹⁸⁹ Chimes, *Ideas*, p. 35, n. 2 y p. 352, núm. 11.

cipis et principatus... Et est intelligendum circa id quod dictum est, quod assumit princeps 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 princeps est, diligit principatum. Sed ille qui principatur, duobus modis potest considerari: vel secundum quod princeps, vel secundum quod homo talis; et ideo potest aliquis diligere ipsum, vel secundum quod princeps, vel secundum quod talis homo. Si diligit ipsum secundum quod princeps, diligit principatum; et procurando bona unius, procurat bona alterius. Si diligit ipsum secundum quod talis vel talis, non oportet quod diligit principatum; et tunc procurat secundum quod talis vel talis, 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 Post, «Public Law», pp. 47 ss., y, lo que es más importante, «Two Laws», especialmente las pp. 425 ss.

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

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

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 infeudación 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 «reafiliar» 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 *nuper de facto rex Angliae*, «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 rey *de iure* de la casa de York¹⁹⁴. También es significativo que los tribunales de aquella época hablasen del «*demise* 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 «debía 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 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 simbolizaba a la totalidad del cuerpo político; y, consecuentemente,

siglo XIV aún morían; véase, por ejemplo, *Year Books, 1 and 2 Edward II*, Y. B. Ser. I (Selden Society, XVII, Londres, 1903), pp. 5, 10, 17, 98: *Le Roy morust*. Sin embargo, en el año 1388, según se dijo, una apelación no fue oída *par demys le Roy* (se. 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. 568, donde se considera injusto «que dichos súbditos que acompañaban a su soberano a 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 «*prist sur luy le Roial dignite estre roy, tout ce fuit void*», y que no era necesaria una ley especial para restituir sus derechos; véase Chirimes, *Ideas*, p. 51 y pp. 378 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 ss.; Holdsworth, *History of English Law*, III, p. 468, n. 5 y IV, p. 500.

¹⁹⁷ Según Johannes Andreae, *Glos. 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 consuetudo imperii... hoc habet, quod duobus electis in discordia, uterque administrat ut rex et omnem imperii jurisdictionem exerceat: quod, declarat ibi Papa, locum habere donec per Papam alterius electio fuerit approbata; aut reprobata*». Cfr. Hugelmann, «Kaiserweihe», p. 27; Kempf, *Innocenz 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.

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

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

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

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

¹⁹⁴ Véanse los *Year Books of Edward IV: 10 Edward IV and 49 Henry VI, AD 1470*, ed. N. Neilson (Selden Society, XLVII, Londres, 1931), pp. 115, 117, 118, 126 y *passim*, en relación con el título, que a veces se abrevia, quedando en *nuper rex*; véase también la introducción de dicho escrito, xii ss., xiv, xxix. Para otra distinción (*Le Roy que fuit y Le Roy que ore est*), véase un caso del anuario de 1465 (la proscripción de John Paston), en Lodge y Thornton, *Documents*, p. 37, n. 29.

¹⁹⁵ *Year Books of Edward IV* (véase *supra*, n. 194), p. 114; *en temps lautre roy* se inició un pleito, pero *fuit mys saunz iour par demys le roy*, según dijo Littleton; véanse también las pp. 115, 119, 135 ss., 146, 168, del mismo escrito; consúltese, además, a Lodge y Thornton, *Documents*, p. 37; véase *supra*, capítulo I, n. 13. 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 reyes de principios del

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 enajenar la isla de Oléron; 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.

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 de una posesión²⁰⁰. 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 periodo de tiempo, también la Corona descendía al nuevo rey sin intervalo²⁰¹. 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

¹⁹⁸ En 1386, el Parlamento protestó por las concesiones reales «en desheritison de la Corone» (*Rot. Parl.*, III, p. 216); esto sucedió una vez más en 1388 (III, p. 230, art. V); y, en 1393, el Estatuto de *Praemunire* reflejó la queja de que los requerimientos papales eran «en overte desheritance de la dite corone et destruccion 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 exheredacionem Corone Regni» (*Rot. Parl.*, III, p. 420, § 41); Hartung, «Die Krone», pp. 16 ss.

¹⁹⁹ Sobre Oléron, véase Rymer, *Foedera*, I, 1, 374: «... posset... exhereditationis periculum imminere». Cfr. Hartung, «Die Krone», p. 10. En cuanto a Eduardo I, véase, por ejemplo, su carta al papa Nicolás IV (Rymer, I, 2, 740), en la que el rey declaraba que evitaría «exheredationem nostram quae statum coronae nostrae contiigit». Sobre Ednardo II, véase la Declaración de 1308 (Lodge y Thornton, p. 11), en la que los magnates se quejaban de que Gaveston *cornam exheredavit*; en las Ordenanzas de 1311 (§ 23) alegaban que Lady de Vescy había ejercido su influencia «a damage et deshonour du roi et apert desheritison 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 «desheritaunce et deshonour de vous et de vostre roial poer, et desheritaunce et vostre corone»; *Annales Londinienses (Chronicles of the Reigns of Edward I and Edward II)*, vol. I, p. 168. Cfr. Hartung, «Die Krone», pp. 12 ss., cita prácticamente todas las referencias que se mencionan aquí.

²⁰⁰ Naturalmente, Bracton discutió los aspectos legales de la *exhereditatio*; véanse, por ejemplo, fols. 80 ss., Woodbine, II, pp. 233 ss. Consúltase Güterbock, *Bracton*, pp. 125 ss., en relación con ciertas peculiaridades del derecho inglés de sucesión comparado con el derecho romano y el derecho canónico; véase Holdsworth, *History of English Law*, III, pp. 74 ss., aunque, realmente, no viene al caso.

²⁰¹ Véase lo dicho anteriormente, nn. 53 ss.

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 públicas²⁰². 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 *respublica* tenía por costumbre aplicarse a sí misma el derecho de los menores de edad, y por tanto podía recurrir al remedio de la «restitución al estado legal anterior» (*restitutio in integrum*); y los glosadores explicaban que, a estos efectos, la república y la Iglesia estaban equiparadas²⁰³. Sin embargo, hablaba 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 podía 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

²⁰² Mellwain, *Political Thought*, p. 382, n. 4, cita a A. Blackwood. La misma idea (sobre la naturaleza pública, y no privada, de la sucesión monárquica) fue expresada por Fortescue; cfr. Chrimes, *Ideas*, pp. 10 ss. En el caso de Francia, donde el problema era tratado a menudo en relación con la ley sálica, véase Church, *Constitutional Thought*, pp. 28 ss.; véase también Lemaire, *Lois fondamentales*, pp. 55 ss.; J. M. Potter, «The Development and Significance of the Salic Law of the French», *EHR* LII (1937), pp. 235-253.

²⁰³ C. 2, 54, 4: «Res publica minorum iure uti solet ideoque auxilium restitutionis implorare potest». Véase *Glos. ord.* sobre esta ley, v. *solet*: «Sicut enim minores sunt sub curatoribus, sic et respublica sub administratoribus... sic et in ecclesia cum reipublicae parificetur». De acuerdo con esto, el Hostiense, *Summa aurea*, 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 reipublicae». Ésta era, naturalmente, la misma fuente en la que estaba basado el sermón de John Russell, obispo de Lincoln, en 1483, quien insistía en que *res publica fungitur iure minoris* al describir el «cuerpo místico o político» de Inglaterra. Véase Chrimes, *Const. Ideas*, p. 180 (n. 1), y p. 187; cfr. *supra*, cap. V, nn. 93 ss. El tema corporativo debió haber sido bastante popular, ya que el portavoz del siguiente Parlamento (el primero constituido bajo Enrique VII, en 1485) incluyó en su sermón la historia de Menenio Agripa; cfr. *Rot. Parl.*, VI, p. 267.

²⁰⁴ D. 4, 6, 22, 2: «Quod edictum etiam ad furiosos et infantes et civitates pertinere Laheo ait». Cfr. Gierke, *Gen. R.* III, p. 99, n. 223, y la p. 157, n. 102.

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

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 *sponsa* 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 impedía 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 muriese el rector, la Iglesia no pierde su derecho... como tampoco lo pierde un menor si muriese su tutor²⁰⁸.

«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 II–, 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 *Nullum tempus currit contra regem*. En la última década del siglo XIII se presentaron casos ante los tribunales en los cuales se discutió 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 especialmente cierto en los casos de *Quare impedit*, en los cuales la Corona reclamaba el patronato sobre una iglesia. En el caso *Rey vs. 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.

²⁰⁶ Gierke, *ibid.*, n. 272; consúltase también al Hostiense, *Summa aurea*, col. 44 (véase *supra*, n. 203).

²⁰⁷ Gierke, *ibid.*, p. 256, n. 40, que en primer lugar se remite a la *Glos. ord.*, al c. 3, C. 5, q. 3, v. *quia episcopus*: «Nulla est enim comparatio inter tutores et praelatos, quia tutor est temporalis, praelatus est perpetuus; tutor non utitur honore pupilli, sicut praelatus bonis ecclesiae; tutela est onus, sed praelatura est honor etc.».

²⁰⁸ Bracton, fol. 226b, Woodbine, III, p. 177: «Et cum ecclesia fungatur vice minoris, acquiritur per rectorem et retinet per eundem, sicut minor per tutorem. Et quamvis moriatur rector, non tamen cadit ecclesia a seiscina sua de aliquo, de quo rector seiscitus 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 *Placitorum abbreviatio*, p. 304 (Norfolk), I Edward II: «Set quia ecclesia que semper est infra etatem, fungitur vice minoris, nec est iuri consonum quod infra etatem existentes per negligentiam custodum suorum exhereditationem paciantur, seu ab actione repellantur, si loqui voluerint de hiis que per eustodes suos ad ipsorum infra etatem exhereditationem minus rite facta fuerunt, quin potius ad ipsam revocandam audiantur in curia Regis et ad hoc admittantur ex consilio euria, dictum est predicto Adam etc.». Cfr. *Year Books*, 22 Edward I (Londres, 1873, Rolls Series), p. 33: «le Eglise est deinz age»; véase 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 Toudehy] «... kar ele [seint Eglise] doit de resoun estre deinz age touz jurs en mayn de gardeyne». El protector de la Iglesia universal era, naturalmente, el papa. Véase, por ejemplo, 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».

²¹¹ *Select Cases in the King's Council*, pp. lix ss.

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

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

y ya hemos dicho cómo 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 él [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 descuidó en el caso del prior de Worksop y habló de la minoría de edad del rey, el Serjeant Toudeby 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 Toudeby, 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 Bereford, 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.

²¹³ *Ibid.*, p. 74: «... et avoms dit coment y fut seisi de cel avouson cum du droit de sa Coroune, ou nul droit sur droit de sa Coroune ne pust nostre seigneur le Roi qe touz jurs est deinz age et ne put perdre en curi».

²¹⁴ *Ibid.*, p. 45: «... et le Roy ad parlé du droit et de sa Coroune, ou nul temps de teu droit encurt au Roi pur ceo q'il est touz jurs deinz age». Véase también al justicia Scrope (*ibid.*, p. 75): «... et le Roy est touz jours deinz age issint qe encounter ly nul temps ne court quaut a maintenir l'estat de sa Coroune...».

²¹⁵ *Ibid.*, p. 74: «le roy n'est qe gardein de la Coroune». Era casi proverbial entre los juristas decir: «Rex debet esse tutor regni, non depopulator nec dilapidator». Véase, por ejemplo, Baldo, sobre la decretal de Honorio III (c. 33 X 2, 24), *Decretales*, fol. 261. Por lo demás, el rey era el «patrono supremo» (*Sovereign Patron*) de todas las iglesias de su país; véase *Year Books*, 17 *Edward III* (Rolls Series, 1901), pp. 1-11, y la p. 538, núm. 396.

²¹⁶ Sobre Bereford, véase *ibid.*, p. 198: «Si le Roi fut tut temps deinz age, nul fet q'il fet li liereit a vostre dit. cuius contrarium est verum etc.». Consúltese, además, *Year Books*, 5 *Edward II*,

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 *ecclesia*; 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 era siempre un menor de edad. Ante esto, el justicia Bereford 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 con un rey *nunca* menor de edad. Evidentemente, en ambos casos de lo que se trataba era de 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 Toudeby, 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

1311, Y. B. Ser X (Selden Society, LXIII, 1944), p. 167, donde Toudeby, 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, Bereford expresó la opinión de que «Le roy est sur la ley», punto de vista que compartía Toudeby («et pur ceo est il [el rey] sanz piere et passe tote la ley»); cfr. *Year Books*, 8 *Edward II*, 1314-15, Y. B. Ser. XVtt (Selden Society, XLt, 1924), pp. 74-75. La gran dificultad que entrañaba para los abogados ingleses el poder distinguir entre las capacidades del rey ha sido señalada por G. O. Sayles, *Select Cases in the Court of King's Bench under Edward I* (Selden Society, LVIII, 1939), III, xliii ss.

²¹⁷ Maitland, *Sel. Ess.*, p. 106.

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

²¹⁹ Bacon, *Post-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.

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 Bereford era totalmente coherente cuando establecía que si el rey fuera un menor perpetuo, no podía imputársele responsabilidad por sus actos, lo cual estaba, evidentemente, refutado 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 lores 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:

²²¹ Bacon, *Post-nati*, p. 667.

Puesto que gobernamos en el reino hereditario de Inglaterra, una cosa debe ser valorada sobre todas las demás con cautela y cuidadosa consideración de qué modo... los derechos... de nuestra Corona y dignidad real pueden ser preservados sin merma²²².

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 inadvertido 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 herederos 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 temporales 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 sucesores²²⁵.

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 cruzan, se superponen y se contradicen, to-

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

²²³ Véase, por ejemplo, el Estatuto de York; Lodge y Thornton, *Documents*, p. 129, núm. 4. A la inversa, a los predecesores del rey se les llamaba sus «ancestros»; véase, por ejemplo, Sayles, *Select Cases* (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 Edward III (ed. Pike; Rolls Series, 1901), Introd., pp. l-li.

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

²²⁵ Bacon, *Post-nati*, p. 668.

dos 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 *todos* 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 compuesto, 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 individual-

mente 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 entretejidos 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 «guardianes 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 «dos 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*

²²⁶ *Ibid.*, p. 670.

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

*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 colindantes e intercambiables, o simplemente redundantes, aunque muy frecuentemente carecían de significado preciso y se aplicaban despreocupadamente 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. Hacía referencia, 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. Esto, 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. Era un asunto poco privado, como el *officium regis*, con el que coincidía en gran medida.

El *Officium* y la *Dignitas*, sin embargo, no eran tampoco exactamente la misma cosa, y la distinción entre ambos conceptos a veces acarrea problemas. Los juristas —por ejemplo, Bartolo o Baldo— señalaron muy acertadamente que una persona podía tener la dignidad de un senador o procónsul, o de un *superillustris, illustris, spectabilis, o clasissimus*, y sin embargo no ocupar ningún cargo. Por ello, Bartolo mantenía que, hablando con propiedad, debería decirse «que el cargo en sí no era una dignidad, pero tenía aneja una dignidad (*habet dignitatem ennexam*)»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 *Officium*, hasta donde pudieran distinguirse estos conceptos²³¹,

²²⁸ Véase lo dicho anteriormente, nn. 107 ss.

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

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

²³¹ Los canonistas, parece ser, sabían distinguir entre *officium* y *dignitas*; véase, por ejemplo, Johannes Andreae, al C. 28 X 3, 5, n. 13, *Novella*, fol. 35: «Sciendum est quod dignitas et persona-

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 de 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 iudiciarius*, 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 omitía; esto es, en lenguaje técnico, la diferencia entre una delegación *facta personae* y una *facta 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

tus et officium videntur synonyma». La cita viene de Inocencio IV, *Apparatus*, en la misma decretal, nn. 6-7 (Lyon, 1578), fol. 237, donde hace cierta restricción en relación con *personatus*, «quia personae ecclesiarum dicuntur in Anglia, quae praesunt ecclesiis» (es decir, *párrocos*). Sobre la vinculación de «parson-person» con la corporación unipersonal, véase Maitland, *Sel. Essays*, p. 87.

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

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

²³⁴ Dámaso, al c. 14 X 1, 29 (Gierke, *loc. cit.*, menciona la frase): «... quia dignitas numquam perit, individua vero quotidie pereunt».

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

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 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, 112 ss.), 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. Ésta fue, sin lugar a dudas, la teoría que prevaleció hasta principios de la Edad Moderna²⁴¹.

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 abstrusa; sin embargo, glosadores posteriores, como Johannes Andreae y Baldo, no sólo aceptaron este símil, sino que sacaron de él brillantes conclusiones.

²⁴⁰ Véase *supra*, pp. 315 ss. Véase *infra*, n. 241. Sobre la coronación por sucesión, consúltese Gierke, *Gen. R.*, III, pp. 271 ss. El Dr. R. Walzer, en Oxford, amablemente llamó mi atención sobre un pasaje del *Estado Modelo* 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 un solo rey, que continúa intacto todo el tiempo». Véase Al-Fārābī, *Idées des habitants de la cité vertueuse*, traducción de R. P. Jaussen, Youssef Karam y J. Chlala (Publications de l'Institut français d'archéologie orientale: Textes et traductions d'auteurs orientaux, IX [El 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 «dignatarios» 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».

²⁴² Véase *Glos. ord.*, al c. 14 X I, 29, v. *substitutum*: [hoc nomen: abbas talis loci] non est proprium nomen, sed singulare, ut phoenix, et appellativum similiter». 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.

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

²³⁷ Inocencio, *Apparatus*, al c. 28 X I, 6, n. 5, fol. 39, hace alusión al *Quoniam abbas* cuando dice: «linguntur enim eadem personae cum praedecessoribus (excluye a los canónigos que fueran sustituidos, 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, 1, 3, Friedberg, II, p. 939: «Tunc enim, quia sedes ipsa non moritur, durabit [beneplacitum] perpetuo, nisi a successore fuerit revocata [sc. Gratia]».

²³⁹ Johannes Andreae, *Novella*, al c. 5 VI I, 3, n. 5 (frase citada por Gierke, *Gen. R.*, III, p. 271, n. 73): «tenens papatum vel dignitatem est corruptibilis, papatus tamen, dignitas vel imperium semper est». Véase también la *Glos. ord.* (Johannes Andreae), a esta decretal, vv. *Apostolice sedis* y *non moritur*. Por supuesto, toda esta doctrina alejaba más, si cabe, al funcionario del puesto que ocupaba, y el tribunal imperial era consciente de las ventajas que ofrecía la decretal *Quoniam abbas* en relación 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 Vineia en relación a esta decretal. Véase B. Tierney, *Foundations of Conciliar Theory* (Cambridge, 1955), p. 87, n. 4, autor que, en general, hace hincapié en la competencia de Pedro de Vineia sobre el derecho canónico.

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 Fénix²⁴³. 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 *aevum* (αἰών)²⁴⁴. Esta «ave sagrada», sin embargo, también representaba la virginidad²⁴⁵ y servía, además, como símbolo de la resurrección de Cristo y de los cristianos en general²⁴⁶. Johannes Andreae aludía a la resurrección de este tema en su larga glosa sobre el Fénix²⁴⁷, pero se trataba solamente de un tema la-

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

²⁴⁴ Hubaux-Leroy, pp. 38 ss.; Stern, 145 ss.; Festugière, 149 ss.

²⁴⁵ Véase más adelante, nn. 251 ss. El pájaro virginal se convirtió convenientemente en un emblema de Isabel, la reina virgen; consúltese Yates, «Queen Elisabeth as Astraea», pp. 37, 55 ss., 62, 74, 79, junto con las anotaciones 17g, 18b. Por supuesto, la virginidad no era lo único que el Fénix representaba en el simbolismo del estado isabelino; el pájaro también constituía un dechado de realeza debido a su carácter único o singularidad, y ya a comienzos del siglo XVI se utilizaba como emblema real por más de una razón; véase, por ejemplo, H. Green, *Shakespeare and the Emblem Writers*, pp. 380 ss.

²⁴⁶ Ésta era, naturalmente, la interpretación tipo que le daban los autores cristianos; véase Fitzpatrick, pp. 24 ss., n. 67; véase también Lassus, pp. 108 ss., y otros autores. Como es de suponer, la obra *Physiologus*, c. IX, tuvo gran influencia: «Est aliud volatile quod dicitur phoenix; huius figuram gerit dominus noster Iesus Christus, qui dicit in evangelio suo: Potestatem habeo ponendi animam meam et iterum sumendi eam (Jn 10, 18)». Consúltese *Physiologus latinus*, ed. F. J. Carmody (París, 1939), pp. 20 ss.; también a Hubaux-Leroy, pp. xxxii ss., esp. xxxv: φοῖνιξ... τὴν τοῦ Κυρίου τριήμερον ταφὴν καὶ ἀνάστασιν υπογράφει. Véase, además, la nota siguiente.

²⁴⁷ Johannes Andreae, al c. 14 X 1, 29, nn. 30 ss., *Novella*, fols. 206^v-207: «[et ibi, Phenix] fertur esse avis ex qua mortua nascitur alia, et non invenitur nisi una». A continuación reproduce la narración de San Ambrosio, *Hexameron*, V, 23, PL, XIV, p. 253, y dice: «et ex hoc invenit ibi Ambrosius contra illos, qui non credunt resurrectionem». Sigue la historia de santa Cecilia, quien «ad exemplum phenicis convertit beatum Maximum et eo postmodum decollato pro fide, in eius tumulo fecit sculpi phenicem, cuius exemplo animatus Christianus fieri et Christi martyr esse promeruit». Cfr. *Vita et martyrium S. Ceciliæ*, c. 21, ed. L. Surus, *Historia seu vitae Sanctorum* (Turín, 1879), XI (Nov. 22), p. 651; también P. Aringhi, *Roma subterranea novissima* (Roma, 1651), II, p. 451. Seguidamente, pasa a tratar a san Isidoro de Sevilla, *Ethymol.*, XII, p. 7, 22, y pone fin a su larga glosa con el relato de la aparición de un Fénix en tiempos de san

teral; 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 inmortal 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 ἀρρετόθελος, una criatura que tenía dos sexos: un hermafrodita²⁵⁰. 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.

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

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

Es él mismo, aunque no sí mismo, quien es lo mismo, aunque no lo es²⁵¹.

Pedro, bajo el reinado del emperador Claudio, una historia que posiblemente tenga sus orígenes más antiguos en Tácito, *Ann.*, VI, p. 28. A esta lista de autoridades, Baldo añade a continuación a Séneca, *Epist.*, XLII, p. 1, y a san Alberto Magno, *De proprietatibus rerum*, XII, p. 15.

²⁴⁸ Baldo, al c. 14 X 1, 29, n. 3, *In Decretales*, fol. 107, cita la Glosa (véase *supra*, 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 como la narraba 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 Nicolás de Bari, ed. Kloos, en *DA*, XI, p. 170, § 5: «Magnus est dignitate honoris... Ipse est sol in firmamento mundi... Ipse est cui flectitur omne genu... Unus est et secundum non habet, fenix puleherrima pennis aureis decorata».

²⁵⁰ Festugière, en *Mon. Piot* XXXVIII, pp. 148 ss.; Hubaux-Leroy, p. 7, 12 s. Véase *supra*, cap. I, n. 8.

²⁵¹ Lactancio, *Carmen de ave Phoenix*, pp. 163 ss.:

Femina seu mas sit seu neutrum seu it utrumque,

Felix quae Veneris foedera nulla colit...

Ipsa sibi proles, suus est pater et suus heres,

Nutrix 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* XXVII (1893), pp. 146 ss.

Claudiano 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: «Él, que era padre, surge ahora como hijo, y se sucede como si fuera uno nuevo...». Claudiano hace hincapié en la «vida geminada» (*gemina vita*) del Fénix, separada únicamente por la pira, pero alega que la frontera entre esas dos vidas apenas es perceptible: *O felix heresque tui*, «¡Oh, feliz ser y heredero de ti mismo!»²⁵². El hecho de que el ave fuera siempre la misma y «heredera de su propio cuerpo» lo señaló una tercera vez san Ambrosio²⁵³. 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 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 reinsemina a sí mismo²⁵⁶.

Los antiguos mitógrafos y apologistas 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 misticismo antiguo a través de su teoría de fic-

ción 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, Claudiano 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 *Instituciones*: «Padre e hijo son uno según la ficción del derecho»²⁵⁸. Pero también había otros pasajes que sugerían la unidad de padre e hijo. Cuando Federico II, en una cédula relativa a su hijo Conrado, 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 entiende que el padre y el hijo son casi la misma persona por naturaleza»²⁶⁰. Además, 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 biogenéticas, 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 hijo²⁶². 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 *Decretum*, donde el hijo del rey era llamado *rex iuvenis*²⁶³,

²⁵² Claudiano, *Phoenix*, pp. 23 ss., 69 ss., 101, ed. Hubaux-Leroy, xxi ss.:

Hic neque conceptio fetu nec semine surgit,
Sed pater est prolesque sui nulloque creante...
Qui fuerat genitor, natus nunc prosilit idem
Succeditque novus: germinae confinia vitae
Exiguo medius discrimine separat ignis...
O felix heresque tui...

²⁵³ San Ambrosio, *Expositio in Ps. CXVIII*, c. 13 ed. Petscheuig (CSEL, LXII), p. 428, 19: «... et sui heres corporis et cineris sui factus».

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

²⁵⁵ Zenón de Verona, *Tract.*, 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 *Natalicium* de los santos y mártires era el día de su muerte, y no el de su nacimiento natural.

²⁵⁶ Ovidio, *Metam.*, XV, 391 ss.:

Haec tamen ex aliis generis primordia ducunt:
Una est, quae reparet seque ipsa reseminet, ales...

²⁵⁷ Véase Festugière, *op. cit.*, pp. 149 ss., para αὐτόγονος, αὐτοπατάω, y otros epítetos; también para el *aevum* representado por el Fénix.

²⁵⁸ *Glos. ord.*, a *Inst.*, 3, 1, 3, v. *quasi*; véase lo dicho anteriormente, n. 78. Cfr. G. Bortolucci, «La *Hereditas* come *Universitas*: Il dogma della successione nella personalità giuridica del defunto», *Atti del Congresso internazionale di Diritto Romano*, Sección Roma, I (Pavía, 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 Böhrer, *Acta imperii selecta*, I, 265, núm. 301 (a. 1233): «... [pure dilectionis obtentu] qua pater filium, sicut innatè beneficio gratie una persona censetur...». Para una discusión más completa de esta teoría y su aplicación bajo el reinado de Federico II, especialmente en relación con la saga de los kaiser, véase mi ensayo «Zu den Rechtsgrundlagen der Kaisersage», *DA* XIII (1957), pp. 115-150.

²⁶⁰ C. 6, 26, 11: «Natura pater et filius edem esse persona pene intelliguntur». Los juristas también solían hacer referencia a la *Glos. ord.*, al D. 50, 16, 220, v. *Quam filii*: «... plus diligit filium pater, quam filius patrem. Sed quare hoc est?... nam cum quaelibet res conservationem sui desideret, et videat pater suam naturam in filio conservari...». Y, además, al D. 28, 2, 11: «[heredes] etiam vivo patre quodammodo domini existimantur» (texto al que, por ejemplo, Pedro de Ancharano, *Consilia*, LXXXII, n. 2, fol. 40, hizo alusión).

²⁶¹ Véase c. 8, C. 1, q. 4, ed. Friedberg, I, p. 419: «... unus erat cum illo», idea que los canonistas posteriores repetían a menudo; véase, por ejemplo, *Glos. ord.*, en *Extravag. Joannis XXII*, III («Execrabilis»), v. *sublimitatem eorum*: «... cum eadem persona fingatur esse [pater et filius]».

²⁶² Cfr. Lesky, *Zeugungs- und Vererbungslehren* (véase *supra*, n. 61), p. 139, cfr. pp. 134 ss., 143 ss., 148 ss.; A. Mitterer, «Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart», *ZfKT* LVII (1933), pp. 491-556, especialmente la p. 515 («omne agens agit simile sibi»). Véase también lo dicho anteriormente, n. 258.

²⁶³ Véase c. 42, C. XXIV, q. 1, ed. Friedberg, I, p. 983; consúltese, además, Andrés de Isernia, *Usus feud.*, praelud., n. 33, fol. 4v: «Filius talium regum dicitur rex etiam vivo patre» (en referen-

y donde se enumeraban las prerrogativas del primogénito; por ejemplo, el privilegio de sentarse a la derecha del padre²⁶⁴. Un ardiente defensor de la primogenitura, como Jean 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 la primogenitura utilizando los argumentos de Aristóteles y santo Tomás, el *Código*, las *Instituciones* y el *Decretum*, y haciendo también referencia a la decretal 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 dignidad²⁶⁶.

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 afianzaron esta comparación. *Mortuus aperit oculos viventis*, «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 señor²⁶⁷, y el proverbio fue citado posteriormente —con referencia a Baldo— por un jurista francés, André Tiraqueau, en aras de dilucidar la famosa máxima del derecho francés de sucesiones, *Le mort*

cia al *Decretum*. Alberico de Rosate, al *D.* 28, 2, 11, u. 2, fol. 101^v, también hace alusión al *Decretum* («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 *Glos. ord.*, al c. 8, C. VII, q. 1, v. *primatus*: «ius ergo primogeniturae (ut dicunt [cfr. Dt 21, 17]) est dignitas talis: quia primogeniti prae aliis in festis sacrificia offerebant, et quod sedebant ad dexteram patris et quia cibos duplicatos recipiebant».

²⁶⁵ Terre Rouge, *Tract.* I, art. 2, conclusión 10, p. 40, dice que Lucas (2, 7) llamaba a Cristo el *primogenitus* «et tamen nullus fuit inde genitus», mientras que Salomón (Pr 4, 3) se nombraba a sí mismo *unigenitus*, aunque tenía un hermano mayor que, sin embargo, murió (II R 12, 15-24). Véase, además, *ibid.*, conclusión 1, p. 35: «... quod pater et filius, licet distinguantur, supposito tamen unum idem sunt specie et natura uedum eomuni (quia uterque homo est), sed etiam in natura particulari patris...». Cfr. conclusión 2: «Filiatio enim nihil aliud est, quam illa identitas particularis naturae praesens penetrans in filium [referencia al *D.* 50, 16, 220, v. *Quam filii*; véase *supra*, n. 260] ... Et pro hac consuetudine facit dictum Apostoli: "Si filius, ergo heres" [Ro 8, 17; Gl 4, 7]». Cfr. conclusión 3: «... quod filius vivente patre est secundum naturam dominus cum patre rerum patris. Prohatur conclusio: nam ex quo... est eiusdem naturae cum patre, et idem cum patre vivente: ergo dominus cum patre... Pro hac conclusione facit etiam quod scribitur in Evangelio: "Omnia quaecumque habet Pater, mea sunt" [Jn 16, 15]... Et Lc 15 [31]: "Fili tu semper mecum es: scilicet per identitatem paternae naturae. Et omnia mea tua sunt..."». Cfr. p. 39 (concl. 4): «... sedere autem a dextris patris, nihil aliud est, secundum Augustinum, quam conregnare patri: sicut ille qui considet regi ad dexteram, assidet 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 *Enarratio in Ps. CIX*.

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 *supra*, n. 61; los pasajes legales, naturalmente, se citan una y otra vez.

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

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 Phénix*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 uniindividual «natural» y, por tanto, surgía de las brasas de la metáfora del Fénix el prototipo de ese espectro llamado «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 inglés —su conexión con el pastor de la Iglesia, el patrón, y la *Eigenkirche*— sigue siendo válido²⁷⁰. 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 sexo²⁷¹, pareciéndose por todo ello a «los santos espíritus y ángeles»²⁷². Un esquema mental que funcionaba con nociones como la androginia y la autorreproducción podía también atribuirle características similares al Fénix: la tradición rabínica, por ejemplo, le atribuía 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 paradisíaco de inocencia; cierta-

²⁶⁸ André Tiraqueau (Tiraquella), *Le mort saisit le vif*, decl. 3 (en Tiraquella, *Tractatus varii*, Francfort, 1574), IV, p. 70. Tiraqueau también menciona la unidad de padre e hijo; véase, por ejemplo, *De iure primogenitorum*, q. 40, n. 31, vol. I, p. 453: «patrem et filium censerim 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.*, declar. V, 73.

²⁶⁹ Cfr. A. Valladier, *Parentes royales* (París, 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.

²⁷⁰ Véase Maitland, *Sel. Essays*, p. 73 ss., sobre el párroco como principio de la corporación unipersonal; véase también, más adelante, n. 308. De hecho, Johannes Andreae menciona como una peculiaridad inglesa el que a los curas de parroquia se les llamase «personas»; cfr. *Novella*, al C. 28 X 3, 5, n. 13, fol. 35 (cfr. *supra*, n. 231), donde el autor discute la sinonimia entre *dignitas* y *personatus*: «fere ideo dictum est, quid in Anglia rectores parochialium dicuntur personae» (con una remisión al C. 6 X 3, 7, ed. Friedberg, II, p. 485). Esto no es un juego de palabras («parson-person»), ya que *parson*, párroco, de hecho, proviene del latín *persona*; sobre Inocencio 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 dominará 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.

mente, «el sexo parece 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 individuación) no reproducían su especie, sino que permanecían, cada uno de ellos, como una especie y un individuo singular, aunque no en sucesión²⁷⁴. 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 dignatario: 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 comentada una y otra vez en relación con la decretal *Quoniam abbas*. Su observación es, de todas formas, valiosa, porque muestra con cuánta faci-

lidad 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 interpretasen la perpetuidad de la *Sancta Sedes* también de forma trascendental, siguiendo la línea tradicional. Johannes Andreae, 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 ella»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, 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 justiniano le atribuía sempiternidad (*imperium semper est*)²⁷⁸. Sin embargo, merece mencionarse que ahora esos argumentos venían suplidos, o incluso complementados, por la nueva teoría legal relativa a la inmortalidad de la dignidad. Así, Godofredo de Trani, glosando la decretal *Quoniam abbas* (h. 1241-1243), pudo darle la vuelta al argumento y decir: «Como la dignidad no parece con la muerte de la persona, el *imperium* es, por tanto, perpetuo»²⁷⁹. Y autores posteriores declararon abiertamente que la frase *imperium semper est* se refería a la *Dignitas*²⁸⁰. Se trata de una secularización de viejas

²⁷³ Véase Fitzpatrick, *Lactantii De Ave Phoenixe*, p. 16, n. 5. El verso «Sexus perpetuis corporibus perit» (para comentarios similares véase *supra*, cap. III, n. 93) aparece en *Obitus Baebiani*, 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 Babiano 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). Consúltase también Rapisarda, *Fenice*, pp. 40 y 86.

²⁷⁴ Véase *supra*, cap. VI, nn. 17-18.

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 base a las pruebas presentadas en el tribunal o si debía también tener en cuenta cualquier información privada que pudiera haber obtenido: «aliud facit aliquis in eo quod iudex est, aliud in eo quod homo est», dice la Glosa ordinaria al *Decretum* (c. 4, C. III, q. 7, v. *Audit*), y, por otro lado, una máxima atribuida a Cristo reza: «non nisi per allegata iudex iudicet». Véase, sobre el problema, M. Radin, «The conscience of the court», *Law Quarterly Review* XLVIII (1932), pp. 506-520; H. Kantorowicz, *Glossators*, p. 21; Ullmann, *Lucas de Penna*, pp. 126 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 *Glos. ord.*, al c. 5 VI 1, 3 v. *moritur*: «non enim potest esse nulla [sedes]... quia dominus pro ea oravit». Cfr. c. 33, C. XXIV, q. 1; véase *supra*, cap. VI, nn. 36-37.

²⁷⁷ «Licet moriatur praelatus et omnes clerici in ecclesia, dominium illorum non vacat, quia Christus non moritur, nec potest ecclesia deficere». Johanes Andreae, *Novella*, al c. 4 X 2, 12, n. 5, citado por P. Gillet, *La personnalité juridique en droit ecclésiastique* (Malinas, 1927), p. 178. Andrés se apoyaba en Inocencio IV, al c. 4 X 2, 12, n. 4 (Lyon, 1578), fol. 145: «... quantumcumque moriatur praelatus et omnes clerici, ecclesiae tamen proprietates et possessio remanet penes Christum, qui vivit in aeternum, vel penes universalem, vel singularem ecclesiam, quae nunquam moritur».

²⁷⁸ Véase *supra*, cap. VI, nn. 38 ss., nn. 41 ss.

²⁷⁹ 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 imperium in perpetuum est».

²⁸⁰ Sobre la interpretación de *imperium* en el sentido de *dignitas* durante los siglos XVI y XVII, véase Gierke, *Gen. R.*, IV, p. 240, n. 124. La idea de perpetuación fue formulada con mucha firmeza por Alberico de Rosate, al D. 5, 1, 76, n. 1 (Venecia, 1584), fol. 304: «Sedes apostolica non moritur, sed semper durat in persona successoris... et dignitas imperialis semper durat... et idem in qualibet dignitate, quia perpetuat in persona successorum... [alegación a la *Quoniam*

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 *imperium* 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 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 *imperium*, 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 *imperium* 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 celebra-

abbas], *fiscus etiam perpetuo durat locuplex...*». Ángel de Ubaldis, al *D. 5, 1, 76, n. 2* (Venecia, 1580), fol. 136, considera que las insignias de una *societas*, tales como *baculus* o *vexillum*, son sustanciales respecto a la perpetuidad: «quod licet mutentur caporales magnae societatis, et uni deum baculus et alteri vexillum, ut est moris, tamen adhuc durat eadem societas».

²⁸¹ Véase, más adelante, nn. 284 ss., n. 295.

²⁸² 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^v; III, 217, n. 3, fol. 63^v, etcétera.

²⁸³ Baldo, *Consilia*, III, p. 159, n. 3, fol. 45^v: «Imperator in persona mori potest: sed ipsa dignitas, seu Imperium, immortalis est, sicut et summus Pontifex moritur, sed summus Pontificatus non moritur, et ideo quae procedunt a persona, et non a sede, personalia sunt, si a successiva voluntate dependent... Quaedam vero procedunt a sede: et ista sunt perennia et aeterna, donec superveniat casus extinctivus, seu terminus vitae ipsius concessionis. Huiusmodi sunt contractus Regum, qui contrahunt nomine suo et Regni, seu gentis suae». *Ibid.*, n. 4: «Rex, qui in Regno suo tenet principalissimum principatum: quia non cognoscit superiorem, est totum continens, et potest contrahere nomine suo, et totius terrae, et populorum 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.

dos en nombre de la dignidad... Lo cual no sorprende, porque en el reino debe ser considerada 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 París, que mantenían que el rey dependía de Dios y del pueblo, *populo faciente et Deo inspirante*²⁸⁶. En el esquema político de Baldo, la noción de *populus* había sido transformada en la legalista *universitas quae non potest mori*; y, a su vez, *Deus* había sido sustituido con mucho acierto por el concepto igualmente legalista de *Dignitas quae non potest mori*. Cuán 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 *Fiscus* para llegar a comprender que la *Dignitas*, en razón de su perpetuidad, se había convertido, al igual que *Fiscus*, en algo comparable a Dios, o que estaba «equiparada» con Dios. También es oportuno pensar en aquellas famosas palabras de Bracton: «El rey no debe estar sometido al hombre, sino a Dios y al derecho»²⁸⁸, para darse cuenta del desplazamiento que estaba ocurriendo desde la realeza iuscéntrica a la realeza politicéntrica y corporativa.

²⁸⁴ *Ibid.*, nn. 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 haerem: 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, nn. 25 ss.

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 *supra*, nn. 143 ss., nn. 147 y 150), *In Decretales*, fol. 261^v.

²⁸⁸ Bracton, fol. 5b, 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.

Debemos aún pararnos a considerar la relación entre Dios y la dignidad²⁸⁹. Lo que interesa es la incesante 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 Afflictis, refiriéndose a Baldo, repetía en una glosa a las Constituciones sicilianas: «La 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*, «La 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 *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 *Dignidad* y de la *respublica*, explicó que, «intelectualmente hablando», el rey predecesor que había contraído la obligación no estaba muerto, porque ni *su Dignidad* 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 dig-

²⁸⁹ Véase más adelante, n. 423.

²⁹⁰ Baldo, al C. 6, 51, I, 6a, n. 4, fol. 180^v: «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, Alberico de Rosate, al D. const. *Omnem* (= *prima const.* o *prooemium*), rubr., n. 8 (Venecia, 1585), fol. 3^v. Aun cuando el autor no estaba de acuerdo con la Donación de Constantino (de hecho, cita con aprobación a Dante, *Inf.*, XIX, pp. 115 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 ecclesiis».

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

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

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

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

nidad 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 supuesto²⁹⁶.

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.

Síntomas corporativos en Inglaterra

Apenas hay una frase o metáfora en los pintorescos discursos que nos transmite Plowden a la que no pueda ser 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* no 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. William of Drogheda, que

²⁹⁵ Baldo, *Cons.*, III, p. 159, n. 5, fol. 45^v: «Unde cum intellectu loquendo, non est mortua hic persona concedens... Nam verum est dicere, quod respublica nihil per se agit, tamen qui regit rem publicam, agit in virtute reipublicae et dignitatis sibi collatae ab ipsa republica. Porro 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 rumbun, nempe loco duarum personarum Rex fungitur, ut ff., de his, qui, ut ind. l. tutorum [D. 34, 9, 22: «Discreta sunt enim iura, quamvis plura in eadem personam devenerint, aliud tutoris, aliud legatarii»]».

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

²⁹⁷ El *Repertorium in Consilia*, p. 82 (constituye el tomo VI de Baldo, *Cons.*), s. v. «rex», se remite a *Cons.*, III, p. 159, y dice: «Hic vide multa pulchra de dignitate regali». Gierke, *Gen. R.*, IV, p. 239, muestra también su admiración por el *unübertreffliche Schärfe*, en relación con ese *Consilium*.

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 convento²⁹⁸. 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 Kirkham, 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 investirá plenamente en la persona del sucesor después de su creación, de modo que nadie más que él 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 Kirkham] 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»²⁹⁹.

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 son propre nosme*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 Lancaster³⁰². 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 accesión 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 1461, Eduardo IV, de la casa de York, tomó el poder, el estatus del ducado cambió. Poco después de su accesión, 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 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 Corona³⁰⁵. Sin embargo, Eduardo IV no tenía, al parecer, la menor intención de abandonar todas las ventajas que una *Hausmacht* 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

²⁹⁸ Post, «Quod omnes tangit», pp. 217 ss.

²⁹⁹ *Year Books*, 6-7 Edward II (1313), Y. 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), Y. B. Ser., X (Selden Society, LXIII, 1944), pp. 122 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 canonistas y de los juristas italianos asignaban al concepto abstracto de *dignitas*. Esto, al menos, es lo que parece sugerir J. Gerson (véase *supra*, cap. V, n. 76), cuando habla acerca de la «segunda vida» del rey, la «vita civilis et politica, que *status regalis* dicitur aut *dignitas*». Todas estas nociones deberían ser estudiadas 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 ss.).

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

³⁰¹ Maitland, *Sel. Essays*, p. 226, n. 1.

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

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

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

³⁰⁵ La discusión más detallada del caso es, hasta la fecha, la de Plowden, *Reports*, pp. 212h-223; sobre Eduardo IV, véase la p. 219a.

* *incorporate* no sólo significa aquí incorporar, sino también, en lenguaje jurídico anglosajón, la constitución del equivalente a una sociedad anónima. [N. de los T.]

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 perpetuidad³⁰⁶.

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 intactos, 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 siente la tentación de añadir: LTDA. o S. A.) tenía un estatus 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 dicha corporación como si fuera el propietario: desde luego, sólo por derecho de la Corona³⁰⁷.

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 eclesiásticas 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

³⁰⁶ Sobre el fuero, véase W. Hardy, *op. cit.*, p. 282 (texto en inglés), pp. 323 ss. (texto en latín). Las palabras de la cita que figuran en mayúscula aparecen en mayúsculas en el texto latino: «... dictus ducatus Lancastriae incorporatus, et DUCATUS LANCASTRIAE nominentur [sc. castra, maneria, et cet.].»

³⁰⁷ En la obra de Plowden, p. 220b, las distinciones se exponen con gran claridad: «Aquellos tres [i. e., los reyes lancastrianos] lo poseían 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».

como corporaciones estatales, por ejemplo, como *La Compañía de Jesús de Nueva Inglaterra*, etcétera³⁰⁸. Aquí, pues, el derecho corporativo y secular tuvo efectos retroactivos sobre el estatus 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, Kitchin, 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 vez³¹⁰. Plowden, en sus *Informes*, nos demuestra claramente cuán vivo y general era el interés por los principios involucrados en el caso Lancaster, y cuán vívidas 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» o 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

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, nn. 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, en 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 Provinciae Novae Anglicae Societatis Jesu* (ineunte anno 1955), p. 143.

³⁰⁹ Somerville, *Lancaster*, p. 232.

³¹⁰ R. Crompton, *L'Autorité et Jurisdiction* (Londres, 1594), fols. 134 ss.; J. Kitchin, *The Court Leete et Court Baron* (Londres, 1598), I^o; J. Cowell, *The Interpreter* (Cambridge, 1607), s. vv. «Rey (Rex)» y «Prerrogativa». Véase también, sobre el Dr. Cowell, cuyas opiniones absolutistas incomodaban incluso a Jacobo I (cfr. G. Davies, *The Early Stuarts* [Oxford, 1952], 12), el artículo de Chrimes, «Dr. John Cowell», *EHR* LXIV (1949), pp. 472 ss. En cuanto a Coke, Bacon y Blackstone, véase *supra*, cap. I.

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 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 vs. Grange*, que se discutió en el Tribunal de los Common Pleas, en 1556 y 1557, esto es, unos cinco años antes del caso Lancaster³¹³. *Hill vs. 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 argüía 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: «El 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 disfrutaban 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 [*demise*],

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, *él 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 extenderá [desde Enrique VIII] hasta el rey Eduardo VI [esto es, al sucesor]... Por lo 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 cursiva 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 vinculante de las obligaciones contraídas en nombre

³¹¹ Maitland, *Sel. Essays*, p. 83, n. 2 (donde cita *Y. B., 3 Henry VII*): «... chescun abbe est corps politike, car il ne poet rien prender forsque al use del meason».

³¹² *Year Books, 21 Edward IV* (publicado por Tottell, Londres, 1556-1572), fol. 38b: «... pur ceo que cest mysticall corps d'l abbe ne unque morust et le office et le meason continua a les successours en fec...». El caso fue citado por Coke, *Rep.*, VII, 10a, *Calvin's Case* (no del todo correctamente: f. 39b en lugar de 38b), y estoy en deuda con Mr. H. G. Richardson, que me ayudó a comprobar la cita.

³¹³ Plowden, *Reports*, pp. 164 ss.

³¹⁴ El justicia mayor Brook (Plowden, *Reports*, p. 175b) cita el «c. 11» de la *Magna Carta*; de hecho, la referencia correcta es *M.C.*, c. 17 (el rey Juan), o c. 12 (edición del año 1216).

³¹⁵ Plowden, *Reports*, pp. 175b-176.

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

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 *Quoniam abbas* e instancias similares. Sólo en un aspecto se desviaba de forma 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, era 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: «Es 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 dejaron 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 majestades, 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 extendida³¹⁸, era casi de esperar que un día, tarde o temprano, también apareciese la frase *Le roi ne meurt jamais*.

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 manidas 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 evidente 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. Estos dos lemas de continuidad jurídica y dinástica han sido indebidamente emparejados y finalmente confundidos: pues cada uno tiene su propia historia particular. *Le roi ne meurt jamais* es un lema dinástico sólo accidentalmente; *le pape, l'évêque, l'abbesse ne meurt jamais* hubiesen sido máximas válidas a pesar de que 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 de enterramiento de los reyes franceses, puesto que las exclamaciones funerarias de Saint-Denis se originaron en un contexto totalmente diferente³²¹.

certain que le Roy ne meurt jamais, comme l'on dit, ains si tost que l'un est decedé, le plus proche masle de son estoc est saisi du Royaume et en possession d'iceluy au paravant qu'il 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 mort saisit le vif* (véase *supra*, n. 268) desde la esfera de la herencia del derecho privado hasta la esfera pública, sustituyendo *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 saisit le vif* aparece en la obra de Ch. Loyseau, *Cinq livres du droit des offices*, I, c. 10, n. 58 (Lyon, 1701; publicado por primera vez en 1610), pp. 66, citada por Church, *Const. 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; cfr. Bossuet, *Oeuvres oratoires*, ed. J. Lebarq (Lille y París, 1892), IV, pp. 256 ss. («Sur les devoirs 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: dii estis* (véase mi ensayo «Deus per naturam», p. 274, n. 72): «Vous êtes des dieux... Mais ô dieux de chair et de sang, ô dieux de terre et de poussière, vous mourrez comme des hommes». N'importe, vous êtes des dieux, encore que vous mouriez, et votre autorité ne meurt pas: cet esprit de royauté passe tout entier à vos successeurs... L'homme meurt, il est vrai, mais le roi, dison-nous, ne meurt jamais: l'image de Dieu est immortelle».

³²⁰ Véase, por ejemplo, R. Holtzmann, *Französische Verfassungsgeschichte* (Múnich y Berlín, 1910), p. 311; Schramm, *English Coronation, I y König von Frankreich, I*, p. 260. Bloeh, *Rois thaumaturges*, pp. 218 ss., señala principalmente los aspectos dinásticos de los gritos de St.-Denis, lo cual es importante, pero no decisivo. Las dos nociones ya habían sido confundidas por los autores franceses hacia el año 1600.

³²¹ Muchos (y en algunos casos la mayoría) de los siguientes párrafos provienen del próximo libro de R. 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 citaré 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.

³¹⁷ Coke, *Calvin's Case*, fol. 10b.

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

³¹⁹ Sería difícil decir con exactitud cuándo apareció el lema en Francia por primera vez. Cfr. J. Bodin, *Les six livres de la république*, I, c. 8 (París, 1583; primera edición en 1576), p. 160; «Car il est

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 funerarios³²².

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 francés³²³. 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 tres-excellent 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 d'Angleterre!». Mientras que los otros heraldos respondían con el grito de: *Vive le roy Henry!* A lo que los ingleses añadían *Noël!*, «como si el Señor descendiese de los Cielos», según explicaba el cronista francés³²⁴.

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 «suficiente-

mente largo para recitar un *Pater noster*»³²⁵, 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 1515³²⁶. Esto es lo más factible, puesto que en 1509, a 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, desconsolados, todos los heraldos se despojaron de sus armaduras y las colgaron sobre los rieles del catafalco, profiriendo 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 «God send the noble Kynge Henry the eight longe life [Dios le dé al noble rey Enrique VIII larga vida]»³²⁷.

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 funeral 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

³²⁵ Mathieu d'Escouchy, *Chroniques*, ed. G. du Fresne de Beaucourt (Soc. de l'hist. de France, París, 1863-64), I, pp. 443 ss., relata el funeral de Carlos VII en 1461.

³²⁶ 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, Bloch, *Rois thaumaturges*, pp. 218 ss.; Schramm, *Frankreich*, II, p. 125 (= I, p. 260, n. 4). Los gritos despersonalizados, sin embargo, figuraban ya en un informe contemporáneo al funeral de Luis XII en 1515: *L'obsequé et enterrement du roy* (París, 1515), reeditado por L. Cimber y F. Anjou, *Archives curieuses sur l'histoire de France* (París, 1835), I.^{er} sér., II, pp. 69 ss. Cfr. Giesey, *Royal funeral*, cap. VIII, nú. 50 ss., para más detalles.

³²⁷ 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.

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 entierro de Eduardo IV, en 1483 (cfr. Brit. Mus., *Egerton MS 2642*, fols. 186^v-188^v), mientras que sí coinciden casi textualmente con los gritos proferidos en 1498 en el funeral de Carlos VII de Francia; cfr. Jean de Saint-Gelais, *Chronique*, en Th. Godefroy, *Histoire de Louys XII* (París, 1622), p. 108; cfr. Giesey, *op. cit.*, cap. VIII, n. 45.

³²² Giesey, *Royal Funeral*, cap. VI, nn. 78 ss.

³²³ Esta ceremonia fue descrita en detalle por Monstrelet, *Chroniques*, ed. Douët d'Aureq (Soc. de l'hist. de France, París 1857-62), IV, p. 310: «Sy fu lors levée une bannière de France dedans la chapelle, et donc lesditz officiers commencèrent a cryer hanlt et cler par plusieurs fois Vive le roy!». Sobre la fecha (el 30 de octubre, en lugar del 24 de octubre), véase Giesey, *op. cit.*, cap. VIII, nn. 20 ss.

³²⁴ Los gritos a favor de Carlos VI y Enrique VI mencionados en el texto provienen de la versión original del *Cérémonial de l'inhumation de Charles VI*, siendo el MS más antiguo (París, BN., fr. 18674, fols. 119 ss.) el que reproduce Giesey, en *Royal funeral*, Apéndice II. La exclamación «Noël» aparece, por ejemplo, en *Chronique du Religieux de Saint-Denis*, ed. M. L. Bellaguet (Coll. des documents inédits, París 1852), VI, p. 496.

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 Inns 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 es la inscripción que llevan algunas de sus monedas, y UNICA PHOENIX era la de un medallón acuñado en el año de su muerte, 1603 (fig. 22).³²⁹ El Fénix de un medallón que imprimieron los realistas ingleses en 1649, después de la ejecución de Carlos I, expresaba una idea diferente. El anverso muestra la cabeza en perfil con la leyenda CAROLVS·I·D·G·MAG·BR·FR·ET·HI·REX. El reverso tiene la leyenda CAROLVS·II·D·G·MAG·BRIT·FRAN·ET·HIBER·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 monarquía.³³⁰ Todavía más expresivo es el diseño de una ficha grabada para el rey 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 Égloga de Virgilio, reza: *Caelo demittitur alto*, «Es enviado

de lo alto del Cielo», como se suponía que lo eran los dinastas 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 funèbre* 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 enterrado.³³³ Se decía que el canapé del trono, ricamente decorado con su baldaquín, era el lugar donde «podía verse al *lex et Rex* reposando bajo el dosel... verles juntos en aquel lecho de justicia»³³⁴, y, en esta lí-

³³¹ Véase lo dicho anteriormente, n. 58.

³³² París, *Bibl. Mazarine MS 4395*, fol. 1^v (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'élève des Cendres de son pere par l'Influence qui luy est envoyée du Ciel et du Soleil. Ainsy le Roy nous a esté miraculeusement donné d'en-haut: Et du liet funèbre de son pere il s'élève à son lit 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, aquella ave era «la única criatura de su especie, y sin parangón», y en eso se parecía al rey de Francia, que «era el Fénix de todos los reyes del mundo». Véase A. Favin, *The Theater of Honour and Knighthood* (primera edición, en 1620; versión en inglés, Londres, 1623), p. 416. Es más, en 1600, a la *entré* de María de Médici en Aviñón –llegó como prometida para casarse con Enrique IV–, se construyó un arco triunfal que mostraba en la enjuta un Fénix con la siguiente inscripción dirigida a María: *O felix haeresque tui* (la cita proviene de Claudiano; véase *supra*, n. 252), haciendo alusión a la esperanza de que el matrimonio diera un heredero al trono, que sería eventualmente *Le petit phénix* (véase lo dicho anteriormente, n. 269); cfr. A. Valladier, *Labyrinthe de l'Hercule Gaulois* (Aviñón, 1601), p. 187 (cfr. 200); Giesey, *Royal Funeral*, 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; cfr. Holtzmann, *Französische Verfassungsgeschichte*, p. 315. Sobre el *lit de justice*, véase Church, *Constitutional Thought*, pp. 150 ss.; F. Funck-Brentano, *L'ancienne France: Le roi* (París, 1913), pp. 158 ss.; véase la nota que sigue.

³³⁴ Bernard de la Roche Flavin, *Treize livres des Parlements de France*, IV, c. 1 (Ginebra, 1621), pp. 353 ss., da la descripción más completa del *lit de justice*; cfr. § 9, p. 355: «... on void que *Rex et Lex* se reposent sous le couvert [=ciel ou daix; cfr. § 3, p. 353] de ceste sale... on les void ensemblement en ce liet 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 nee avec la France, et a son droit hereditaire en la terre de France, comme il y a des pays qui sont doués de choses rares, et qui ne peuvent venir ailleurs». La India tiene árboles 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.»

³²⁹ Hawkins, *Medallion Illustrations*, lám. VI, 7, 8, 9; cfr. VIII, 17, y sobre el medallón, J. D. Köhler, *Münz-Belustigung* (Núremberg, 1729 ss.) XXI, pp. 225 ss. Cfr. *supra*, n. 245.

³⁴⁰ Hawkins, *op. cit.*, lám. XXX, 19. Mi reproducción (fig. 23) se basa en la copia del Hittite 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:

Otro 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.

nea, un medallón que muestra el *lit 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 puede rastrearse hasta el siglo XIV³³⁶, y la razón de tal 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 él reina y 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 vista metafórico *un vray pourtraict de Sa Majesté*, sino que también sus regalias pasaban por ser *le vray habit dont estoient vestues Leurs Majestez*³³⁹. El hábito de los jueces consistía en una toga rojo brillante guarnecida

³³⁵ C.-F. Menestrier, *Histoire de Louis le Grand* (París, 1691), lám. 28. El dibujo sigue el modelo paleocristiano y el *Etimasia* 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 cetro desde su sitial y la *main de justice*, mostrando al fondo el emblema del sol, y flanqueado por la Justicia y la Fe. Para otro tipo de representación, el *lit de justice* en Vendôme, de 1458, véase Le Comte Paul Durrieu, *Le Boccace de Munich* (Múnich, 1909), pp. 51 ss., y lám. 1. Una idea estrechamente relacionada con el medallón de Luis XIV viene expresada por la divisa de Jacobo I: *Deo rex, a rege lex*; cfr. Schliermann, «Sakralrecht des protestantischen Herrschers», p. 344.

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

³³⁷ «El portèrent 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 seigneurie.» *Chroniques des règnes de Jean II et de Charles V*, ed. R. Delachenal (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. *Cérémonial de l'inhumation de Charles VI*, ed. Giesey, *Royal Funeral*, Apéndice II; el mismo pasaje describe a los cuatro presidentes: «vestus de leurs manteaux vermeils foncez de menu vair».

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

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

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

³⁴¹ Sobre el *bouton d'or*, véase De La Roche Flavin, *Parlemens*, X, c. 25, § 12, p. 796; consúltese también Funck-Brentano, *Le roi* p. 152, n. 5. Sobre la *fibula* imperial romana, véase, por ejemplo, R. Delbrück, *Consulardiptychen und verwandte Denkmäler* (Berlín, 1926-1929), 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 (Venecia, 1582), p. 393: «quatuor sunt insignia regalia, scil. purpura, fibula aurea, sceptum et diadema»; véase de nuevo a Lucas de Penna, al C. 11, 11, 1, n. 2, p. 401; también Mateo de Afflictis, en *Lib. aug.*, I, 20 (21), n. 1, fol. 104^v. Consúltese, además, san Isidoro de Sevilla, *Ethymol.*, 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 helenístico y bíblico, I Mac 10, 89: «Et misit [rex] ei [Jonathae] fibulam auream, sicut consuetudo est dari cognatis regum» (también I Mac 11, 58; y 14, 44). Es decir, Jonatán recibió la *fibula aurea* como *amicus regis* (συγγεινός τοῦ βασιλέως), que era un título oficial que designaba a un alto cargo miembro del consejo privado; véase J. Crook, *Consilium Principis* (Cambridge, 1955), pp. 21 ss. Ahora bien, los *consilarii* del rey o del emperador eran oficialmente *amici regis* o *imperatoris*, hecho este que era bien conocido entre los juristas medievales; véase, por ejemplo, Lucas de Penna, al C. 12, 16, rubr., n. 1 p. 706, autor que, *vice versa*, interpreta a san Juan 15, 14 s. (Cristo dirigiéndose a los apóstoles: *Vos autem dixi amicos*), casi constitucionalmente: *amici Christi* = consejeros privados de Cristo. Puesto que los presidentes franceses —al igual que el canceller y otros dos o tres altos funcionarios— eran, evidentemente, *consilarii 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 «convertat fibulam [manti] ad dextram partem», queriendo decir que sobre el lado derecho del manto «lex ei debeat esse aperta». Cfr. De La Roche Flavin, *Parlemens*, X, c. 25, § 12, p. 796, sobre la limitación del *bouton d'or* al hombro derecho; véase también, para algunos comentarios (no todos ellos correctos) sobre la historia de la insignia, J. Quicherat, *Histoire du costume en France* (París, 1877), p. 324. Cómo y por qué los medallones de la *fibula* se tornaron en tres cintas doradas o encarnadas puede deducirse de las miniaturas eololingias; véase Schramm, *Kaiser und Könige in Bildern*, II, lám. 17, láms. 9h, 18a, 28; cfr. Déer, «Ein Doppelbildnis Karls des Grossen», *Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie* II (1953), 111.

³⁴² Charles de Grassaille, *Regalium Franciae libri duo*, I, jns XII (París, 1545), p. 116: «Item illud magnum consilium dicitur proprie consistorium principis... et in corpore unde sumitur». Cfr. Church, *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, n. 42; véase también *supra*, cap. IV, nn. 188 y 195.

Esta digresión en el estudio del vestuario era necesaria para comprender otro privilegio que disfrutaban los justicias. Mientras que en los funerales reales todos los condolientes y el *cortège* 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. Estaban *exemptis de porter le deuil*, «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 muance...

escribía Marcial de París, al describir el funeral de Carlos VII, en 1461³⁴⁵, mientras que Jean du Tillet, 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.

Las ideas subyacentes son obvias, y también resultaban obvias para sus contemporáneos. Los justicias, vistiendo su hábito, que reflejaba aquel 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 Franciae non servat ferias*, «El Parlement, tribunal supremo de Francia, no guarda días de fiesta», 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 hacía mucho tiempo por los juristas medievales, y los presidentes del Parlement francés 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 derecho»³⁴⁹. ¿Cómo podían, entonces, llevar luto los justicias, si su rey no moría?

³⁴⁷ Baldo, al *D.* 1, 1, 1, n. 2, fol. 7^r, y al *D.* 1, 1, 10, n. 1, fol. 15^r; cfr. Ullmann, «Baldus' Conception of Law», p. 390; véase *supra*, cap. IV, nn. 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 *Institutes*), les era conocida a los glosadores a través de Cicerón, *De inventione rhetorica*, II, 53, aunque se remonta a Aristóteles.

³⁴⁸ Grassaille, *Regalia Franciae*, I, ius XII, ad quartum (París, 1545), p. 120: «... quod parlamentum Franciae non servat ferias: imo ex consuetudine, omnibus diebus etiam feriatis (aliquibus exceptis) reddit ius... Ideo, de curia Franciae potest dici, quod de Romana dicitur... quod solennibus diebus solennes processus facit». Véase De la Roche Flavin, *Parlemens*, XIII, c. 87, pp. 1174 ss., para las excepciones (inclusive la del funeral de un rey cuando *les Cours de Parlement assistent en corps*) que, en gran medida, se ajustan a las enumeradas en el C. 3, 12, 6 y 9. En base a esto, cabe observar que ya Federico II había ordenado, *Lih. aug.*, I, p. 50 (52) que «iustitiarum... continue curias... regere debeant, causas audiant et deciderent». Véanse las glosas de Andrés de Isernia, a esta ley, ed. Cervone, pp. 108 ss., y de Mateo de Afflictis, I, 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 Durante, *Speculum iuris*, II, partic. I, «De Feriis», § 1, n. 10, p. 506: «... quia nulla lex potest curiam Principis coartare, quin possit quolibet tempore ius reddere, etiam diebus feriatis... Nam ipse est lex animata in terris... Et pro hoc potest excusari consuetudo curiae regis Franciae quod tempore parlamentorum omni die ius reddit...».

³⁴⁹ Baldo, al C. 10, I, rubr., u. 16, fol. 232^r: «... quia non ex vi talis mandati fuit facta delegatio, sed ex vi ordinariae iurisdictionis, quae viget licet moriatur interim imperator... Et velle videtur [imperator] etiam post mortem, quia etiam post mortem suam verba contulisse videtur: omnia enim placent principi quae per suos iudices etiam post mortem suam fiunt, nisi contra legem sint». Véase *supra*, n. 296.

³⁴³ Vieilleville, *Mémoires*, ed. J. Michaud, y P. Ponjoulat, *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 efigie del rey; véase más adelante] de toutes partes, en leurs robes rouges, exemptes de porter le deuil, avec cette raison, que la couronne et la justice ne meurent jamais; de laquelle justice ils sont, sous l'autorité des roys, premiers et souverains administrateurs». Consúltase más adelante, n. 376, sobre Vieilleville como observador del séquito de Enrique II. Véase, además, De la Roche Flavin, *Parlemens*, XIII, c. 88, § 10, p. 1181: «La justice, et mesmes l'autorité des Parlemens est estimée tousiours durer en ce royaume, soit le Roy mort, prins, ou absent. Et en signe de ce, les officiers des Parlemens és obseques des Roys ne sont vestus de deuil, comme tous les autres, ains d'escarlate...»; cfr. *ibid.*, § 29, p. 1186 ss., donde la rúbrica dice: «Le Parlement en corps ne porter iamais deuil», y el texto subraya nuevamente: «Mais la Cour y assiste [aux obseques] en corps en robe rouge, et marche avec l'effigie du Roy, qui est dans un licet, comme accompagnant le Roy en son licet de justice».

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

³⁴⁵ Marcial de París, llamado de Auvornia, *Les Vigilles de Charles VII*, en la edición de su *Les poésies* (París, 1724), II, p. 170.

³⁴⁶ Jean du Tillet, *Recueil des Roys de France* (escrito hacia 1560, publicado por primera vez en 1578; París, 1618), I, p. 341: «Le principal office desquels [membres du Parlement] est bien administrer la justice... et faire cognoistre que par la mort desdits rois elle ne cesse».

Todavía debemos prestar atención a otro rasgo relacionado con los ritos funerarios. Carlos VIII, en 1498, fue enterrado, como era costumbre, en Saint-Denis. Pierre 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 *Vive le Roy!* fue rápidamente levantado, porque, como explica D'Urfé, «el estandarte no muere», *car elle [la bannière] ne meurt jamais*³⁵⁰. 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».

Efigies

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 rey³⁵¹.

Afortunadamente, tenemos bastante información, en este caso, sobre los orígenes de este uso: se tomó de Inglaterra, donde la exhibición de efigies en los funerales reales consta desde 1327³⁵². 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

³⁵⁰ Véase Th. Godefroy, *Le cérémonial de France* (París, 1619), pp. 39 ss., en relación con la *Ordonnance* de Pierre d'Urfé («L'Ordre tenu à l'enterrement du Roy Charles VIII, l'an 1498, par Messire Pierre d'Urfé, grand escuyer de France»).

³⁵¹ Sobre las efigies y su relación con las máscaras mortuorias, y también en términos generales, véase E. Benkard, *Das ewige Antlitz* (Berlín, 1927); existe, además, la versión inglesa de M. M. Green, *Undying Faces* (Nueva York, 1919); W. H. Hope, «On the Funeral Effigies of the Kings and Queens of England», *Archaeologia* LX: 2 (1907), pp. 518-565; E. Bickermann, «Die römische Kaiserapotheose», *Archiv für Religionswissenschaft* XXVII (1929), Excursus, pp. 32 ss.; J. Schlosser, «Geschichte der Porträtbilderei in Wachs», *Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen des allerhöchsten Kaiserhauses* (Viena) XXIX (1910), pp. 195 ss.; Giesey, *Royal Funeral*, cap. VI; A. Pigler, «Portraying the Dead», *Acta historiae artium Academiae scientiarum Hungariae*, IV (1956), pp. 1-75, citado por H. Keller, «Effigie», en *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, IV (1956), pp. 743-749, escrito del que no pude disponer a tiempo.

³⁵² Véase, además de Hope, «Funeral Effigies», pp. 530 ss., también S. Moore, «Documents relating to the Death Burial of King Edward II», *Archaeologia* L: 1 (1886), pp. 215-226.

una imagen? ¿Habían ocurrido cambios importantes en las costumbres funerarias occidentales? Desde luego, podemos pensar en razones puramente prácticas, puesto que el enterramiento 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, acaecida 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 bombácea 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 orbe³⁵³. Desde aquel momento, siempre y cuando las circunstancias no estableciesen lo contrario³⁵⁴, las efigies fueron utilizadas en los entierros de la realeza: metido 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 ficta* —la efigie— que personificaba a otra persona ficta —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 Rouen³⁵⁵. Cuando, 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

³⁵³ Hope, «Funeral Effigies», p. 531.

³⁵⁴ Como, por ejemplo, en los casos de Ricardo II, Enrique VI, Eduardo V y Ricardo III.

³⁵⁵ Sobre la exposición de la efigie en Rouen, véase Monstrelet, IV, pp. 112 ss.; en el caso de los ritos de St.-Denis, las crónicas francesas no mencionan ninguna efigie en concreto; véase, no obstante, la muy detallada *Vita Henrici Quinti* (ed. T. Hearne, Oxford, 1727), pp. 336 s., que insinúa que se empleaba una efigie desde el principio; véase Giesey, *Royal Funeral*, cap. VI, nn. 100 ss.

de Carlos VI para su funeral del 11 de noviembre. Los asientos de los gastos funerarios muestran que esta orden se ejecutó con mucha rapidez³⁵⁶. Es decir, a resultas de las especiales circunstancias del año de 1422, en el que murieron y fueron enterrados simultáneamente el rey anglofrancés 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, desempeñaba un rol propio e independiente del cuerpo muerto del rey. En 1538, un eminente jurista francés, Charles 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 Jean Gerson, tenía «dos vidas», no podía tener menos de dos ángeles para protegerlas; 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 francés³⁵⁸. 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 Pierre Grégoire, legista francés que escribía en el último cuarto del siglo XVI³⁵⁹ y que desarrolló esta 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 humana³⁶⁰. Y, a este respecto, Grégoire con-

cluyó 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 hombre³⁶². 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 reales³⁶³. 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 estudio 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 introduce en la ceremonia.

Aparte de otros cambios, este nuevo clima llevó a la sustitución del sencillo féretro en el que el cadáver solía ser conducido en la época anterior, por el triunfal *chariot d'armes* sobre el cual se transportaría en adelante la efigie; al principio encima del ataúd, y después sola y separada del

³⁵⁶ Véase Giesey, cap. VI, nn. 96 ss., para detalles.

³⁵⁷ Grassaille, *Regalia Franciae*, I, ius XX, p. 210: «Item, Rex Franciae duos habet bonos angelos custodes: unum ratione suae privatae personae, alterum ratione dignitatis regalis».

³⁵⁸ Sobre Jean Gerson, véase *supra*, cap. V, n. 76. Véase, además, Church, *Constitutional Thought*, p. 253, n. 1, donde cita a Francisco Grimaudet, distinguiendo entre el príncipe como príncipe y el César individual; o R. Choppin, *De dominio Franciae*, III, tit. 5, n. 6 (Basilea, 1605), p. 449: «... dignitatis magis quam personae concessa». Consúltese también P. Grégoire, *De republica*, IX, c. I, 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, 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 se cognoscere, postea dignitatem qua gerit. Nam ipse non est dignitas: sed agit personam dignitatis». Todo el capítulo (pp. 137 ss.) está dedicado a la *Dignitas*.

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

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

³⁶² Coke, *Calvin'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 es considerado inmortal, invisible y no condenado a morir...».

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

cadáver³⁶⁴. 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 *conregatio* del rey con Cristo en el cielo, sino celebrar y mostrar la *conregatio* 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 fallecido³⁶⁵. Por última vez el rey muerto «representa la persona de la dignidad». Además, el rey difunto se acercaba ahora al eterno Juez del Cielo 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 litúrgicamente bifocal: una «liturgia de la corte» se había

³⁶⁴ Mientras que en los funerales de Carlos VII (1461) y Carlos VIII (1498) la efigie era aún colocada sobre el féretro, en el funeral de Luis XII 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 Giesey, cap. VII, nn. 42 ss.

³⁶⁵ Esta antítesis había sido ya explotada, por lo visto, en la década de los sesenta del siglo XVI por Du Tillet, *Recueil des Roys de France* (ed. 1617), I, p. 341, donde comenta que con Francisco I y Enrique II «a commencé estre divisé le corps de l'effigie, et mis dedans le chariot d'armes, ou de parement, pour faire (comme est vray-semblable) l'effigie plus eminente: par ce moyen à l'effigie seule ont depuis esté rendues les honneurs appartenans au corps mis en arrière: combien que par la future resurrection il sera immortel». Es decir, que la eminencia 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 *conregatio* con Cristo en la vida futura (privilegio de los redimidos, pero especialmente de los reyes), véase el material reunido por Schramm, «Herrscherbild», pp. 222-224; consúltese también O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee* (Jena, 1938), pp. 155 ss.

³⁶⁶ Cuando fueron abiertas 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 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, *Musée des Monuments Français* (París, 1801), II, xcix ss.: «Notice historique sur les inhumations faites en 1793 dans l'abbaye de Saint-Denis». El mismo relato nos lo cuenta G. d'Heilly (pseud. de E. A. Poinsot), *Extraction des cercueils royaux à Saint-Denis en 1793* (París, 1868). Véase Giesey, *Royal Funeral*, cap. VII, nn. 14, 15, 34. Cfr. Lucas de Penna, al C. 10, 74 [76], fol. 115^r (Lyon, 1544): «... videtur quod rex sine corona sepe-liri non debeat».

desarrollado paralelamente a la liturgia habitual de la Iglesia. En 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 François 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 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

³⁶⁷ El grabado muestra no a Francisco I, sino a Enrique IV en su *lit d'honneur* (cfr. Benkard, *Undying Faces*, lám. I, frente a la p. 18, con notas al respecto en la p. 59), ya que no se conserva la efigie de Clouet del rey Francisco; no obstante, gracias a los extractos de unos relatos, publicados por L. Delaborde, *La renaissance des arts à la cour de France* (París, 1850), I, pp. 85-90, es posible reconstruir totalmente la efigie de Francisco I; véase Giesey, *Royal Funeral*, cap. I, nn. 17 ss. Sobre la corona «imperial» de los monarcas franceses, véanse los dos estudios principales de J. Déer, «Die abendländische 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 estudiada en detalle, aunque un estudio de este tipo podría revelar aspectos interesantes de los juristas franceses. Sobre el *lit d'honneur* de Francisco I, véase Giesey, autor que hace hincapié en el carácter triunfal. Es interesante observar, a este respecto, que el denominado *Castrum doloris* (llamado también *tumba*, litúrgicamente hablando) de los reyes prusianos (Federico Guillermo I y Federico el Grande) exponía la idea triunfal exclusivamente, como bien lo muestra la ilustración publicada por Benkard (*Undying Faces*, lám. VI y pp. 34 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 «retrato oficial» del monarca difunto (véase más adelante, u. 371), mientras que de la parte superior del baldaquino se elevaba una Victoria o Genio alado, tocando la trompeta (en lugar del águila *consecratio* 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 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).

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 guardián³⁶⁸.

Durante aquel periodo, la imagen (según el testimonio de Pierre du Chastel, que repetía Jean 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 gentilhombres, el panetero, el copero mayor, y el cortador, con el ujier que marchaba delante de ellos y seguidos por el guardamangier, que disponía la mesa con las reverenda 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 efígie]. La mesa fue bendecida por un cardenal; las vasijas de agua para el lavado de 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 homenajes 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 beber, 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 lavados³⁷⁰. Y la transmisión de los honores cuasirreligiosos 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 «retratos oficiales», y en el cual las imágenes que embellecían el culto divino se presentaban al mismo nivel —o estaban «equiparadas» con— 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 tribunales³⁷¹.

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 Angelo Poliziano no eran desconocidas en Francia hacia el año 1500. Además, en el año de 1541 fue publicada 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 Francisco I³⁷³. El jurista e historiador francés Jean du Tillet, que estuvo presente en el funeral de Francisco I, empezaba su descripción de la moderna efígie de ceremonial con una detallada descripción del informe de Herodiano sobre Septimio Severo, añadiendo una

³⁷¹ Sobre las fluctuaciones entre las imágenes de gobernantes e imágenes santas en el siglo XVI, véase Jenkins, *State Portrait*, esp. p. 6 (con la n. 39), en relación con la versión inglesa del *Trattato dell'arte di Lomazzo*, publicado en 1598, donde traduce directamente las palabras *culto divino* como «disciplina civil» y, por tanto, cambia el punto de referencia de las imágenes. Consúltese también Jacques de la Guesle y Joys Buysson, *Remonstrances faictes à Nantes en l'an MDXCIV en la presence du deffunct Henry IV* (París, 1610), p. 42, donde Buysson, jurista francés de la Corona, dice claramente en su *Remonstrance* de 1594 «que leurs [de los reyes] statues estoient tenues comme saictes» 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 infligidos a las imágenes o estatuas, consúltese, por ejemplo, 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 Nicolás Sanders, *A Treatise of the Images of Christ and His Saints* (Lovaina, 1567), p. 109, citado por Yates en «Elizabeth as Astraea», 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, habían de respetarse 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 «santidad» de «las armas del reino» existe un indicio que se remonta al *garda regis* francés, simbolizado desde el siglo XIII por el escudo de armas del rey; cfr. Kern, *Ausdehnungspolitik*, p. 40 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 *Mediaeval Studies* II (1940), pp. 127-149, esp. pp. 137 ss., y en *Dumbarton Oaks Papers* VII (1953), pp. 1-34. Trataré este problema, de naturaleza más bien compleja, en otro momento.

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

³⁷³ Véase F. Saxl, «The Classical Inscription in Renaissance Arts and Politics», *Warburg Journal* IV (1940-41), pp. 26 y 45, para la traducción de Poliziano del capítulo de Herodiano; sobre las versiones francesas, véase Giesey, *Royal Funeral*, cap. IX.

³⁶⁸ Sobre los ángeles guardianes, véase lo dicho anteriormente, n. 357. En cuanto al significado de la aspersión de los muertos, véase L. 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 *Volto santo*, W. F. Volbach, «Il Cristo di Sutri e la venerazione del SS. Salvatore del Lazio», *Rendiconti della Pont. Accademia Romana di Archeologia* XVII (1940-41), pp. 97-126. Véase también más adelante, n. 370.

³⁶⁹ Pierre du Chastel, *Le Trespas, Obseques et Enterrement de très hault, très puissant et très magnanime Francoys, par la grace de Dieu, Roy de France* (París, 1547), reproducido por Godefroy, *Cérémonial de France* (París, 1619), pp. 280 ss.; Jean du Tillet, *Recueil 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 ss., sobre la unción de imágenes santas; véase *supra*, n. 368, en relación con el lavado de imágenes. La aspersión e incensación de imágenes era costumbres habituales.

serie de pasajes dispersos de otros autores antiguos y la crónica de Eusebio sobre el gobierno *postmortem* de Constantino el Grande³⁷⁴. 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 creer que la costumbre francesa sobrevivía desde la Roma antigua³⁷⁵. 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 sí 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 asperjar 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 ésta recibía el tratamiento del rey vivo en su dignidad. Al parecer, uno de los dos reyes, bien el difunto, bien el vivo (aunque sólo *uno*), 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 persona 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 completamente³⁷⁶.

³⁷⁴ Du Tillet, *Recueil*, I, pp. 336 ss., menciona, además de a Herodiano, IV, p. 2, a Dion Casio, I,VI, 34, y a Eusebio, *Vita Const.*, IV, 72. Sobre la ceremonia funeraria de Constantino y sus peculiaridades, véase A. Kaniuth, *Die Beisetzung Konstantins d. Gr.: Untersuchungen zur religiösen Haltung des Kaisers* (Breslauer historische Forschungen, p. 19 [Breslau, 1941]); P. Franchi de' Cavalieri, «I funerali ed il sepolcro di Costantino Magno», *Mélanges d'archéologie et d'histoire* XXXV (1915), p. 205-261; véase también Hubaux y Leroy, *Le mythe du Phénix*, pp. 192 ss. Cfr. Giesey, *Royal Funeral*, cap. IX.

³⁷⁵ 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.

³⁷⁶ Cfr. Giesey, cap. IV, *passim*, esp. pp. 47 ss. Jacques de la Guesle, *Remonstrances* (véase *supra*, n. 371), p. 52, dice: «... même la présence des Roys, doit estre accompagnée de joye, et de contentement; raison pour laquelle ils n'ont accoustumé se trouver aux obseques de leurs predecesseurs, ny encore le fils à celles du pere, n'estant convenable à leurs sacrees personnes s'entremetre del mortuaires». Consúltese también Du Tillet, I, pp. 337 ss. De todas formas, no sólo no era propio

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 podía ya apreciarse en fecha tan temprana como la del año 1498, en el funeral 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: estaba todo 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 ataúd, 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 ataúd; 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 efigie, que representaba la dignidad «que nunca muere», hacía su *Entrée* en París: era más un *Adventus* triunfal que una procesión de duelo³⁷⁷. 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

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 aún le correspondían los honores reales; consúltese, por ejemplo, Vieilleville, *Mémoires* (véase *supra*, 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 incógnito–; y *estant comme travesti*. La costumbre de ausentarse había sido instituida por Luis XII, durante el funeral de Carlos VIII en 1498. Quizá mereciera la pena observar, a este respecto, el hecho de que el emperador bizantino tampoco vestía de luto en el sentido normal de la palabra: mientras que todos los demás iban vestidos de negro, tan sólo él vestía de blanco; más tarde el color blanco fue sustituido por el amarillo, hasta que al final volvió a lucir la vestimenta color púrpura; por lo visto, el papa tampoco vestía de luto; cfr. Treitinger, *Oströmische Kaiseridee*, p. 156, n. 57. La idea fundamental se remonta muy atrás en la historia del ceremonial: «El rey ha de apartarse de las pasiones humanas, y aproximarse a los dioses (χωρίζοντα μὲν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων παθῶν, συνεγγίζοντα δὲ τοῖς θεοῖς)», escribió Diotógenes, autor del trabajo helenístico *De monarchia*, cfr. Goodenough, «Hellenistic Kingship», p. 72; Delatte, *Traité de la Royauté*, pp. 42 ss., pp. 269 ss.; y sobre el problema en general, véase M. P. Charlesworth, «Imperial Deportment», *Journal of Roman Studies* XXVII (1947), pp. 34-38. El que los tratados helenísticos *De monarchia* 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, nn. 12 ss.

³⁷⁷ Cfr. Giesey, cap. V, nn. 90 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 J. Chartrou, *Les entrées solennelles et triomphales à la renaissance* (París, 1928).

integrantes del duelo y el reunir todo el boato triunfal alrededor de la efígie, que desfilaba sola bajo un dosel (fig. 29)³⁷⁸. Fue en este clima intelectual 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 como los había entendido la estética del Renacimiento³⁷⁹. En el funeral del emperador Carlos V, en el año 1559, se llevó tan lejos la idea triunfal que se hizo desfilan en la procesión funeraria a una carroza conmemorativa de las victorias del emperador: una mezcla de los *trionfi* del Renacimiento y de los *tableaux* medievales³⁸⁰.

La yuxtaposición de lo lúgubre con lo triunfal, del luto por el rey muerto con la exaltación de la efígie debía responder a un sentimiento muy generalizado y muy profundo de la Baja Edad Media y del Renacimiento temprano, 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 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 cerrados³⁸¹. El hecho de que con la divulgación de las ideas del Renacimiento esta desnudez tendiese a convertirse más en una *nudité heroïque* que en un símbolo de la nuda miseria del hombre es una cuestión diferente: Catalina de Médici, disgustada y horrorizada por una efígie sepulcral macabramente naturalista de sí misma, encargó una segunda figura sepulcral más a su gusto, que la representaba como a una Venus reclinada³⁸². Éstas 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 efígie recostada del difunto —el *gisant*— comenzó a sustituir a la lámina esculpida o grabada hasta entonces habitual, que mostraba al difunto en posición vertical, estuviese o no la lámina situada en el muro o en el suelo de una iglesia³⁸³. 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 al rango social que tenía en vida, pueden encontrarse esporádicamente a fines del siglo xiii y en el xiv³⁸⁴. 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 definitivamente bajomedieval; recordemos, por ejemplo, que la primera *Danse macabre*, la de los claustros de los Santos Inocentes de París, se realizó bajo el reinado de Carlos VII, en 1425 o 1426³⁸⁵. Sin embargo, ya por aquella época esta temática macabra del arte del gótico tardío se combinaba con la representación sepulcral del *gisant* 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 como había sido en vida. El *gisant* era transformado a menudo en una figura arrodillada o, a veces, sentada³⁸⁶.

³⁸³ El profesor Erwin Panofsky tuvo la amabilidad de indicarme que, aparte del *gisant* genuino, es preciso destacar otro tipo de figura sepulcral que podría denominarse un *pseudo-gisant*. Este último es realmente 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 cuelga rígidamente, llegándole hasta los pies como si se tratara de una estatua en posición vertical; sobre la cabeza 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 efígies sepulcrales basadas en el modelo del *gisant* genuino son las que se encuentran en la Abadía de Fontevault representando a los Plantagenet Enrique II y Ricardo I y a sus reinas, y las tumbas de Brunswick de Enrique el León y su esposa, una de las hijas de Enrique II de Inglaterra. Sin embargo, el *pseudo-gisant* 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 xvi, 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 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 J. M. Clark, *The Dance of Death in the Middle Ages and the Renaissance* (Glasgow, 1950), que no pudo sacar partido de R. Eisler, «Danse Macabre», *Traditio* VI (1948), pp. 187-225, un estudio sobre la base del cual varios apartados del brillante capítulo sobre «Das Bild des Todes», de J. Hnizing, *Herbst des Mittelalters* (Stuttgart, 1938), pp. 193-213, podrían ser revisados.

³⁸⁶ Sobre la figura arrodillada encima de los muertos yacentes, véase lo dicho anteriormente, n. 381; existe una estatua sentada de Guillermo el Taciturno, además de la figura recostada del sarcófago (data de 1614 a 1621), que se conserva en el Nieuwe Kerk de Delft.

³⁷⁸ Véase lo dicho anteriormente, n. 365; consúltese también nn. 359 ss., sobre la distinción que hace P. Grégoire entre príncipe y regalia; para una ilustración del baldaquino sobre la efígie, separado del furgón que transportaba el cadáver, véase *Pompe funerals faite in Parigi nella morte dell'invittissimo Henrico III Re di Francia et Navarra* (Francesco Vallegio et Catarin Doimo D. D.), reproducido por Giesey, *Royal Funeral*, láms. XIV-XV. El grabado en madera (fig. 29) constituye la portada de un folleto sobre el funeral de Luis XII, *L'obsèque et enterrement du roy* [París, 1515].

³⁷⁹ Sobre algunos comentarios, y buenos, sobre este tema, véase L. Ettlinger, «The Duke of Wellington's Funeral Cars», *Warburg Journal* III (1939-40), pp. 254 ss.; véase, además, A. Alföldi, «Chars funéraires bacchiques dans les provinces occidentales de l'empire romain», *Antiquité classique* VIII (1939), pp. 347-359, y A. L. Abaecherli, «Fercula, Carpentaria, and Tensae in the Roman Procession», *Bollettino dell'associazione internazionale di studi mediterranei* VI (1935-1936), pp. 1-11.

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

³⁸¹ Véanse las magníficas reproducciones de las tumbas de St.-Denis, obra de J.-F. Noël y P. Jahn, *Les gisants* (París, 1949).

³⁸² El primer modelo macabro, obra de Girolamo della Robbia (cfr. A. Michel, *Histoire de l'art* [París, 1905-1928], IV: 2, pp. 670 ss., también P. Richer, *L'art et la médecine*, París, 1902, pp. 514 ss., y fig. 322), se conserva actualmente en el Louvre y, por tanto, irónicamente, es mucho más conocido hoy día que la propia efígie sepulcral, que representa a Venus, la cual sólo puede contemplarse a distancia en la Abadía de St.-Denis.

Se ha dicho muchas veces que el primero que se hizo representar en forma de cuerpo cadaveroso fue un médico de Carlos VI, Guillaume 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 Vaud), cuyos horrores le quitarían el apetito hasta al necrófago más inveterado³⁸⁷. 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 esquelético 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 suavizado³⁸⁹. Y fue el modelo de esas figuras sepulcrales principescas el que muy probablemente se desarrolló primero en Inglaterra.

La catedral de Canterbury alberga el cuerpo del arzobispo Henry Chichele, que fue primado de Inglaterra durante veintinueve años: desde 1414 hasta 1443. En 1424, diez años después de su accesión, 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 Henry 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, descansa el *gisant*: el arzobispo-primado Henricus Cantuariensis vestido con la dalmática, el palio sobre sus hombros, la preciosa mitra en la cabeza, los pies calzados con los zapatos pontifi-

³⁸⁷ Sobre Harcigny, véase C. R. Morey, *Mediaeval Art* (Nueva York, 1942), p. 390. En cuanto a la tumba de La Sarraz, véase H. Reinert, *Burgundisch-alemannische Plastik* (Estrasburgo, 1943), p. 70 (juntamente con nn. 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 Panofsky.

³⁸⁸ E. Müntz, «A travers le comitat Venaissin: Le mausolée du Cardinal de Lagrange à Avignon», *L'Ami des monuments et des arts* IV (1890), pp. 91-95, 131-135, esp. la p. 132; véase también Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge*, p. 431, fig. 194.

³⁸⁹ Sobre las tumbas en Brou, véase V. de Mestral Combremont, *La sculpture à l'église de Brou* (París [191?]), láms. 23, 24, 26 y 27.

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 el ensayo «Chichele and Canterbury», *Studies in Mediaeval History Presented to Frederick Maurice Powicke* (Oxford, 1948), pp. 386-404.

cios. 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 Canterbury, 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 cargo³⁹¹. Es cierto que la exhibición de la efigie de un obispo cayó en desuso en la Inglaterra del siglo XVI; 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 imagen³⁹². Por ello, el monumento sepulcral del arzobispo Chichele, 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 periodo que siguiesen el modelo de Canterbury. Está, por ejemplo, además de la tumba del obispo Richard Fleming (m. 1431), en la catedral de Lincoln, el monumento del obispo Becketon 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 monu-

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

³⁹² Brit. Mus. *Egerton MS 2642*, fol. 194 (pude hacerme con la copia del MS del Dr. Giesey), que contiene una *Note of the Manner of the Burieng of a Byssshop in old Tyme used*, 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 sus manos, 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 corcel enjaezado portara un estandarte con las armas del obispo y del obispado, también parte del palio. Mas ahora es costumbre el empleo sólo de cuatro estandartes de santos en las cuatro esquinas del ataúd y portados por cuatro caballeros en hábitos de luto con capuchas cubriendo su rostro.

³⁹³ Sobre la tumba del obispo Richard Fleming, véase G. 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. Gradner, *An*

mento es mucho menos suntuoso que la tumba de Chichele en Canterbury, pero reconocemos de nuevo los 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. John Fitzalan, decimoséptimo conde de Arundel (m. 1435), fue enterrado en una tumba que muestra el cuerpo corrupto debajo 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 cobre³⁹⁴. En todos estos casos uno siente la tentación de decir, con el poeta: «De mármol es la lápida y pútrido 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: *Tenens dignitatem est corruptibilis*, *DIGNITAS tamen semper est, non moritur*, «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»: el trasfondo humano. Quizá nunca, salvo en aquellos siglos del «gótico tardío», fue la mentalidad occidental tan plenamente consciente de la discrepancia entre la transitoriedad de la carne y el esplendor inmortal de una

Account of Mediaeval Figure-Sculpture in England (Cambridge, 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 Beckington, véase L. Stone, *Sculpture in Britain: The Middle Ages* (Penguin Books: 1955), pp. 213 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 Beckington, véase la introducción al *Official Correspondence of Thomas Bekynston*, ed. George Williams (Rolls Series, 56: 1, Londres, 1872); consúltese también W. F. Schirmer, *Der englische Frühhumanismus* (Leipzig, 1931), pp. 66 ss., con bibliografía en n. 35.

³⁹⁴ Habría pasado por alto la tumba de Arundel si no hubiera sido por la gran ayuda prestada por Mr. Francis Wormald, quien no sólo me mencionó dicha sepultura, sino que además me proporcionó una foto de la misma. En relación con el testamento de Eduardo IV, véase W. H. St. John Hope, *Windsor Castle* (Londres, 1913), II, p. 376; véase también L. Stone, *Sculpture* (supra, n. 393), pp. 213 ss.

³⁹⁵ Hope, «Funeral Effigies», p. 529, donde cita la traducción de Bourn, de la Crónica de Bridlington.

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 con una serie de sentimientos muy generalizados, y las imaginativas ficciones de los juristas se juntaron con ciertos esquemas que en la era de las *Dances 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 deheamos olvidar que la misteriosa yuxtaposición de un cadáver putrefacto y una dignidad inmortal tal 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 Renacimiento, a través de su insaciable deseo de inmortalizar al individuo por cualquier posible *tour de force*, no sólo no pudo suavizar, sino que incluso intensificó: la orgullosa reconquista de un *aevum* 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 manifestaba incesantemente 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 polvo³⁹⁶.

³⁹⁶ Véase, por ejemplo, Baldo, al C. 7, 61, 3, n. 1, fol. 91^v: «... sine quo dignitas uihil facit». Consúltese también al mismo autor, *Const.*, III, 121, n. 6, fol. 34: «quia dignitas sine persona nihil

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 la de la vida eterna de otro mundo ni la 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 organológicos 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

agit», y más adelante añade «quia persona facit locum actui», es decir, la persona actualiza las potencialidades que descansan en la dignidad. Véase, además, *Const.*, III, 159, n. 5, fol. 45^v: «nam verum est dicere quod respublica nihil per se agit, tamen qui regit rem publicam agit in virtute reipublicae 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 Gierke, *Gen. R.*, III, pp. 461 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.

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

³⁹⁸ Maitland, *Sel. Essays*, p. 110, n. 4; véase, además, Bacon, *Post-nati*, 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 incorporados en una persona».

³⁹⁹ Véase *supra*, cap. I, n. 13 y también n. 15.

trasladase de la «cabeza y miembros» a la cabeza sola, y cuando la naturaleza compuesta se reducía al rey solo, 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 contra* el cuerpo natural en el cuerpo corporativo⁴⁰⁰.

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 corporato*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 del reino, fueron sustituidos por el «cuerpo político del rey», que ahora estaba incorporado al «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 Querella de las Investiduras, Pedro Damián, 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 al otro, de la misma manera que la realeza y el sacerdocio eran uno y estaban casi «incorporados»

⁴⁰⁰ Plowden, *Reports*, p. 213; véase *supra*, cap. I, n. 5.

⁴⁰¹ Bacon, *Post-nati*, p. 667.

⁴⁰² Pedro Damián, *Disceptatio synodalis*, en *MGH, LdL*, I, 93, 34 y ss.: «... quatinus, sicut in uno mediatore Dei et hominum haec duo, regnum scilicet et sacerdotium, divino sunt conflata mysterio, ita sublimes istae duae personae tanta sibimet invicem unanimitate iungantur, et quodam mutuae caritatis glutino et rex in Romano pontifice et Romanus pontifex inveniantur in rege...», párrafo sobre el cual el profesor Th. E. Mommsen amablemente me llamó la atención. Consúltase F. Dressler, *Petrus Damiani: Leben und Werk* (Studia Anselmiana, XXXIV; Roma, 1954), p. 97, n. 66.

el uno en el otro, en el modelo divino de ambos poderes: en Cristo. Evidentemente, Pedro Damiani no 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 *respublica*, y la *respublica* en el príncipe», escribía, a comienzos del siglo XVI, Mateo de Afflictis, autor incesantemente citado por los jurisprudentes 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 *respublica*, y la *respublica* 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, 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—, estaba 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 (Jn 14, 10): «Yo soy en el Padre, y el Padre es en Mí», un versículo al que se remitía (junto con el de Jn 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 símil de la imagen del emperador, a la que llamaba «la idea (εἶδος) y la forma (μορφή) del em-

perador», 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 XVI 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 episcopado monárquico servía 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, pontifical⁴¹⁰.

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 «juntos 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, su cuerpo natural individual de carne y hueso, y otro, su cuerpo místico colectivo, 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 *vice-*

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

⁴⁰⁴ Véase *supra*, cap. V, n. 60.

⁴⁰⁵ Andrés de Isernia, en *Feud.*, I, 3, n. 16 (*Qui success. ten.*), fol. 21^v: «Princeps et Respublica idem sint... Est princeps in Republica sicut caput, et Respublica in eo sicut in capite, ut dicitur de praelato in Ecclesia, et Ecclesia in praelato». Andrés de Isernia repite esta idea o imagen en *Proem. ad Lib. aug.*, ed. Cervone, p. xxvi, y llevó incluso más lejos la «equiparación» de príncipe y prelado en su glosa a *Feud.*, II, 56, n. 81 (*Quae sunt regalia*), fol. 306. El pasaje es interesante, ya que Isernia combina y tergiversa, de hecho, dos pasajes del Cuarto Evangelio (Jn 10, 30 y 14, 10); del mismo modo que Atanasio lo había hecho mucho tiempo antes que él (véase más adelante, n. 409). El jurista, sin embargo, no se refería al Evangelio, sino al Decreto (c. 7, C. VII, q. 1; véase la nota siguiente) y también a una decretal de Inocencio III (c. 19 X 5, 40), donde únicamente la *Glos. ord. del casus y v. et si capitulum* explican la referencia). Es más, en los tres pasajes Isernia cita a Séneca, *De clementia*, I, 5, 1; texto repetido fielmente por Lucas de Penna, al C. II, 58, 7, n. 8, p. 564 (véase *supra*, cap. V, n. 65).

⁴⁰⁶ Véase c. 7, C. VII, q. 1, ed. Friedberg, I, pp. 568 ss.

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

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

⁴⁰⁹ Atanasio, *Oratio III contra Arianos*, c. 5, *PGr.*, XXVI, 332A, citado por Ladner, «The concept of Image», pp. 8 y 24, n. 31: εἶποι ἂν ἡ εἰκών· Ἐγὼ καὶ ὁ βασιλεὺς ἐν ἑσμεν. Ἐγὼ γὰρ ἐν ἐκείνῳ εἶμι κακείνος ἐν ἐμοί. Consúltese también Ladner para repeticiones posteriores de este pasaje en san Juan Damasceno y el Segundo Concilio de Nicea (787). Este pasaje se puede comparar con el Papiro Mágico de Londres, ed. K. Preisendanz, *Die griechischen Zauberpapyri* (Leipzig y Berlín, 1928-1931), II, 47 (P. VIII, 37 ss.): σὺ γὰρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σὺ· τὸ σὸν ὄνομα ἐμὸν καὶ ἐμὸν σὸν· ἐγὼ γὰρ εἶμι τὸ εἶδωλόν σου. Para otros paralelismos, véase también Preisendanz, II, p. 123 (P. XIII, 795 ss.). W. L. Knox, *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity* (Schweich Lectures of the British Academy, 1942; Londres, 1944), p. 78, n. 3, considera dichos pasajes como «el paralelismo que más se ajusta al lenguaje de san Juan» (véase Jn 10, 30, y 14, 10); consúltese también E. Norden, *Agnostos Theos* (Berlín, 1923), p. 305, sobre el lenguaje de san Juan. Todos estos paralelismos, sin embargo, no incluyen la palabra ἐν (*en*), la cual es esencial para seguir la evolución desde Jn 14, 10, hasta Cipriano, *ep.* 66, c. 8, y desde éste hasta las doctrinas corporativas de la Baja Edad Media.

⁴¹⁰ Sobre el «pontificalismo» de los monarcas absolutos, véanse mis comentarios en «Mysteries of State», pp. 67 ss.

⁴¹¹ Véase *supra*, cap. V, nn. 14 ss.

versa, 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 precursores 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 perpetua⁴¹².

A Baldo le debió parecer particularmente útil la distinción entre lo *principalis* (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 diversos 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 combi-

nación 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. Señaló, 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 sí⁴¹⁵.

Es decir, el Cristo encarnado actúa como el *instrumentum animatum* de la Deidad, 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 coniunctum*; 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 humanidad de Cristo como un instrumento unido, y el sacramento como un instrumento separado⁴¹⁶.

Después, santo Tomás interpretaba, de modo similar, al obispo o sacerdote como un *instrumentum coniunctum* del cuerpo místico de Cristo; pero el obispo 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 animado de la Deidad, y, al mismo tiempo, como instrumento unido del *corpus mysticum*.

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». En el mismo párrafo, 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*.

⁴¹³ El pasaje más famoso aparece en *La política*, 1253b, 27-1254a, 1; véase santo Tomás, *Expositio in Polit. Arist.*, §§ 52-55, ed. Spiazzi, pp. 15 ss.; también 1255b, 11-12 y § 88, p. 25. Consúltese, 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 pseudoaristotélica *Problemata*, 955b, 23 ss. Estoy en deuda con el profesor Harold Cherniss por su gran ayuda prestada y los consejos que me dio sobre este tema. Tschipke (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 Th. Tschipke, O. P., *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des Heiligen Thomas von Aquin* (Freiburger Theologische Studien, LV [Friburgo, 1940]);

véase también M. Grabmann, «Die Lehre des Erzbischofs und Augustinertheologen Jakob von Viterbo (m. 1307-8) von Episkopat und Primat und ihre Beziehung zum Heiligen Thomas von Aquino», *Episcopus: Studien über das Bischofsamt... Kardinal von Faulhaber... dargebracht* (Ratisbona, 1949), p. 190, n. 10, para más información sobre este tema; sobre san Juan Damasceno, véase Tschipke, pp. 115 ss.

⁴¹⁵ Santo Tomás, *Summa theol.*, III, q. 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 agit quod etiam agit».

⁴¹⁶ Santo Tomás, *Summa theol.*, III, q. 62, a. 5: «Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum». Santo Tomás introduce el pasaje haciendo una distinción entre los diversos instrumentos: «Est autem duplex instrumentum: unum quidem separatum ut baculus, aliud autem coniunctum ut manus...»

⁴¹⁷ *Summa theol.*, III, q. 64, a. 8, ad. 1: «instrumentum animatum sicut est minister».

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

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 del 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 dignidad⁴¹⁹, pero, en cualquier caso, la aplicó a menudo y de forma 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:

Respondo que «Sí», 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 nada⁴²⁰.

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 preserva 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 [*scil.* la *Dignitas*] es aquella que causa principalmente los actos: pues la mente tiende más a la acción, o al poder principal, que al poder instrumental⁴²².

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 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 internas– 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 prolijamente cuando discutían sobre el cuerpo natural y cuerpo político «juntos 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

⁴¹⁹ Oldrado de Ponte, *Consilia*, CLXXX, n. 15, fol. 67^v (cfr. Ullmann, *Lucas de Penna*, p. 174, n. 7) alega que aunque el imperio «procede de Dios como causa primera», es el papa quien, como *vicarius Dei*, eleva al emperador al trono imperial y, por tanto, obra «tanquam causa secunda et quasi quoddam agens instrumentale» de la causa primera. Es muy posible, sin embargo, que Oldrado 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 «dedo de Dios» (cfr. Lc 11, 20, y, por ejemplo, el *conductus* de coronación de Felipe II de Francia, en 1223), no se consideraba el *instrumentum coniunctum* en un sentido filosófico-escolástico técnico; sobre el himno de coronación *Beata nobis gaudia*, véase L. Schrade, «Political Compositions in French Music of the 12th and 13th Centuries», *Annales musicologiques* 1 (1953), pp. 28 y 56. Baldo, por otra parte, estaba, estrictamente, al corriente del empleo del lenguaje técnico; véase, por ejemplo, su comentario al c. 34 X 1, 6, n. 8, *In Decretales*, fol. 78^v: «Ibi “manus”, dicit Aristoteles quod manus est organum organorum» (*De anima*, 432a, 1-2). No obstante, 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 Gierke, *Gen. R.*, IV, 239, n. 122; véase también III, 694, n. 19.

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

⁴²¹ Véase lo dicho anteriormente, n. 295.

⁴²² Baldo, *Consilia*, III, 159, n. 6, fol. 45^v: «... 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» (*organicus* = *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 organorum* y sin el pie como el *organum possidendi*] non potest incipere possidere per se».

⁴²³ Véase *supra*, n. 287.

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

⁴²⁵ Véase *supra*, nn. 398, 400. Bacon, *Post-nati*, p. 657, dice que «generalmente en las corporaciones el cuerpo natural es tan sólo *suffulcimentum corporis corporati*, se trata únicamente de un objeto para mantener y sostener al cuerpo corporativo». Pero, por otro lado, como Bacon pretende 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]».

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, Maitland llevaba razón al decir que aquellos juristas de la Corona inglesa del siglo xvi estaban elaborando «un credo de la realeza que no tiene nada que envidiarle al símbolo de Atanasio». Era, efectivamente, una «cristología real» lo que los juristas establecían, y lo que casi irremediabilmente 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 la 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 de san Esteban impidió que el rey desarrollase su propio supercuerpo; y en Alemania, donde la situación constitucional era de todos modos complicada y muy poco clara, fue finalmente la personificación del Estado la que engulló la noción romano-canónica 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 periodo 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 de resultado 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 repraesentata*, sino siempre un verdadero *corpus repraesentans*. 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 referirse 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» 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 pro toto*. Existía 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 de 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

⁴²⁶ Véase *supra*, cap. V, n. 24.

claridad⁴²⁷. 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 de enfatizar los dos *cuerpos* del rey, y no, por ejemplo, las dos *personas* (como 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 cabeza⁴²⁸. 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 compartían frecuentemente los mismos elementos. Sin embargo, junto con este concepto orgánico-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 *genus* 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».

⁴²⁷ Véase Bacon, *Post-nati*, 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 han en la sutileza e imaginación del intelecto humano, y no en el terreno de la naturaleza».

⁴²⁸ Véanse *supra*, nn. 168 ss. Sobre los estados, véase Chrimes, *Constitutional Ideas*, pp. 116 ss., esp. p. 123, que trata acerca del Sermón 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, Jean de Gerson, *De meditationibus*, p. 37: «Habes illos de primo statu tanquam brachia fortissima ad corpus tuum mysticum, quod est regalis pollicia, defendendum» (continuará los otros dos estados). También Terre Rouge, Coquille, y otros autores hacen tal identificación; véase Church, *Constitutional Thought*, p. 29, n. 20; p. 278, n. 16, y *passim*. La expresión *corpus politicum* no está ausente del todo (véase, por ejemplo, Church, p. 278, n. 16), pero *corpus civile* parece prevalecer en Francia, mientras que apenas si aparece en Inglaterra.

Esta presunción no contradice aquella opinión tan ingeniosa de Maitland 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 Maitland 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 xv⁴³⁰. 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 las «corporaciones unipersonales constituidas por una sola persona, las cuales eran desconocidas para los juristas romanos»⁴³¹.

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 dejemos llevar de la mano de Dante.

* *Parroquianizado*, juego de palabras resultantes de asociar los términos *personified* (personificado), y *parson* (párroco), término derivado del latín *persona*. [N. de los T.]

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

⁴³¹ Blackstone, *Commentaries*, I, c. 18, p. 469; véase *supra*, la introducción, n. 7.