



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

MAESTRÍA EN HUMANIDADES
LÍNEA DE INVESTIGACIÓN: FILOSOFÍA POLÍTICA

*PROCESO DE PACIFICACIÓN DE LA ARISTOCRACIA MEDIEVAL
Y SUBJETIVIDAD EN EL PERIODO ABSOLUTISTA*

IDÓNEA COMUNICACIÓN DE RESULTADOS
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
MAESTRÍA EN HUMANIDADES PRESENTA:

JAVIER BALLADARES GÓMEZ

ASESOR:

DR. SERGIO PÉREZ CORTÉS

Ciudad de México, Febrero de 2011

ÍNDICE

Introducción	3
1. La política del hombre medieval tardío.	15
Constitucionalismo medieval y el surgimiento de la soberanía.	22
La masacre del día de San Bartolomé.	30
La solución monarcomaca	36
2. La soberanía en el pensamiento de Jean Bodin.	43
2.1 Violencia soberana.	59
2.2 El derecho en última instancia.	73
2.3 Del <i>scutum</i> al escudo. Impuestos y pacificación.	111
3. Los dos cuerpos del rey y el soberano.	143
La soberanía en Inglaterra	145
Los dos cuerpos del rey y la nueva aristocracia	159
Obediencia: de los dos cuerpos del rey al derecho divino	176
El derecho divino a gobernar y la aristocracia	184
4. De la familia al individuo: Soberanía en Thomas Hobbes.	205
El individuo como punto de partida	208
El miedo a la muerte violenta	211
Aristocracia e Individualidad	219
Bibliografía	235

INTRODUCCIÓN

Era el año 909 cuando cientos de peregrinos acudían a la tumba de un recién fallecido Señor feudal. El conde Gerardo de Aurillac era venerado como un santo aún antes de que la Iglesia lo reconociera como tal. El conde era querido por la Iglesia por la intensa fe que profesaba; esa misma fe que le llevó a construir un monasterio. Rápidamente surgió una fuerte devoción en los creyentes por este personaje. El abad de Aurillac, Odón de Cluny, describe el carácter efectivamente santo del aristócrata: en una ocasión el conde se enteró de haber comprado unas telas a un precio menor a su verdadero valor. Angustiado por este “robo involuntario”, decidió enviar la diferencia al mercader de Constantinopla con el que había realizado la transacción.¹ Esta acción fue sólo una entre una serie más extensa de obras buenas de este Señor devenido en santo. No fue, por supuesto, la acción más importante en su vida, pues el principal motivo de veneración de los peregrinos que acudían a la tumba del conde era otro: a diferencia de otros Señores, Gerardo de Aurillac había cumplido su misión de proteger a sus siervos, y en ningún momento abusó del poder efectivo que su posición le confería.

Este perfil de Gerardo de Aurillac parece mostrarnos una imagen idílica del mundo medieval. En esa imagen las relaciones de señorío y servidumbre habrían alcanzado su mejor expresión: un amo que cumple su deber, y una servidumbre agradecida por ello. Sin embargo, el hecho de haber sido santificado –por ser un hombre excepcional– nos alerta de establecer inmediatamente esta imagen como la regla de ese mundo. El conde de Aurillac era elevado al nivel de santo precisamente por ser la excepción a la regla. La gran exaltación de este personaje no es sino un intento de la Iglesia por mostrar que el poder los Señores podía ser diferente. Odón escribe que:

¹ Manuel Riu. *La Alta Edad Media. Del siglo V al siglo XII*, Montesinos Editor, Madrid, p. 124 y ss.

“Se sabe que este varón del Señor ha vivido de acuerdo a la ley, al igual que Noé en su tiempo. Dios lo ofreció como testimonio a los que lo miraban, para que lo imitaran, de modo que la fuerza del corazón del prójimo despertase; para brillar en los que vieran de qué forma vivió justa y piadosamente. No consideremos la observancia de los mandatos de Dios pesados ni imposibles, porque ciertamente se puede ver que un hombre laico y poderoso los puede observar. [...]. Porque en verdad creemos que este hombre de Dios fue entregado como ejemplo para los poderosos, ellos mismos habrán de verlo como uno de sus vecinos y sacado de su misma jerarquía, para que lo imiten”²

A los ojos de Odón de Cluny el conde de Aurillac era un testimonio de Dios, la excepción a la regla, y su figura era merecidamente elevada entre las demás con la esperanza de que los amos de ese no tan lejano siglo imitaran su ejemplo. En coincidencia con esto, Thomas N. Bisson afirma que el verdadero rostro del señorío no era el del Gerardo de Aurillac: la *potestas* del Señor estaba fundada en el ejercicio efectivo de la violencia. Ni los cánones de la Iglesia ni las “leyes de Dios” tenían el poder de cambiar sus prácticas. Lejos de proteger las tierras de los campesinos libres, los señores se apoderaban de ellas para fortalecer su poderío basado en la agricultura, y por ello garantizada con grandes extensiones de tierra. En Conques, los religiosos recordaban el poder despótico del Señor de esas tierras: “los monjes recordaban que el conde Raimundo III (961-1010) había insistido contra la voluntad del claustro, en fortificar el precipicio suspendido sobre sus cabezas declarando para ello que su intención estribaba en «imponer su señorío y someter por su violencia [*violentia sua*] a todos cuantos descuidaran rendirle la debida pleitesía.»³ Esta otra imagen nos muestra la regla del señorío porque un Señor sin fortificación no era un Señor. Un señor sin el ejercicio de la violencia, nos dice Bisson, era una anomalía. Quien tenía las armas y la capacidad de hacerlas valer tenía también la *potestas* por encima de cualquier canon o ley. Como las *Peterborough Chronicles* nos muestran, el poderío señorial no tenía límite alguno:

“Cada cacique construyó castillos y los usó en su lucha contra el rey; y ellos llenaron sus tierras de castillos. En las tierras que poseían castillos, ellos de forma viciosa oprimían a los pobres, y pronto llenaron estas tierras de demonios y hombres malos. Entonces tomaron a todo aquel que tuviera algún bien, tanto de día como de noche, hombres trabajadores y mujeres. Los llevaron a prisión y los torturaron para saber si poseían oro y plata. Ningún mártir fue torturado como estos hombres lo fueron. A uno lo colgaron por los pies y llenaron sus pulmones de humo. A otro lo colgaron de los pulgares, mientras que a otro más lo colgaron de la cabeza, colocándole una cota de mallas en sus pies. A uno le colocaron una cuerda con nudos alrededor de la cabeza y la apretaron tanto que se la

² Odón, Abad de Cluny. *Vida de san Gerardo de Aurillac*. Epístola introductoria. Libros primero y segundo.

³ Thomas N. Bisson. *La crisis del siglo XII. El poder, la nobleza, y los orígenes de la gobernación europea*, ed. Crítica, Madrid, p. 73.

rompieron. No podría volver a contar todas las atrocidades ni todas las torturas que infringieron a esos pobres hombres de esas tierras.”⁴

A pesar de que en la actualidad aún podemos encontrar escenas de una violencia tan cruel como esta, ya no la ejerce más el poder de un Señor, y mucho menos podrían ser vistas esas escenas como algo normal. La pregunta que se nos presenta es ¿cómo fue que este poder señorial quedó atrás? No hubo, como es sabido, ningún derrocamiento directo de ese atroz poder señorial. ¿Y cómo iba a haberlo si el poder efectivo de las armas estaba del lado de esos señores? Un señor feudal aquí o allá caía, pero el sistema de servidumbre no. A pesar de ello, ha sido un hecho consumado que la forma en que esta aristocracia ejercía su *potestas* se transformó. Han sido muchos los factores que han determinado esta transformación, desde los económicos hasta la lenta transformación de las prácticas del aristócrata medieval. En el presente trabajo nos centraremos en estas últimas con la intención de seguir el proceso de transformación en la subjetividad de los portadores de la *potestas* señorial. Intentaremos seguir uno de los aspectos del proceso que he hecho que el Señor devenga en ciudadano: *el de la pacificación de la aristocracia*. ¿Por qué habría de tener interés filosófico el proceso de pacificación de la aristocracia medieval?

Como señalábamos, en este trabajo se parte de la siguiente observación: el aristócrata del siglo XIII no es el mismo que el del siglo XVI y XVII. El del siglo XIII detenta fácticamente la *potestas* incluso por encima de los reyes o del emperador; tiene el poder de disponer de la vida y la muerte de su servidumbre y de aquellos que se encuentren en su territorio. Su carácter es violento. El del siglo XVI y XVII es un hombre preocupado en ejercer y conservar sus privilegios no mediante el ejercicio directo de la violencia, sino mediante su honorabilidad. La *potestas* se ha trasladado hacia otro lugar: el poder soberano. Este *traslado*, como es sabido, fue crucial en el proceso de constitución del Estado moderno. Las diferencias entre estos dos modos de aristocracia son tan grandes que una comparación directa y detallada nos daría la impresión de estar ante la presencia dos mundos radicalmente distintos.

Hay sin embargo una cierta continuidad en estos dos mundos mencionados. No se trata por supuesto de una sustancia que permanecería inalterada. Más bien estamos ante su contrario: la transformación de un modo de ser y una manera de pensarse de un grupo determinado que ocupa un lugar hegemónico y privilegiado: la aristocracia. La transformación del estamento aristocrático ha implicado necesariamente la transformación del mundo que le sostenía. Lo contrario también es sostenible: la transformación del

⁴ Susan Irvine (editor). *The Anglo-Saxon Chronicle: A Collaborative Edition*. D. S. Brewer, Cambridge, p. 134.

mundo medieval requiere una nueva forma de relacionarse con él. Sin embargo, “un mundo” no se transforma sin la intervención de las conciencias que viven en él, y que de hecho lo hacen, lo construyen. Por eso es que un trabajo sobre la transformación de la aristocracia señorial a la aristocracia cortesana requiere no sólo de un tratamiento de las transformaciones en la economía o en las puras estructuras del ejercicio del poder político y religioso, sino también de un tratamiento centrado en las transformaciones de ella (la aristocracia) como figura específica de conciencia.

Se trata entonces de reconocer el modo en que la conciencia concreta –en uno de sus momentos– se ha transformado a sí misma. Fue Hegel quien en su monumental obra de 1807, la *Fenomenología del Espíritu*, señaló y desarrollo el problema filosófico de la conciencia como una conciencia que se desenvuelve y se transforma constantemente. La conciencia no tiene una forma única ni mucho menos es atemporal. La *Fenomenología del Espíritu* nos muestra precisamente cómo la conciencia común atraviesa diversas experiencias que le llevan finalmente a comprender el saber científico, y se constituye de esta manera en el sujeto que el idealismo antes de Hegel sólo postulaba. Pero el desenvolvimiento de la conciencia, como es sabido, no se da únicamente en el campo del conocimiento, sino en todos los ámbitos en los que ella participa. Jean Hyppolite nos señala que: “[Hegel] amplía de una manera considerable la noción de experiencia que se extiende [...] a la experiencia ética, jurídica, religiosa y no se limita únicamente a la experiencia teórica.”⁵

En un plano distinto, y tomando sólo uno de sus aspectos, este trabajo intentará seguir una de las transformaciones de la conciencia sin la cual la actual configuración actual de ella sería impensable. ¿Y cómo es que accederemos a las transformaciones de la conciencia, en nuestro caso de la conciencia aristocrática? No cabe esperar que la conciencia nos señale explícitamente su propia configuración. No se trata, además, de una conciencia en particular, sino de la forma en que los miembros de una sociedad se captan a sí mismos e intervienen en su propio mundo. A pesar de que toda conciencia es una conciencia en particular, su configuración no depende únicamente de una u otra forma específica de un individuo tomado aisladamente, sino de la racionalidad en el que esa conciencia se piensa y actúa. Por ello, para acceder a la configuración de una conciencia, no hemos de esperar una respuesta explícita de la conciencia aristocrática. Lo que se ha hará es reconstruir el modo en que esta configuración específica estaba constituida. Esa reconstrucción es posible gracias al seguimiento tanto de las prácticas, instituciones y objetos que el hombre ha creado y actuado en ese momento espiritual, como de las

⁵ Jean Hyppolite. *Génesis y estructura de la «Fenomenología del Espíritu»*, Ed. Península, p. 11.

obras que el pensamiento ha establecido para dar inteligibilidad a esas prácticas. Aquí también seguimos a Hegel, quien considera que la conciencia no actúa únicamente en el restringido ámbito de la reflexión, sino que es también actividad en el mundo. Cuando la conciencia actúa sobre el mundo, cuando le transforma, no lo hace de manera arbitraria o accidentalmente, lo hace siguiendo su propia voluntad.

Toda práctica está intrínsecamente vinculada con la configuración de la conciencia. Para que un ser humano esté dispuesto a actuar como los hombres que llevaron el terror narrado en las *Peterborough Chronicles*, éste debe tener configurada su subjetividad de una determinada manera que conciencia y acción sean consistentes la una con la otra. Y si esas acciones son la regla [del estamento dominante] de ese momento espiritual, entonces estamos hablando no de una configuración individual de una conciencia en particular, sino de una configuración de la subjetividad en cuanto tal de ese momento histórico dado. No es posible, entonces, llevar a cabo una serie de acciones sin que estas no sean consistentes con la configuración de la conciencia y viceversa. Es así que con la transformación de las prácticas, la misma conciencia alcanzará una nueva forma. La cuestión aquí será mostrar como esas acciones, en concordancia con la forma de pensar el mundo político, se transformaron y permitieron que las relaciones de señorío y servidumbre quedasen atrás y emergieran las condiciones de la llamada subjetividad moderna.

La transformación del Señor en ciudadano no se ha dado a modo de un pasaje inmediato o directo. Que el aristócrata adquiriera lentamente la cualidad de ser un ciudadano ha requerido de un largo proceso que no fue simple. Como señalábamos, se ha necesitado de la transformación de las prácticas de estos señores, y esa transformación ha ido acompañada de la modificación de los supuestos políticos que ordenaban las prácticas de esos seres humanos. Este es otro de los momentos relevantes para la filosofía política del tema aquí trabajado. Conceptos como el de soberanía pueden ser pensados también como elementos organizadores de prácticas específicas de los hombres. Por eso es que en este trabajo el lector se encontrará tanto con la reconstrucción de prácticas, instituciones y objetos, así como con teorías políticas como la de la soberanía de Jean Bodín o la figura jurídico-teológica de *Los dos cuerpos del Rey*. La unión de estos dos "órdenes" no es arbitraria. Las prácticas, instituciones u objetos de una época determinada son productos necesarios de la racionalidad del momento espiritual de su aparición. Por ejemplo, el derecho del soberano de disponer de la vida y la muerte de los súbditos no es una institución que ha surgido espontáneamente. Su racionalidad está mediada por el modo en que los

hombres de ese momento se pensaban a sí mismo y al mundo que habitaban. Pero ese pensamiento no radica únicamente en el “interior” de esas conciencias, sino que tuvo que salir y encontrarse objetivado en las prácticas instituidas por esos mismos seres humanos. Prácticas instituidas y pensamiento no están, por lo tanto, disociados.

En el primer capítulo de este trabajo se aborda la situación del hombre medieval y su ordenación política antes de la aparición del concepto de soberanía. Lo que se pretende es mostrar la situación específica en que este concepto surgió. Las teorías políticas como la de los llamados monarcomacos, el llamado constitucionalismo medieval y hechos dramáticos como la matanza de la noche de San Bartolome son revisados con la intención de mostrar los intentos de la época por dar consistencia a un mundo político en crisis, en donde el carácter guerrero del aristócrata medieval comienza a ser vivido como un problema que parece no tener salida.

A lo largo del capítulo segundo y sus diversos apartados se intentará mostrar como el concepto de soberanía pensado por el filósofo político francés Jean Bodin tiene como uno de sus principales efectos la ordenación del mundo de los hombres de aquella época. La tesis en este capítulo es que *Los Seis Libros de la República* están atravesados por la necesidad del apaciguamiento de la aristocracia para alcanzar el fin que Jean Bodin se proponía: el de una república bien ordenada. Jean Bodin no enuncia explícitamente en ningún momento la necesidad del apaciguamiento de la aristocracia, sin embargo, cuando teoriza cada uno de los atributos que componen el poder soberano, nos damos cuenta que lo que hace no es otra cosa sino organizar de un nuevo modo las prácticas de los hombres, en especial el del estamento privilegiado. Lo que la monarquía absolutista busca es imponer un poder soberano centralizado con la intención de terminar con la violencia de entre los distintos señoríos dentro y fuera de sus territorios, por eso, lo que la violencia soberana busca, tal vez sin proponérselo explícitamente, es moldear al hombre medieval, y parte crucial de ese proceso es pacificar a la aristocracia. Pero, ¿Cómo logra el poder soberano estos objetivos? Bodin nos señala cinco atributos del poder soberano, que en este trabajo son analizados y vinculados con la transformación de la conciencia hegemónica de aquel tiempo:

El primer atributo de un monarca soberano es la capacidad de dar y anular leyes en general y a cada uno de los miembros de la comunidad o reino, sin que –precisa Jean Bodin– exista ninguna restricción para el soberano o la necesidad del consentimiento de los súbditos para que el rey pueda dar las leyes que

considere pertinentes. Esta concepción puede sonar como algo aterrador a quien lo escucha el día de hoy. Sin embargo, desde el punto de vista de Bodin y sus contemporáneos es menos aterrador que la situación en la que se encontraban, pues la *potestas* medieval es una *potestas* fragmentada. El señor feudal era la encarnación del poder y la violencia; de allí se derivaba que sus vasallos y siervos se sometieran a él, y que los otros señores feudales fueran iguales entre sí en tanto portadores de la misma *potestas* sobre sus respectivas propiedades. El rey, dentro de esta estructuración, era tan sólo el *primus inter pares*. Allí no había una ley en el sentido de Bodin, había costumbres, y estaban impregnadas de violencia. A partir de la introducción de la soberanía esas costumbres son desplazadas lentamente al ámbito de lo privado. Este primer atributo es fundamental para Bodin en tanto que de allí se derivan los demás atributos del soberano, pues sin la capacidad de ordenar el reino no pueden pensarse las demás capacidades del soberano absoluto.

El segundo atributo del soberano es el de declarar la guerra o negociar la paz con los enemigos del reino. Recordemos que uno de los aspectos más importantes de la soberanía es marcar el ámbito de lo interno y lo externo, de hacer del reino un conjunto autónomo respecto a los antiguos poderes del Papa y el Emperador. Con este atributo queda establecida de manera clara y sin ambigüedades la autonomía de los Estados respecto de esos antiguos poderes y del modo de operar de los señoríos medievales. Pero no solo eso, también es alterado de modo sustantivo la forma de hacer la guerra. El que el soberano sea el único indicado para declarar la guerra o la paz no tiene como único efecto el sofocar las polémicas en torno a la participación de los distintos estamentos en la toma de decisiones en este aspecto tan importante, sino también en la reconfiguración de los cuerpos armados y la forma en que tenían lugar las batallas. En el último periodo de la Baja Edad Media resultaba claro que en tanto que el señor medieval era la parte que brindaba protección a sus vasallos, debía estar armado y poseer una especie de "ejército privado" para proteger a sus vasallos y campesinos. El rey en tanto *primus inter pares* era tan sólo la última instancia o el elemento organizador de ejércitos separados y desarticulados. El que el soberano sea el único que decide en torno a la guerra y la paz trae consigo una nueva forma de constituir y organizar los cuerpos armados.

El tercer atributo que Jean Bodin da al poder soberano es el de instituir los principales oficios o cargos del reino. A pesar de una larga tradición que afirmaba que los puestos de los magistrados debían ser instituidos por el "pueblo aristocrático", Bodin consideraba que en una monarquía con soberanía dichos puestos debían ser designados por el rey, o por lo menos confirmados por este. Si la designación de los

oficiales y magistrados se daba en contra de la voluntad del rey, ese era un signo inequívoco de que tal gobernante no era en absoluto soberano. Este punto era de gran importancia debido a que en los señoríos medievales o bien las magistraturas eran ocupadas por religiosos vinculados al Papa, o bien estos puestos eran ocupados por servidores de la alta nobleza. Arrebatarse estos privilegios públicos a los potentados era un objetivo necesario, pues sin ese movimiento el puro accionar legislativo del soberano se quedaba en el plano de un mero gesto impotente y vacío. Sin embargo, tampoco debe pensarse que el soberano francés -así como los demás soberanos europeos de la época- pudo arrebatarse sin más este espacio del ejercicio del poder a la nobleza feudal. De acuerdo con datos históricos, lo que se llevó a cabo fue un compromiso en el cual el soberano efectivamente pudo paulatinamente obtener el control de las magistraturas y demás puestos y oficios relacionados con una naciente burocracia, pero sólo para poner en venta dichos puestos al mejor postor: la nobleza terrateniente era el único estamento capaz de adquirir para sí dichos cargos. Con las configuraciones políticas modificándose continuamente, poco a poco la "clase" comerciante pudo -no sin fricciones- acceder a tales puestos. El sistema de venta y compra de cargos se fortaleció en el siglo XVI y se convirtió no sólo en un soporte financiero fundamental de los Estados absolutistas durante el siglo XVII, sino que también fungió como un medio para encauzar de un modo distinto las pretensiones señoriales de la aristocracia. Este fue un compromiso que en principio benefició a la corona y a la nobleza, pero que a la larga fue uno de los aspectos que provocaron que la aristocracia en su modo señorial perdiera su razón de ser, pues alteró de manera irreversible la identidad del señor feudal y abrió la puerta no sólo a los comerciantes al ejercicio del poder público, sino a la continuidad de la aristocracia como aristocracia cortesana. Es sabido, gracias al trabajo de Norbert Elias, el papel fundamental de las cortes como el lugar desde el cual se forjaron nuevas formas de concebir el mundo y en principio a los miembros de ese estamento. La expansión a todos los miembros de la sociedad es posterior, pero su arranque fue allí. Sin el establecimiento de la soberanía como la fuente de la designación, confirmación y provisión de las condiciones para la operación de las magistraturas y de todos los puestos de la naciente burocracia real tal proceso habría encontrado serios obstáculos.

Un cuarto atributo de la soberanía es el *derecho en última instancia*, "el cual", dice Bodin, "constituye y siempre ha constituido uno de los principales derechos de la soberanía." Este atributo se refiere a la capacidad del soberano de fungir como la última instancia en los procedimientos y pleitos legales entre los súbditos de su reino. En un juicio legal puede existir la posibilidad de apelar el resultado de la decisión de los magistrados. Sin embargo en toda república existen también cortes y parlamentos que

juzgan sin esa posibilidad. El error que hay que evitar es pensar que tales cortes tienen el derecho o el poder de juzgar sin posibilidad de apelación. Sólo el soberano tiene esa atribución. Lo relevante de este atributo del soberano para nuestros intereses es, por un lado, la justificación de la existencia de una última instancia inapelable de los juicios legales, y por el otro, la confirmación del completo poder del soberano por encima de los tradicionales derechos de los señores feudales. Para Bodin la última instancia debe existir, pues de otro modo los juicios serían interminables y los veredictos carecerían de fuerza. Esa fuerza, por supuesto, debía ser mostrada contra los nobles. Más importante aún es que con la centralización de este atributo no sólo se “traslada” una función, sino que adquiere una nueva forma. Antes de la instauración del poder soberano, la forma de la *última instancia* es la de las ordalías o juicios de Dios. El poder del soberano necesariamente requiere una forma de pensar la última instancia. La racionalidad de las ordalías es incompatible con un poder terreno como el de un príncipe soberano. Nace la necesidad de obtener a toda costa la confesión del acusado. Este cuarto atributo de la soberanía tiene dos caras. Una de ellas es la señalada atribución del soberano de decidir definitivamente sobre la culpabilidad de alguien en una querrela legal. La otra es justamente la opuesta: no la de dar un veredicto más allá de lo que el magistrado con todo su saber técnico haya juzgado acerca de la culpabilidad o inocencia del implicado, sino la de indultar la culpabilidad de uno de sus súbditos, la gracia o indulto. Bodin nos señala que: “de este atributo de la soberanía, se deriva también el poder de conceder la gracia a los condenados por encima de las sentencias y contra el rigor de las leyes, por lo que se refiere a la vida, a los bienes, al honor, a la condonación del destierro.” A pesar de ser ésta una cuestión cercana a la técnica jurídica, la gracia dada por el soberano es uno de los elementos más representativos e importantes del soberano absoluto, una de las características que más le acercaron a una representación divina, tan presente en el imaginario de la época.

Finalmente, Bodin nos señala como otra tarea exclusiva del soberano el derecho de gravar a los súbditos con contribuciones e impuestos, o de eximir de ellos a algunos. Debemos recordar que para la época en que Bodin escribió *Los Seis libros sobre la República* el poder soberano aún no terminaba de establecerse, era más bien una época de transito de los antiguos señoríos medievales a una monarquía centralizada. Como tal, una de sus principales polémicas era el referido al tema de los impuestos. Había quienes argumentaban a favor de no cobrarlos, pues, decían que “una república puede subsistir sin contribuciones”, y había quienes por el contrario defendían el argumento opuesto. Independientemente de tomar una posición, Bodin señala que la respuesta sólo puede darla el soberano. En los hechos, al igual que en algunos puntos anteriores, en principio lo que opero fue un compromiso: los nobles

siguieron con sus privilegios y sólo paulatinamente, junto al proceso de su desarme, fueron objetos de tales aportaciones fiscales. A pesar de que este tema parece llevarnos al terreno de la “mera” técnica económica tiene un aspecto importante en relación a nuestro tema que hay que destacar: el sólo hecho de cobrar impuestos no digamos a los nobles, sino incluso a los campesinos más pobres, implicó crear las condiciones para el nacimiento de una cierta adecuación del hombre a la vida bajo el Estado, de algo así como una predisposición a la ciudadanía. Aún así el cobro de impuestos no fue una tarea sencilla ni libre del derrame de sangre: el cobro de impuestos a los pobres “condujo a una tormentosa epidemia de rebeliones de los pobres en la Francia del siglo XVII, en la que los nobles provincianos condujeron muchas veces a sus propios campesinos contra los recaudadores de impuestos como mejor medio para extraerles después de sus cargas locales. Los funcionarios del fisco tenían que ser custodiados por unidades de fusileros para cumplir su misión en el campo.”

La monarquía soberana sin embargo no logró establecerse plenamente a lo largo de todo el mundo feudal. La pacificación del estamento aristocrático, a pesar de ello, tuvo lugar. A partir del capítulo tercero nos centraremos en el reino inglés para intentar reconocer las teorías que los hombres de aquel momento forjaron para dar sentido a un proceso en el que estaban involucrados. Teorías jurídicas como la de *Los dos cuerpos del Rey*, o teorías políticas como el *Derecho divino de los reyes* son aquí revisadas para reconocer la vinculación entre el pensamiento político y las prácticas de los seres humanos.

Finalmente la re conceptualización de la soberanía por parte de Thomas Hobbes será tratada también como una nueva forma de dar consistencia tanto a la transformación de las prácticas de los hombres como del sistema político requerido por esos antiguos aristócrata guerreros medievales, que verán ahora la necesidad de ser ciudadanos de un reino y de dejar atrás el orgullo y la dignidad que les confería el ser los únicos portadores de la antigua *potestas* señorial.

El proceso de pacificación de la aristocracia o la transformación del Señor en ciudadano está lejos de haber sido agotado en este trabajo que se presenta como “Idónea comunicación de resultados” para obtener el título de Maestría en Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana, en su Unidad de Iztapalapa. La intención es continuar y concluir este trabajo bajo los lineamientos que resulten más adecuados.

Esta investigación requiere aún del tratamiento de tres temas importantes: a) la forma en que lo miembros del estamento aristocrático asumieron como propia la tarea ya no sólo de pacificación, sino también asumieron como propio el trabajo de moldear su propia singularidad; b) la reestructuración de las prácticas violentas, que por supuesto no desaparecieron con la pacificación del aristócrata medieval. Uno de los campos en que la violencia se mantuvo fue en la guerra entre monarquías soberanas. Pero estas prácticas ya no eran actuadas de la misma manera que en la guerra medieval y la antigua. Su preservación requirió también su transformación y nuevas formas de pensar y ordenar esas prácticas. Estas modificaciones fueron también efecto de la transformación de la subjetividad de los hombres medievales; y c) la labor de fundamentar de manera detallada el modo en que se procedió en este trabajo. Es decir, mostrar por qué y cómo es posible acceder a las configuraciones de la conciencia a través de la objetivación del pensamiento en prácticas, instituciones y objetos del mundo espiritual de la conciencia estudiada.

Lo que se presenta a continuación es entonces, efectivamente, una idónea comunicación de resultados del trabajo de investigación realizado en el Programa de Posgrado en Humanidades, Línea de investigación en Filosofía Política de la UAM Iztapalapa bajo la asesoría del Dr. Sergio Pérez Cortés.

CAPITULO 1.

LA POLÍTICA DEL HOMBRE MEDIEVAL TARDÍO

En 1624 Armand Jean du Plessis, Cardenal de Richelieu y consejero del rey de Francia Louis XIII, ordenó liquidar las fortalezas de los hugonotes –protestantes franceses– y, tras la reacción y las conspiraciones de los aristócratas afectados, realizó ejecuciones sumarias. Yendo más allá del conflicto religioso entre católicos y protestantes, “Richelieu abolió las más altas dignidades medievales; derribo los castillos de los nobles, prohibió el duelo y suprimió los Estados allí donde lo permitió la resistencia local.”¹

¿Cómo fue posible este acto político?, ¿cómo fue que estas grandes instituciones medievales –el derecho de los señores feudales de amurallar sus castillos, centros neurálgicos del dominio sobre sus tierras; los Estados, el medio de representación aristocrático y clerical ante el monarca; y el duelo, el medio de justicia entre la nobleza– pudieron ser suprimidas desde arriba por un Cardenal que ni siquiera tenía la investidura de soberano, y qué además tal supresión tuviera éxito? En efecto, el Cardenal no era el monarca francés, sino consejero real de Louis XIII. Según la percepción de la nobleza, Richelieu no era más que un tirano², según los miembros de las cortes absolutistas, el Cardenal era un auténtico “hombre de Estado.” No se trata de ver qué bando tenía razón, tampoco de contemplar y reseñar una historia de intrigas, traiciones y crueldad de hombres ávidos de poder y de sus víctimas en este proceso de desarme de la nobleza medieval. No hay duda alguna de que en este proceso hemos de hallar mucho material de este tipo, pero ver las cosas desde esa perspectiva no nos explicaría por qué un simple decreto ha tenido más fuerza que todo un modo establecido de organización política y económica. De lo que se trata aquí es, más bien, de reconocer el desenvolvimiento de una lógica, el desarrollo de una idea que tiene como centro –podemos decirlo desde ahora– a la conciencia y sus transformaciones, específicamente, a la contención de sus prácticas violentas.

¹ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 92.

² Años más tarde Alexandre Dumas hace decir a una de sus personajes en su obra de 1844 *Los Tres Mosqueteros* que “quien dice Richelieu dice Satán”.

La sensibilidad humana en torno a la violencia no es un “hecho natural”, no se encuentra puesta en los seres humanos a modo de instinto o como información genética; ésta se crea y se transforma a través del tiempo, a lo largo de la historia de las mismas prácticas de los seres humanos. Lo que antaño era considerado “normal”, por ejemplo dar un ligero golpe a un educando, es actualmente considerado no sólo como un signo inequívoco de violencia innecesaria sino incluso una violencia atroz. La sensibilidad en torno a la violencia cambia, y esto se debe precisamente a las transformaciones de las mismas prácticas violentas. La revisión de la obra del sociólogo alemán Norbert Elias, especialmente *El Proceso de la Civilización*, puede darnos una idea de lo que estamos hablando. No repetiremos aquí lo que el pensador alemán ha escrito. En este capítulo trabajaremos un aspecto distinto del mismo proceso: el de ciertas formas de pensar la política que hizo posible que actos como el del Cardenal de Richelieu tuvieran éxito, y que sus consecuencias sean vistas como algo que de no haber sucedido así, tendrían que haber ocurrido de algún otro modo. Tales actos, como veremos, han sido de crucial importancia para que el sujeto moderno sea tal como es en la actualidad.

En este trabajo rastreamos la necesidad del concepto de soberanía, un concepto que ha sufrido diversas transformaciones desde su aparición y que, pensamos, ha jugado un papel muy importante en la transformación del hombre medieval. Pero antes de ello, haremos unas precisiones preliminares.

¿Cómo pasamos del hombre medieval al sujeto moderno? Una de las apuestas de este trabajo es mostrar que el desarrollo y las transformaciones del concepto de soberanía jugaron un papel muy importante en este pasaje. Sin tal idea organizadora de las prácticas políticas, difícilmente habría habido una metamorfosis que nos llevase del individuo del Medieval, al sujeto pacificado de la modernidad. Partimos entonces de que el hombre medieval es distinto al sujeto moderno. Parece algo trivial, pero resulta útil señalarlo. Indicamos a continuación brevemente las diferencias. En términos generales podríamos decir que el hombre de la Baja Edad Media es, usando dos términos que a primera vista parecen pertenecer a dos esferas diversas, una mezcla de caracteres (culturales) y cierta noción de personalidad (jurídica).

No hay un hombre medieval en general. Hay, como es sabido, rígidas estructuras en la Edad Media que ponen a cada quien en un determinado sitio. Y aunque existe una multiplicidad de lugares a ser ocupados, es posible dividir el tipo de hombres como sigue: o se es religioso, o se es señor de su feudo, o no se es ninguno de ellos, es decir, en principio, campesino. No es ninguna sorpresa que estos tres

“tipos” de hombres se correspondan justamente con los tres Estados o estamentos que aparecieron con cierta continuidad en la Europa de la Baja Edad Media (siglos XIII al XV).

El elemento organizador de esta variedad de “tipos” de hombre parece tener que ver con una revitalización de la idea de comunidad, cristiana específicamente. La fe cristiana organiza la sociedad feudal como una sociedad entorno a la iglesia, o comunidad de creyentes. Así es como el clero, la nobleza, y lo que en Francia se conoció como el tercer Estado logran cierta cohesión. Estos tres estamentos son claros, y cada integrante de alguno de ellos sabe el lugar que ocupa y lo que se espera de ellos en la comunidad cristiana. He aquí el elemento del carácter en el hombre medieval.

¿Cómo se da esta cohesión? Cuando se trata la cuestión política en las sociedades medievales se suele hacer referencia a la distinción típica de la Alta Edad Media entre *auctoritas* y *potestas*. Esta distinción implica también una separación en lo que podríamos denominar el *ejercicio del poder*. Las cabezas del ejercicio de estos poderes son el Papa y el Emperador, quienes asumen un lugar distinto en relación a la misma comunidad o República Cristiana. Carl Schmitt señala que este aspecto no debe descuidarse. La *auctoritas* del Papa y la *potestas* del emperador medieval aún en los momentos de mayor tensión no dividen la *Respublica Christiana* como si lo hizo en la sociedad moderna. Según el jurista alemán, la separación entre Iglesia y Estado:

“En la Edad Media, las diferentes situaciones políticas e históricas fueron motivo de que también el Emperador reclamara la *auctoritas* y el Papa la *potestas*. Pero la tragedia no surgió hasta que –a partir del siglo XIII– la doctrina aristotélica de la *societas perfecta* fue utilizada para dividir a la Iglesia y al mundo en dos formas de sociedad perfecta [...] La disputa medieval entre Emperador y Papa no es una disputa entre dos *societates*, tanto si se trata de sociedad como de comunidad.”³

Es decir, lo que tenemos es una separación clara, pero que no afecta la idea de unidad de la sociedad cristiana en la Alta Edad Media. Por lo menos es lo que parece suceder desde el año 800, año en que el Papa León III nombro emperador a Carlomagno. Para la Baja Edad Media, el periodo que tratamos en este trabajo, tal distinción comienza a difuminarse lentamente. La *potestas* no radica aquí ya de modo primario en el Emperador, pues en realidad el Imperio medieval (generalmente germánico, aunque no exclusivamente) no tiene ya pleno dominio sobre los demás reyes cristianos, ni tampoco estos últimos

³ Carl Schmitt. *El nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del «ius publicum europeum»*, Ed. Comares, Granada, p. 25.

tienen un dominio pleno sobre los señores feudales. Al respecto, el historiador inglés Perry Anderson señala en su obra *Transiciones de la antigüedad al feudalismo* que:

“A comienzos de la época medieval, los vínculos intermedios característicos de esa jerarquía feudal, entre el simple señorío y la monarquía soberana, eran la castellanía, la baronía, el condado y el principado. La consecuencia de tal sistema era que la soberanía política nunca se asentaba en un solo centro.”⁴

La *potestas* no tenía un centro único, a pesar de que el título de Emperador otorgado por el Papa a un rey cristiano haga creer lo contrario. La *potestas* no tiene un centro único, sino que se encuentra disperso territorialmente, como lo señala Anderson. No es ninguna sorpresa entonces que se diera el curioso caso de que un barón tuviera dominio fáctico sobre un rey, supuestamente superior en jerarquía.

Retroactivamente suele señalarse que la unidad de la *Republica Cristiana* se encuentra “distribuida en una cadena de soberanías fragmentadas a lo largo de toda la formación social.”⁵ Retroactivamente porque desde el punto de vista medieval dicha fragmentación no es vivida como tal, ni parece tener sentido afirmar tal cosa. Es sólo desde la perspectiva de la unidad del Estado moderno que la sociedad medieval tardía es vista como estando fragmentada, pues es un hecho que no era problemático el dominio del señor feudal sobre su territorio y su servidumbre. Más bien es allí donde parece radicar la estabilidad de esas sociedades. Lo que tenemos entonces es a un señor feudal, que si bien tiene a una autoridad por encima de él, en los hechos, es el portador de la *potestas* en su feudo. Y ser el portador de una *potestas* aquí querría decir una *potestas* ilimitada. Esto en el sentido de que la clase señorial reclama el poder para sí sobre sus tierras y los que allí laboran –sus siervos-. Los señores no comparten ese poder ni con el rey, ni con el Papa. Este hombre medieval es entonces un hombre que tiene la fuerza suficiente para imponer su voluntad en su feudo.

La propiedad de la tierra es entonces de vital importancia en relación al poder entre los hombres. Las relaciones de vasallaje están fundadas en la posesión de la tierra, es por ello que las reglas en torno a la propiedad debían estar claramente establecidas; sin embargo, con lo que nos encontramos es más bien con reglas problemáticas, no sólo desde nuestra perspectiva actual, pues tal complejidad en torno a las reglas de la propiedad alcanza niveles muy altos, que comienza en los hechos a causar cierta

⁴ Perry Anderson. *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, Ed. Siglo XXI, México, p. 148.

⁵ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 13.

inestabilidad en la Baja Edad Media. Los juristas tuvieron que recurrir a una reapropiación del derecho romano para explicar las inconsistencias que surgían en torno a la propiedad de la tierra entre los distintos elementos de la jerarquía medieval. Perry Anderson nos recuerda que:

“Uno de esos intentos fue el descubrimiento, a finales del siglo XII, de la distinción entre *dominium directum* y *dominium utile* para explicar la existencia de una jerarquía de vasallaje y, por tanto, de una multiplicidad de derechos sobre la misma tierra. Otro fue la característica noción medieval de «*seisin*»⁶, concepción intermedia entre la «propiedad» y la «posesión» latinas, que garantizaba la protección de la propiedad contra las apropiaciones casuales y las reclamaciones conflictivas.”⁷

El problema de la propiedad forzó a la recuperación del derecho romano. Aunque habría que señalar que este derecho no era del todo desconocido. Ya la misma distinción entre *auctoritas* y *potestas* es propia del derecho romano. Pero para la cuestión de la propiedad es lo que se conoce como derecho privado romano lo que habrá de ser recuperado para regular las relaciones entre los distintos estamentos. El estatuto de propietario del señor feudal es lo que constituye ese otro aspecto del que hablábamos en relación al hombre medieval líneas atrás: el de poseer tierras que, aún con su peculiar noción jurídica, no están garantizadas por el débil aparato jurídico de la época. Esta personalidad jurídica es de gran importancia en nuestra caracterización del hombre medieval, en tanto que es un referente para la organización política, y por ende también de la configuración de las prácticas del hombre medieval. El propietario medieval no es en modo alguno similar al actual propietario capitalista. No sólo en el sentido de que allí no hay aún una política económica capitalista, sino también en el sentido jurídico de la propiedad. No se puede ser propietario de la tierra sin ser también el dominador y salvaguarda de esas tierras. El noble de esta época es un personaje que debe estar preparado –con armas y caballeros- para defender su posesión. Como Andrew Ayton nos señala, “el caballero con su armadura, montado sobre un caballo de guerra engalanado de forma colorista, es un símbolo imborrable de la Europa occidental en tiempos medievales.”⁸ Y aunque ese mismo autor nos advierte que hay que tomar con cierto recelo las obras artísticas y literarias que nos muestran imágenes de este tipo (debido a que están cargadas de cierta idealización de la guerra), es indudable que el noble

⁶ Según la Enciclopedia Británica, *seisin* indicaba un tipo de posesión que se obtenía con el paso del tiempo. *Seisin* no era la propiedad ni tampoco la mera posesión que podría ser establecida por la confiscación de tierras. *Seisin* indicaba que a alguien le pertenecía la tierra si la usaba. En una disputa sobre *seisin* el ganador sería el que demostraba que habían cultivado la tierra, o se administran justicia en el período previo a la demanda.” <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/532888/seisin>

⁷ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 20.

⁸ Andrew Ayton. “Armas, armaduras y caballos”, en Maurece Keen. *Historia de la Guerra en la Edad Media*, Machado Libros, p. 239.

medieval tenía que estar preparado para el combate, pues esa era su principal ocupación y fuente de su posición privilegiada; adicionalmente el tipo combate exigía ciertos aditamentos imposibles de ser costeados por alguien que no perteneciera a la nobleza. La armadura, el caballo, etc., de suyo eran ya signos de riqueza y estatus político. Sólo hay que pensar que la espada, imprescindible arma de la época, requería un trabajo de por lo menos 200 horas y que una armadura flexible como el jubón confeccionado en cota de malla requería, según Ayton, 25,000 anillos, alcanzando el costo de “algo así como los ingresos anuales de un pueblo grande.”⁹ Todo lo que rodeaba al noble estaba impregnado de su naturaleza violenta. Sus castillos estaban rodeados de grandes construcciones defensivas: murallas, trampas, etc. Eran fortalezas cuya función era la defensa privada no sólo de los castillos, sino de la misma propiedad de la tierra: “las funciones de las ciudades fortificadas [diseñadas según un esquema militar] eran igualmente complejas debido a que éstas se construían no sólo para la defensa de la población local sino también en representación de la madurez política de la ciudad y, más importante aún, para defender sus intereses económicos,”¹⁰ nos dice Richard Jones, investigador de la Sociedad Arqueológica de Sussex. Las grandes fortificaciones eran una necesidad, no sólo un gusto cultural de la época, pues la amenaza de un asedio por parte de algún enemigo era constante. De ahí la necesidad de invertir grandes cantidades en fortalezas. El Señor propietario no es sólo la encarnación del poder económico, sino también militar y político. Y es así que, en una sociedad de propietarios con poder político, económico y militar en el último periodo de la Edad Media, nos encontremos con una forma de organización política de acuerdo a ese sujeto político: el llamado constitucionalismo medieval.

El auge de la reapropiación del derecho romano alcanza su nivel más alto en las monarquías renacentistas del siglo XV, el momento anterior al Estado absolutista; aunque, como señala Perry Anderson, “en sí mismo, el conocimiento renovado de la jurisprudencia romana databa ya de la Baja Edad Media.”¹¹ Hay que destacar que la relación entre las coronas medievales y los señores propietarios, si bien comienza a transformarse, *no afecta aún de modo crucial la identidad ya constituida del señor feudal* de la época en que las relaciones de vasallaje eran claras. Los intentos de dar certeza jurídica a la propiedad son infructuosos mientras la tierra sea ganada o perdida mediante asedios. No deben, sin embargo, menospreciarse esos intentos tardíos, pues marca ya un intento de reagrupación en las relaciones entre los hombres medievales.

⁹ Andrew Ayton. “Armas, armaduras y caballos”, en Maurece Keen. *Historia de la Guerra en la Edad Media*, Machado Libros, p. 241.

¹⁰ Richard Jones. “Fortalezas y asedios en Europa Occidental c.800-1450”, en Maurece Keen. *Ibidem*, p. 213

¹¹ Perry Anderson. *Ibidem*, p. 18.

Pero volvamos a un momento anterior. El Señor de la Baja Edad Media tiene poder supremo sobre sus siervos del mismo modo que desde la época de la Alta Edad Media. Tras acontecimientos de suma importancia en ese mundo comienza a cambiar el papel indiscutible de la Iglesia como portador de la *auctoritas* y del Emperador como portador de la *potestas*. No sólo eso, sino que la misma fe comienza a cambiar de forma. Las guerras religiosas al interior de Europa serán un signo de ello. Thomas N. Bisson enumera una serie de acontecimientos que rompen con la configuración de la Alta Edad Media en la antesala del siglo XII:

“la conquista normanda de Inglaterra (sobrevvenida en 1066, pero seguida de secuelas posteriores); la Querrela de las investiduras (1075-1085), apaciguada con los concordatos de Francia (1107), Inglaterra (1108) y el imperio (1122); y la Primera Cruzada (1095-1099), inicio de una serie de expediciones a Oriente.”¹²

Todo esto tiene una incidencia muy grande sobre nuestro hombre medieval, específicamente el señor feudal. Con la gradual disolución de los poderes pretendidamente centrales del Emperador y del papa, los reyes cristianos regionales ganan importancia. No alcanzan de modo inmediato, a pesar de ocupar un posible nuevo centro, a consolidar el poder político. Los grandes magnates si lo logran. Los Señores si alcanzan, como decíamos líneas atrás, a consolidar su *potestas*. Los reyes cristianos son vistos como servidores de estos magnates. Es curioso señalar que este mismo Señor feudal y sus prácticas “igualitarias” sean objeto de un actual “redescubrimiento”; que sean vistos como uno de los antecedentes inmediatos del actual sujeto liberal-democrático¹³, sin detenerse en la cuestión de si realmente tal señor feudal es consistente con el sujeto moderno que hace posible la política democrática contemporánea. Hay una continuidad, pero esta mediada por múltiples determinaciones. A continuación realizaremos un breve recorrido por el constitucionalismo medieval en aras de reconocer en esta aproximación la necesidad del surgimiento del concepto de soberanía, y al final observar como

¹² Thomas N. Bisson. *La crisis del siglo XII. El poder, la nobleza, y los orígenes de la gobernación europea*, ed. Crítica, Madrid, p. 25.

¹³ Véase por ejemplo: Maiolo, Francesco. *Medieval Sovereignty*. Ed. Eburon, Deft. O también a John Keane, quien en su libro *The life and death of Democracy sostiene que el germen de la democracia parlamentaria actual se encuentra en las reuniones entre nobles, señores y comerciantes: “Fue la primera vez [marzo de 1188 en el reino de León] que se reunieron los estamentos tradicionales, la nobleza y el clero, pero también los comerciantes, para debatir los asuntos de la sociedad. El rey sabía que disponía del *Primus inter pares* [el primero entre sus semejantes], pero vio que era importante conseguir el consenso de los tres estamentos para la recaudación de impuestos o para no incurrir en la arrogancia que provocan las mayorías absolutas”. En Paula Corroto. “La democracia nació en León”, disponible en <http://www.publico.es/culturas/293847/democracia/nacio/leon> . John Keane sostiene que estas reuniones entre los estamentos son los momentos primitivos de la actual democracia.*

este concepto será de gran importancia en la transformación del hombre medieval, tanto Señor como siervo.

Constitucionalismo medieval y el surgimiento de la soberanía.

Así pues, el señor medieval, el noble, no es un personaje refinado y apacible que habita su sofisticado castillo. Esa figura de la nobleza que retrata, por ejemplo Jane Austen en sus novelas, no corresponde a este momento, sino a uno posterior. El noble de la Baja Edad Media es más bien inculto, si pensamos que cultura tiene que ver con cierta formación en conocimientos no técnicos, o con cierta formación y gusto artístico. Eso es cosa más bien de ciertos sectores del clero. El señor, y sin duda también el siervo medieval, son caracteres que actualmente serían catalogados de ser extremadamente violentos. Anderson nos dice, por ejemplo, que “la nobleza fue una clase terrateniente cuya profesión era la guerra.”¹⁴ Aunque decir que la profesión de la nobleza era la guerra pueda darnos una idea correcta de lo que era el noble medieval, puede también, sin embargo, causarnos algunos malentendidos. No era una “profesión” en el sentido actual del término. En el sentido actual la “profesión” es elegida por el sujeto. No hay tal elección en la nobleza terrateniente. La práctica guerrera del noble medieval no es elegida, es consustancial a su identidad. Nuevamente, este noble es carácter. Sus prácticas le vienen dictadas desde fuera, desde su lugar dentro de la República Cristiana. Y, como habíamos visto anteriormente, la verdadera garantía jurídica sobre sus propiedades, sobre sus tierras, era la defensa que ellos mismos podrían llevar a cabo. Esta garantía era entonces, en menor medida jurídica, y en mayor medida militar. La garantía última no estaba en un documento o en la voluntad del Papa, el Emperador o el Rey, sino en el propio Señor. Sólo así se entiende que los señores propietarios debieran necesariamente amurallar sus propiedades. Allí, en sus tierras y sus castillos fortificados, el Señor domina, a pesar de no ser él el escalón más alto dentro de la compleja estructura de jerarquías medievales. Y el complejo entramado jurídico en torno a la propiedad –el otro lado del hombre medieval, su estatuto jurídico– no denota sino las inconsistencias posibles de las relaciones entre los distintos niveles del ejercicio del poder, de la “fragmentación” de la *potestas*.

Pero detengámonos un momento en este ejercicio del poder político en los años anteriores al arribo del absolutismo en Europa, en el momento en que surge el concepto de soberanía, eje de lo que se conoce

¹⁴ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 26.

como el Estado moderno. La idea de soberanía si bien será fundamental para la monarquía absolutista aparece con anterioridad con un énfasis distinto. Francesco Maiolo, autor de *Medieval Sovereignty*, nos señala la aparición del término “soberanía” en las lenguas romances. Él nos dice que:

“Los lexicógrafos de hoy se encuentran sustancialmente de acuerdo en el origen del término soberanía en el francés antiguo y en el italiano vernáculo. El *Dictionnaire historique de la langue française* (1992), por ejemplo, deriva el origen del sustantivo *sovereignty* del *sovraineté* del francés del siglo XII y relaciona el adjetivo *sovereign* con el provincial *sobiran* del siglo XI, a su vez derivado de la raíz del latín clásico *super-* que pasa a través del *soprano* del italiano vernáculo. El *Larousse Dictionnaire étymologique* (2001) especifica que el *sovraineté* del francés antiguo apareció en la literatura religiosa alrededor de 1120. [...] El *Dizionario etimologico della lingua italiana* (1988) detecta la presencia del adjetivo *sovrano* en uno de los más tempranos documentos del italiano “volgare”, el *Ritmo laurenziano*, también conocido como *Cantilena di un giullare toscano*, un poema compuesto por un ministro desconocido, presumiblemente alrededor de 1190 al sur de la Toscana. En él, Grimaldesco, obispo de Jesi, es sarcásticamente descrito como “*sovrano de tutto regno cristiano*.”¹⁵

Lo importante de este breve rastreo etimológico es reconocer que el término soberanía ya es usado en la Baja Edad Media. La connotación política, sin embargo, es aún débil. Lo que habría que resaltar, nos dice Francesco Maiolo, es que en contraste con el uso que comienza a hacerse de este término, en el marco legal la palabra “soberanía” no es utilizada. Los juristas medievales prefieren utilizar términos como *maiestas*, *súmmum imperium*, *summa potestas* y *plenitudo potestatis*.¹⁶ El propio Jean Bodin, quien escribió *Los seis libros de la República* –ya en el siglo XVI– en dos versiones, una en francés y otra en latín, designa en latín *majestas* lo que en francés pone como *soberanía*. Para la última parte del Medievo, el uso del término “soberanía” aparece en el ámbito moral, e incluso estético, pero no en el jurídico-político.¹⁷ ¿Cómo es entonces que el término “soberanía” comienza a tener presencia en el ámbito jurídico político, plagado más bien de términos latinos?, ¿Cómo es que llegamos al momento en que se afirma que el rey de Francia es soberano de su propio reino y que Bodin estime más la versión francesa de su *magna obra* que la versión en latín de la misma?

¹⁵ Maiolo, Francesco. *Medieval Sovereignty*. Ed. Eburon, Delft, p. 81.

¹⁶ Al respecto: Maiolo, Francesco. *Ibidem*, p. 84 y ss.

¹⁷ Francesco Maio señala el uso del término por parte de Dante Alighieri que “en *Convivio* [...] declara al estilo aristotélico que entre lo superior y lo inferior hay un orden natural de cosas, y en tal sentido el latín es soberano sobre el italiano (“*comandere lo sujiecto a losovrano procede da ordine perverso [...] lo latino è sovrano del volgare*”)” Maiolo, Francesco. *Ibidem*, p. 84.

Del mismo modo en que el estatuto jurídico de la propiedad resultaba confuso en la Baja Edad Media, la residencia del poder comienza a tornarse problemática en este momento histórico. Esta problematización asume en un primer momento la cuestión de la jurisdicción. Jurisdicción es una noción relacionada directamente con una noción legal, asociada con la administración de la justicia. “En relación con el derecho romano, jurisdicción también es definida como el poder de establecer los principios jurídicos en los que se decidirán las disputas legales.”¹⁸ Nos dice Francesco Moio. El mero planteamiento de una jurisdicción de los distintos ordenes de poder indicaba ya un intento de pensar la independencia de los distintos reinos en relación al imperio. Afirmar que el rey de Francia es soberano de su propio reino niega cualquier grado de sumisión de un reino sobre el imperio sin entrar en un conflicto abierto con tal investidura. Ahora bien, el rey no ejerce la *primaria potestas* (en todo caso tal cosa corresponde al Emperador investido por el Papa), y por ello es necesario un nuevo vocablo para designar su propia y particular *potestas*. Tal vocablo, se ve, será el de soberanía. *El rey es soberano en su propio reino* quiere decir que el reino en cuestión es jurisdicción de su Rey y no del Emperador. No es que antes el Emperador ejerciera su dominio sobre ese reino, pero no se problematizaba la unidad de la República Cristiana.

La soberanía del rey en su reino en relación al Emperador parece, entonces, tener un sentido claro. Al interior del reino, sin embargo, las cosas son un poco más complejas. Cuando decimos que el rey es soberano, parece resultar claro que eso implica que el rey es superior en relación a sus súbditos. Pero tal cosa es problemática en la Baja Edad Media. No debemos olvidar quiénes son sus súbditos: los señores feudales.

La afirmación de la soberanía del rey en su reino va acompañada de una creciente centralización de las monarquías al final de la Edad Media y el inicio del Renacimiento. Pero tal centralización no implica un inmediato abandono de la tradición política medieval. Tal tradición es el constitucionalismo, que no es otra cosa que el consentimiento –y en algunos casos la elección– de los señores feudales en tener a un determinado rey. Esta tradición fue adaptada a las nuevas necesidades de centralización de la *potestas*. Julian Franklin –autor de *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*– nos dice que:

“la centralización de la monarquía en Francia había comenzado muy tempranamente en la Edad Media con los esfuerzos de los reyes Capetos por dominar a sus semi-independientes vasallos, y para el final del siglo XIII se habían desarrollado ya instituciones para la

¹⁸ Maiolo, Francesco. *Ibidem*, p. 141.

subordinación de las autoridades locales, municipales, así como feudales bajo la administración del rey.”¹⁹

Las nuevas circunstancias de centralización del poder real llevaron al estamento aristocrático a pensar el orden político en función de sus “derechos.” La pregunta es ¿por qué era necesario para la aristocracia pensar el nuevo orden a partir de sus derechos, por qué le forma política tenía que ser la de cierto *constitucionalismo*? No fue simplemente una especie de convicción individual de ciertos juristas o de los filósofos lo que dio lugar a estas teorías. Fue más bien un intento de repensar el poder bajo nuevas circunstancias sin cambiar el “paradigma” del hombre medieval. Es decir, desde el punto de vista del Medioevo tardío, la organización política pudo haber sufrido modificaciones, pero la identidad del señor no. Son los mecanismos e instituciones políticos los que deben adaptarse para sostener la consistencia y realización del Señor feudal. Por ello aparecen esas teorías de pactos antiquísimos de los señores con su rey, por eso aparecieron esas teorías que hoy son llamadas “constitucionalistas”.

El constitucionalismo medieval en transición al Renacimiento del siglo XV, entonces, no es sino la forma en que se pensó la creciente centralización del poder de los reyes sin renunciar al poder del Señor feudal. Veamos por qué. Tenemos por un lado que los juristas franceses, valiéndose del derecho romano, reclamaban ya desde finales del siglo XIII la independencia del rey frente a la *auctoritas* del Papa y la *potestas* del Emperador alemán, pero, del otro lado, tenemos que tal independencia del rey no implica una independencia frente a los propietarios de las tierras que conformaban “su” reino.

La misma reapropiación del derecho romano, nos dice Julian Franklin, tuvo consecuencias distintas a la mera independencia del Emperador y del Papa antes mencionada. Trajo consigo una lógica de racionalizada de la administración. Y no podía ser de otro modo, pues el quitarse la tutela de la Iglesia debió dejar un vacío a ser llenado. Al respecto, Anderson señala que: “durante toda la Edad Media el gobierno real descansó en buena medida sobre los servicios de una muy amplia burocracia clerical de la Iglesia, cuyo alto personal podía dedicarse plenamente a la administración civil sin ninguna carga financiera para el Estado, ya que recibían buenos salarios de un aparato eclesiástico independiente.”²⁰ El nuevo aparato administrativo en las monarquías del siglo XV estaba ya al servicio del rey, y no de la Iglesia. La *potestas* del rey de Francia en ese siglo parecía ser “absoluta”, en el sentido de no requerir tendencialmente de un aparato administrativo externo. Aunque tampoco aquí hemos de engañarnos. La

¹⁹ Franklin, Julian. *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge University Press, p. 2.

²⁰ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 42.

“racionalización” de las monarquías del siglo XV no es algo así como el germen de las actuales burocracias estatales. Son, en todo caso, una débil transición, pues funcionaban con una lógica distinta. Nuevamente, el historiador Perry Anderson nos señala una característica crucial: “la burocracia del Renacimiento era tratada como una propiedad vendible a individuos privados [...] Así, el modo de integración de la nobleza feudal en el Estado absolutista que prevaleció en Occidente adoptó la forma de adquisición de «cargos».”²¹ La pregunta es ¿por qué los cargos burocráticos tenían que ser vendidos? Cualquier respuesta que no considere la situación del Señor feudal que tiene plena *potestas* sobre su propiedad sería irracional. Los Señores no pagaban impuestos.²² No existía tal institución, y no había razón para ello. Por tanto, ¿Cómo habría el rey de sostener a su burocracia? Sólo vendiendo los cargos. Con tal esquema el rey obtenía recursos, y el comprador obtenía un puesto del cual podría sacar ventajas. Como se ve, la posición del Señor en esta reagrupación de la administración real se mantiene intacta.

Los señores mantienen su *potestas*, y quieren que esto se vea reflejado en la concepción de la organización política. Es así que surge toda una serie de trabajos, principalmente jurídicos, pero también históricos, que intentan pensar la tendencia centralizadora de las monarquías del siglo XV bajo la forma de una organización *constitucional*: El rey es rey porque lo han elegido los señores. Y en esa elección habría jugado un papel determinante el “pacto” entre señores y rey. Veámoslo del siguiente modo. Como nos recuerda Howell A. Lloyd²³, el término ‘constitucionalismo’ no era desconocido en las sociedades de la época medieval tardía, que se encuentran -como hemos visto- en plena recuperación del derecho romano. El constitucionalismo partía de lo escrito en las *Instituciones de Justiniano*: “lo que el Emperador [romano] determina tiene la fuerza de estatuto; el pueblo le ha conferido a él toda la autoridad y el poder por la *lex regia*, la cual fue aprobada en lo relativo a su cargo y autoridad. Consecuentemente, aquello que el Emperador haya determinado por ordenanza o decidido por su capacidad judicial, u ordenado por un edicto, es claramente un estatuto: y esto es lo que llamamos constitución.”²⁴ Al parecer quedaba claro que el poder del rey incluía la capacidad de legislar y brindar justicia. Lo que hoy conocemos como capacidades separadas de un órgano legislativo y judicial, en aquel

²¹ Perry Anderson. *Ibidem*, p. 28.

²² “No existía ninguna concepción de «ciudadano» jurídico, sujeto al fisco por el mismo hecho de pertenecer a la nación. La clase señorial, en la práctica y en todas partes, estaba realmente exenta del impuesto directo.” Perry Anderson. *Ibidem*, p. 30.

²³ Lloyd, Howell A. “Constitutionalism” en J.H. Burns. *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge University Press, pp. 254-297.

²⁴ *The Institutes of Justinian* 1.2.6. (trad. J.B. Moyle)

momento se hallan unidas en el rey. Sin embargo, se puede rastrear toda una literatura que intentaba mostrar que ese poder si bien era poseído por el rey, debía fundarse en las tradiciones y los poderes fácticos feudales. Es bajo este panorama que cobra una importancia relevante la interpretación de los juramentos dados por el los reyes al asumir su cargo. Son afamadas y divulgadas, por ejemplo, las promesas de juramento a quien asumía el mando en el reino de Aragón: “Nos, que valemus tanto como vos, juramos ante vos, que no valéis más que nos, aceptaros como rey y soberano señor, con tal de que observéis todas nuestras libertades y derechos; y si no, no.”²⁵ Ese «nos», por supuesto, no es el pueblo llano sino la nobleza aragonesa. Jean Bodin, en *Los Seis libros de la República* recupera con un sentido polémico que más adelante retomaremos, uno de estos juramentos entre la nobleza y su rey:

“Lo hacen sentar entonces [a quien será el nuevo rey de Tartaria] sobre un trono de oro y le dicen estas palabras: *Te suplicamos, consentimos y sugerimos que reines sobre nosotros*. El rey responde: *Si queréis eso de mí, es preciso que estéis dispuestos a hacer lo que yo os mande, que el que yo ordene matar sea muerto incontineti y sin dilación, y que todo el reino me sea remitido y consolidado en mis manos*. El pueblo responde *así sea*, y, a continuación, el rey agrega: *La palabra de mi boca será mi espada*, y todo el pueblo le aplaude. Dicho esto, lo toman y bajan de su trono y puesto en tierra, sobre una tabla, los príncipes le dirigen estas palabras: *Mira hacia lo alto y reconoce a Dios, y después mira esta tabla sobre la que estás aquí abajo. Si gobiernas bien, tendrás todo lo que deseas; si no, caerás tan bajo y serás despojado en tal forma que no te quedará ni esta tabla sobre la que te sientas*.”²⁶

Lo que estaría en juego en esta serie de juramentos –para la nobleza feudal– sería el pacto establecido entre ellos como detentadores reales de la *potestas* y el rey, quien no debería de abusar del poder recibido. El rey no era -como es sabido- sino el *primus inter pares*, el primero entre los pares, tal como se manejaba en Inglaterra. No hay que olvidar, por supuesto, que los *pares* no eran cualquier conjunto de individuos, sino las cabezas de las familias del más alto rango de la aristocracia tardía medieval.²⁷ Estos juramentos eran el referente fundamental para reconocer el lugar en donde residía la *potestas*. La investidura del Rey estaría basada y sostenida en su compromiso de mantener el orden ya establecido. La existencia de un Parlamento, o de las reuniones periódicas de los representantes de los distintos estamentos era consistente con esta idea. Así se explicaban los juristas el origen del parlamento:

²⁵ Citado en pie de página en Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 60.

²⁶ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 51.

²⁷ “Los que poseían el título de *par* formaban el estrato o los estratos superiores de este estructura jerárquica y piramidal. [...] El distintivo de un par inglés del reino era el derecho de sentarse en la Cámara de los Lores. [...] Tenían el privilegio legal de no poder ser detenidos excepto en casos de traición, felonía o quebrantamiento de la paz. Stone, Lawrance. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 43.

“De acuerdo con Gaguin²⁸, el Parlamento de París era parte de la línea descendente de un antiguo Consejo que había sido instituido por Charles Martel²⁹. Ese Parlamento original o Consejo, supuestamente habría sido instituido por el pueblo entero, aunque eso fue en una fecha más bien temprana, y, según Gaguin, la asistencia [del “pueblo entero”] fue limitándose a personas expertas en leyes y bien informado acerca de las costumbres, que eran llamados de todas las grandes regiones del reino. En esos primeros días del Parlamento, ellos se reunían una vez al año en distintos lugares, dependiendo de la ubicación del rey. Pero en los tiempos posteriores el Parlamento se estableció en París como una Corte permanente, para que pudieran trabajar sus asuntos con más eficacia.”³⁰

Tenemos aquí una visión general del constitucionalismo medieval. El rey es un instrumento de la nobleza, cuyos integrantes le instituyen en el cargo tras una serie de juramentos que implican un pacto de delegación del poder político. Pero a pesar de la delegación de su poder político, la nobleza no se excluye de tal ámbito, pues mantiene un lugar en el ejercicio gubernamental mediante la instauración del Parlamento. Así pues, lejos de quedarnos con la ingenuidad que implica la explicación de Robert Gaguin (*el parlamento ha sido instituido por el pueblo entero*), lo que habría que resaltar es justamente la intención de la explicación. Lo importante es justificar el poder de la nobleza frente al rey, invocando un origen que expresaría la naturaleza del Parlamento; si bien para el siglo XV el Parlamento ya nada tiene que ver con el “pueblo entero”, en su origen fue éste el que instaura esa institución, que por ese mismo hecho, tiene más validez que la administración del rey. Pero no debemos engañarnos, el pueblo entero, lo mismo en la instauración del Parlamento como en la ceremonia de instauración de un nuevo rey, fue siempre la nobleza terrateniente, los señores propietarios.

La soberanía en este momento histórico tiene un sentido claro en las relaciones de los distintos reinos con la Iglesia y el poder del Papa y con la cada vez menos importante investidura imperial. Pero al interior de dichos reinos esa soberanía lograda parece no afectar demasiado la estructura de poder de los señores feudales, o por lo menos esto era lo que la nobleza esperaba que sucediera: que los cambios al nivel general no afectaran las prácticas que fundamentaban su identidad, que a pesar de la declinación de los antiguos poderes –el del Papa, el del Emperador- su identidad se mantuviese intacta; esto por supuesto, no era posible. Aunque tampoco hay que hacerse la idea de que los cambios han sido automáticos.

²⁸ Robert Gaguin, autor de *Compendium super Francorum gestis* de 1491.

²⁹ Charles Martel o *Carolus Martellus* famoso político y militar que vivió entre los años 688 y 741.

³⁰ Franklin, Julian. *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge University Press, p. 11.

A pesar del creciente proceso de centralización del poder, las distintas prácticas de la nobleza giran aún en torno al ejercicio de la fuerza física. Los señores feudales han delegado el poder político a un rey, pero esto no significa en modo alguno que se hayan de someter plenamente a dicho rey. Específicamente, no han delegado su ejercicio sobre sus propios vasallos. Las relaciones de vasallaje medievales, de hecho, implican una pirámide en la que los nobles de mayor jerarquía dominan sobre los de mejor jerarquía. Este dominio no es sólo un dominio simbólico, está basado en la capacidad de los duques, barones, etc., de ejercer dicha posición jerárquica. El duque de Buckingham, nos recuerda Lawrence Stone, a principios del siglo XVI cuenta en sus castillos con un gran arsenal y con cientos de servidores armados.³¹ El caso de Inglaterra en este aspecto es ejemplar. Las grandes familias aristocráticas inglesas contaban con el poder económico suficiente para tener servidores armados preparados para batallas ya sea para defender el castillo de su señor, o para luchar con una potencia extranjera a favor de su rey; pero el mismo rey de Inglaterra no tenía la capacidad de tener un ejército propio.

En la época de mayor “esplendor” medieval, si eso puede decirse, el sistema de vasallaje pudo haber sido lo suficientemente estable y consistente, pero con la transformación de los reinos en soberanos, dicha estabilidad y consistencia comenzó lentamente a resquebrajarse. Uno de esos elementos que comenzaron a minarse fue precisamente las representaciones de la jerarquía medieval. Si el eslabón entre el Papa y el Emperador con los distintos reyes cristianos se había roto, tenía forzosamente que reorganizarse la economía de las relaciones de poder. La pérdida de la *auctoritas* de la iglesia católica fue la más evidente y la más cruda forma en que esta reorganización tuvo lugar. Las famosas guerras de religión que brotaron a lo largo de toda Europa pueden leerse no sólo como meros conflictos religiosos originados estrictamente por la filiación a una representación de la divinidad, sino también como efectos de una reorganización de la vida política que, como veremos, afectó no sólo la organización y la representación del Estado, sino también las prácticas y la identidad de los aristócratas.

³¹ Stone, Lawrence. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 108.

La masacre del día de San Bartolomé.

Uno de los momentos más álgidos de las guerras de religión en Francia es la infame masacre del día de San Bartolomé en 1572. Tras el matrimonio entre Enrique de Navarra, príncipe vinculado a los protestantes, y Marguerite de Valois, hija de Catherine de Médicis, madre del en ese entonces rey católico de Francia Charles IX, se perpetró una serie de asesinatos en masa de hugonotes –protestantes– en la ciudad de París, ciudad poblada en su mayoría por fieles a la iglesia de Roma. Los hechos comenzaron en las vísperas de la fiestas dedicadas a Bartolomé, el apóstol, de allí el nombre de la masacre. Se estima que el número de asesinados fue mayúsculo, y por ello el gran impacto que tuvo este acontecimiento. Jean Bodin, el gran teórico de la soberanía, reconoce que estos hechos han modificado y guiado su pensamiento. Pero, ¿qué hubo de especial en esta masacre? Cómo nos recuerda David El Kenz, historiador de la Universidad de Bourgogne, la crueldad mostrada en esta masacre no era algo nuevo. De hecho la violencia ocurrida a lo largo de las guerras de religión anteriores (1562–1563; 1567–1568; 1568-1569) no le pedían nada a esta matanza:

“Aunque el alcance de la masacre del día de San Bartolomé no tenía ningún precedente, de hecho, no fue la primer masacre durante las Guerras de Religión de Francia. [...] Según el escritor protestante Agrippa d'Aubigné, muchos hugonotes fueron masacrados en treinta ciudades durante la primera Guerra de Religión. François de La Noue afirmaba que durante el intervalo entre la primera y la segunda guerra religiosa, de 1563 a 1567, 3,000 de sus compañeros protestantes fueron masacrados. Pero los hugonotes también participaron en asesinatos en masa, como en La Michelade, en Nîmes, donde 80 "papistas" fueron asesinados el 30 de septiembre de 1567. No obstante, como el protestante Louis Micqueau declaró en 1563, mientras los católicos tenían la tendencia de sacrificar la carne y la sangre de las personas, los protestantes tiendían a conformarse con la destrucción de las imágenes de piedra.”³²

La violencia con la que los católicos arremetieron en contra de los protestantes no era, entonces, algo inédito o sorprendente. La pregunta se mantiene, ¿Qué hubo de especial en la masacre de san Bartolomé para que haya causado el impacto que produjo? La violencia entre las partes se mantuvo, y de hecho, las guerras religiosas continuaron (1572–1573; 1574–1576; 1577; 1579–1580 y 1585–1598) tras la masacre en la ciudad de París; la violencia tampoco disminuyó. De hecho, si observamos las formas en que las partes intentaban exterminar al enemigo, con lo que nos encontramos es con formas

³² David El Kenz. “Massacres during the Wars of Religion” en *Online Encyclopedia of Mass Violence*, p. 4.

violentas que iban más allá del “mero asesinato”. Formas simbólicas o con un mensaje incluido eran utilizadas para mostrar el origen divino de su violencia rapaz. David El Kenz nos dice que:

“rituales sacros eran detectados en los asesinatos perpetrados por los católicos. La persistencia en desfigurar los cuerpos era producto de un lenguaje sagrado, se representaba el poder de Dios sobre la Tierra a través de los ataques a los cuerpos de los herejes, que eran la encarnación del pecado. Así, en Orange, en 1562, cuerpos de mujeres fueron expuestos desnudos con cuernos de buey, piedras o pequeñas estacas de madera eran insertadas en lugares inconcesables de sus cuerpos. Los cadáveres estaban vestidos de manera inmunda para indicar su otredad, su carácter ajeno a la creación divina. Eran arrastradas como “animales muertos”, símbolos de la Bestia del Apocalipsis. Actos de crueldad como arrancar los ojos, cortar la nariz, los labios y las orejas se suponía que prefiguraban los tormentos del infierno. Por último, el desmembramiento de los cuerpos y la presentación de partes de estos cuerpos en hogueras representaban la entrada al fuego del infierno.”³³

La violencia de los católicos estaba entonces lejos de ser una agresividad bárbara, una especie de regresión a épocas primitivas. Lo que habría que preguntarnos es más bien sobre las condiciones que permitieron esta violencia, y que no haya sido sino hasta la matanza de San Bartolomé que se ha hecho un corte y se ha admitido que no se podía seguir viviendo bajo las prácticas sanguinarias de las guerras religiosas. Las familias aristócratas han tenido el papel protagonista en ambos bandos. Tanto católicos como hugonotes han recibido la bendición de familias poderosas como la de Guisa o la de los Borbon, respectivamente. El aspecto “autónomo” de estas familias respecto al poder delegado del rey, ha permitido que la violencia se haya desatado en la forma en que ya hemos destacado. Violencia llena de cierto simbolismo, más allá de una mera eliminación del enemigo. Y aunque las prácticas que hemos citado corresponden a la violencia católica, los hugonotes, por su parte, intentaron responder, aunque de una manera “más refinada”, por decirlo de algún modo:

“Los protestantes llevaron a cabo asesinatos en masa siguiendo otra lógica, que podría ser comparada con una didáctica iconoclasta. Primero, ellos respondieron a las masacres católicas. Sus víctimas favoritas eran sacerdotes, apodados «les rasés», quienes encarnaban el ataque papista. El 15 de agosto de 1562, 94 clérigos fueron asesinados en Lauzerte, al sudeste de Francia. Segundo, los combatientes protestantes continuamente profanaban el primer estado (el clero). En el *Tratado de la crueldad de los herejes de nuestro tiempo (Théâtre des cruautés des hérétiques de notre temps)* escrito por el católico Richard Verstegan en 1587, hay una ilustración que muestra a los protestantes inspeccionando el estomago abierto de un sacerdote, con la finalidad de observar burlonamente donde se hallaba el cuerpo sagrado de Cristo. Finalmente, los hugonotes querían hacer tabla rasa del

³³ David El Kenz. “Massacres during the Wars of Religion” en *Online Encyclopedia of Mass Violence*, p. 6.

país a fin de establecer la "verdadera" Iglesia. Después de la primera guerra civil, el terrorismo anticlerical parecía tener éxito en el área de Agen, donde la gente solía decir que: «no se atreve ningún sacerdote o clérigo a vivir aquí, por temor a ser asesinado y masacrado».³⁴

Estas prácticas de exterminar y descalificar simbólicamente a la contraparte, por supuesto, están marcadas por la propia posición religiosa. Los católicos intentaban reforzar sus ideas supra e infra terrenales: es Dios quien les guía en su lucha por acabar con los protestantes, hay que dar una lección del infierno que espera a los herejes, etc. Del otro lado, una posición más moderada, se descalifica *racionalmente* la supuesta divinidad de los sacerdotes. En cualquier caso, lo que tenemos son prácticas violentas que sorprenderían la sensibilidad de cualquier sujeto en la actualidad. Sin embargo, parece que en aquella época había ya una sensibilidad que aborrecía las prácticas de las Guerras de Religión en Francia. Esa sensibilidad destacada es Michel de Montaigne (1533–1592), famoso renacentista por la autoría de sus *Ensayos*. Montaigne tomó parte en las guerras de religión del lado de la armada real al sudeste de Francia. Él mismo nos da las razones de su decisión de apoyar a los católicos: "En esta disputa que en la actualidad agita a Francia con guerras civiles, el partido mejor y más sano es sin duda aquel que mantiene la religión y la sociedad tradicional del país."³⁵ El pensador de Bordeos participó específicamente en las primeras tres guerras de religión, pero ha sido sólo hasta la masacre del día de San Bartolomé que ha dejado de asumir su papel en dicha guerra. "Pareciera que Montaigne ha sido traumatizado por la masacre. Para él, la crueldad fue un criterio de diferenciación de los conflictos previos en las Guerras de religión, que él había idealizado"³⁶, nos dice David El Kenz.

Montaigne era bien consciente de que la violencia mostrada en las guerras de religión había rebasado un límite. Es decir, más que regresar a un estadio anterior al estado cultural vigente en aquella época, la violencia en las luchas entre hugonotes y católicos era una violencia propia de aquel momento en Europa. En uno de sus ensayos, el titulado "De los caníbales", Michel de Montaigne reflexiona acerca del fenómeno del canibalismo en el Nuevo Mundo. Las noticias del canibalismo en las nuevas tierras halladas por los europeos asombraban a los contemporáneos de Montaigne, quienes calificaban tales prácticas de barbarismo. Basado en lo contado por un "testigo fidedigno", Montaigne nos cuenta acerca de cómo ciertas tribus en América practicaban el canibalismo con los enemigos de sus comunidades.

³⁴ David El Kenz. "Massacres during the Wars of Religion" en *Online Encyclopedia of Mass Violence*, p. 6.

³⁵ Montaigne, Michel de. "Libro II. Cap. XIX. De la libertad de conciencia" en *Ensayos Completos*, Ed. Cátedra, Navarra, p. 663.

³⁶ David El Kenz. "Massacres during the Wars of Religion" en *Online Encyclopedia of Mass Violence*, p. 7.

Tras una larga batalla, los combatientes enemigos que no han muerto son tomados prisioneros. Lo que se quiere de ellos es su rendición; cuando tal cosa no sucede –nos dice el de Burdeos– estos son bien tratados, bien alimentados, etc., sólo para después ser asesinados, cocidos y servir de alimento. Los prisioneros, alimento humano y para humanos, eran devorados por los guerreros y los demás miembros de la comunidad triunfante. Montaigne no esconde su horror, pero agrega que:

“No me apena que comprobemos el bárbaro horror de tal acción [de canibalismo en el nuevo mundo], más si que nos ceguemos ante nuestras faltas sin dejar de juzgar las suyas. Estimo que hay mayor barbarie en el hecho de comer un hombre vivo que en comerlo muerto, en desgarrar con torturas y tormentos un cuerpo sensible aún, asarlo poco a poco, dárselo a los perros y a los cerdos para que lo muerdan y lo despedacen (cosa que no sólo hemos leído sino también visto recientemente, no entre viejos enemigos sino entre vecinos y conciudadanos y, lo que es peor, so pretexto de piedad y religión), que asarlo y comerlo después de muerto.”³⁷

Michel de Montaigne enjuicia de manera muy severa la violencia en las guerras de religión, al grado de invertir los papeles: los bárbaros no son aquellos que aún viven en un cuasi estado de ingenuidad respecto a la política y la religión, sino ellos, los europeos supuestamente más desarrollados y avanzados en esos temas. La ingenuidad de los nativos americanos³⁸, a los ojos de Montaigne, muestra el camino que han perdido los franceses. Pero hay que advertir que la violencia que Montaigne rechaza no es el asesinato de personas de la religión contraria, sino el modo. Preferiría Montaigne asesinar y devorar a los protestantes que torturarlos, quemarlos vivos y dárselos a los perros. Tales métodos de tormento deberían de ser utilizadas exclusivamente para los criminales, escribe Montaigne. Pero a los miembros de otra religión basta con matarlos: “por lo que a mí respecta, incluso en la justicia, todo cuanto va más allá de la simple muerte pareceme pura crueldad, y especialmente en nosotros, que deberíamos tener el respeto de enviar las almas en buen estado; lo cual es imposible tras haberlas agitado y desesperado con tormentos insoportables.”³⁹

Esta posición de Montaigne no parece sostenerse durante toda su vida. Exterminar o sacar de Francia a los protestantes parece ser una solución sólo mientras se piense que las tradiciones de un reino deben

³⁷ Montaigne, Michel de. “Libro I. Cap. XXXI. De los canibales” en *Ensayos Completos*, Ed. Cátedra, Navarra, p. 237.

³⁸ Montaigne se sorprende del sentido común basado en la ingenuidad de los nativos cuando uno de ellos, de visita por Europa, comenta que “hallaban muy extraño que tantos hombres grandes y fuertes, barbados y armados, como rodeaban al rey (parece que hablaban de su guardia suiza), se sometieran y obedecieran a un niño, en lugar de elegir mejor a alguno de ellos para mandar.” Montaigne, Michel de. *Ibidem*. p. 241.

³⁹ Montaigne, Michel de. “Libro II. Cap. XI. De la crueldad” en *Ensayos Completos*, Ed. Cátedra, Navarra, p. 437.

ser mantenidos a toda costa, sólo mientras esas tradiciones sean el único garante de supervivencia de dicho reino. Las cosas cambian, y Montaigne asumirá que hay otro camino: el de la tolerancia religiosa. A propósito del emperador Juliano, el autor de los *Ensayos*, aprueba la libertad de conciencia en cuestiones religiosas como la mejor solución y como el mejor camino en aras de la sobrevivencia de un reino. Si bien sigue asumiendo que es mejor una única religión es consciente de que las guerras de religión en vez de alcanzar la unidad religiosa alimentan la división y fortalecen las facciones. La libertad de conciencia, por el contrario, debilita esas facciones. Pero a pesar de que Montaigne cree que esta es la única salida, nos señala que no necesariamente ha sido asumida por sus contemporáneos. De hecho en relación a la tolerancia religiosa asumida en periodos de paz, Montaigne dice que “en honor a la devoción de nuestros reyes, que, al no haber podido lo que querían, han fingido querer lo que podían.”⁴⁰ La libertad de conciencia no ha sido asumida aun de modo generalizado, aunque hay consciencias, como la de Montaigne, que ya la han pensado y asumido. Ahora bien, lo que aquí nos interesa no es sólo el genio del pensador de Burdeos, sino también el reconocer cómo es posible que la libertad de conciencia aparezca tanto en el pensamiento (de autores como Montaigne) como en la realidad efectiva. Nuevamente nuestra intención es mostrar que el concepto de soberanía, impulsado por la obra de Jean Bodin, ha jugado un papel crucial.

Pero antes de adentrarnos en la *República* de Bodin, habría que regresar a la pregunta que hasta ahora no ha sido respondida. ¿Qué hubo de especial en la masacre del día de san Bartolomé, que la distingue de la violencia generalizada de las guerras de religión señaladas anteriormente? La respuesta podría tener alguna relación con el hecho de que la masacre ocurrió en un tiempo de paz, o porque ocurrió en la capital, la sede del poder real, o porque hubo la sospecha de que fue la propia corona la que ordeno la masacre. Recordemos que justamente días antes de este acontecimiento se celebró una boda entre un príncipe protestante y una princesa católica. He ahí la razón por la que gran parte de la nobleza perteneciente a los hugonotes se encontraba en París.

Lo primero que habríamos de desechar es que la pura violencia del día de San Bartolomé en 1572 ha sido demasiado traumática y ello ha afectado a los participantes. Las largas citas acerca de la violencia entre católicos y hugonotes que hemos traído nos muestran que los participantes de estas guerras estaban hasta cierto punto habituados a la brutalidad. Tiene sentido entonces considerar que no ha sido

⁴⁰ Montaigne, Michel de. “Libro II. Cap. XIX. De la libertad de conciencia” en *Ensayos Completos*, Ed. Cátedra, Navarra, p. 663.

el mero horror de ver cadáveres cercenados lo que ha afectado a personajes renacentistas como Michel de Montaigne o Jean Bodin. ¿Ha sido entonces el hecho de que los asesinatos se han trasladado a la ciudad en tiempos de paz?, o ¿no ha estado, más bien, esta violencia complementada con el fracaso de un matrimonio como medio de solución de un conflicto? Recordemos que para una sociedad en la que la *potestas* radica en la cabeza de una familia aristócrata-propietaria, la institución matrimonial es algo más que un mero producto de los sentimientos de las dos personas involucradas.⁴¹ El matrimonio era la forma de sostener el linaje y el carácter aristocrático de la nobleza, así como también de lograr ciertas alianzas políticas, o incluso de apaciguar conflictos. Tal era el caso del matrimonio entre Enrique de Navarra y Marguerite de Valois. Dicha unión era el sello que garantizaba el cumplimiento de Paz de Saint-Germain, firmada tras el fin de la tercera guerra de religión. Dicha paz incluía el retorno de los hugonotes a la corte real. El matrimonio era el sello de esta paz. El hecho de que la matanza tuviese lugar apenas unos días después de la unión entre una familia católica y una protestante era el signo de que este modo de resolver los conflictos resultaba ya insuficiente. Este fracaso era el signo de que el orden político ya no respondía a las nuevas necesidades.

Es decir, que más allá de lo terrible de la masacre, lo verdaderamente traumático era la perspectiva de un conflicto sin fin, de que los instrumentos de resolución de los conflictos habían mostrado su insuficiencia y con ello se había cancelado toda pacificación posible. Por lo tanto, con lo que nos encontramos es con una especie de enfermedad terminal de las instituciones existentes. No es ninguna sorpresa que en este contexto aparezcan los llamados monarcomacos, pensadores políticos del bando hugonote. Los monarcomacos se oponían a la creciente centralización de la monarquía en Francia, y arrinconados por las guerras religiosas, comenzaron a pensar y teorizar en torno a la legitimidad de asesinar al rey, el tiranicidio. De ahí el término en principio peyorativo de *monarcomacos*, "aquellos que luchan contra el monarca".

⁴¹ Lawrence Stone nos dice que: "Como los matrimonios no estaban basados en una atracción anterior [de la pareja], y como los hijos veían tan poco a sus padres, la institución familiar se mantenía por ley, la costumbre y la conveniencia, más que por los lazos del sentimiento o del afecto." Stone, Lawrence. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 270.

La solución monarcomaca o la persistencia del constitucionalismo medieval.

Uno de estos pensadores monarcomacos fue François Hotman (1524-1590), quien en su obra *Franco-Gallia. Libellus Statum verteris Rei publica Gallicae, tum deinde a Francis occupatam describens*, que fue escrita como una reacción inmediata a la masacre de San Bartolomé, se propone mostrar a través de argumentos basados en “hechos históricos” la ilegitimidad de las pretensiones de los monarcas de ser los portadores de la *potestas*. Hotman parte de lo que el estado de Galia era antes de ser reducida a una provincia del imperio romano; él nos dice que:

“entenderemos, por lo tanto, lo que el estado de Galia *era* en aquel tiempo, cuando no estaba en su conjunto bajo el mando de ningún gobierno o *persona alguna*. Las ciudades [Civitas] tampoco estaban bajo el dominio del *populacho*, ni de los nobles solamente; toda Galia estaba dividida en ciudades, de las cuales la mayoría estaban gobernadas por un Consejo de Nobles, estas ciudades eran llamadas *libres*, las demás tenían reyes.”⁴²

Hotman parte entonces de la idea de que la existencia de los reyes no está basada en una necesidad, sino que es sólo una forma posible, pero posterior a la libertad inicial de los pueblos galos. Lo que intentará mostrar Hotman es que la aparición de los reyes tiene un momento histórico preciso que hay que recuperar, pues los reyes en su origen, han sido erigidos mediante una elección. De aquí que el carácter de la argumentación de François Hotman sea histórico. Mostrar que el rey ha sido producto de una elección, por otro lado, tiene la implicación de que aquellos que lo han elegido pueden también destronarlo: “el supremo poder, tanto el de elegir como el de destituir a un rey, estaba en el pueblo”, nos dice Hotman. La elección del rey entonces, era en realidad, un contrato entre el rey y el pueblo. Paralelamente Hotman intenta mostrar que el Parlamento ha existido desde la institución de los primeros reyes bajo la forma de un consejo público del reino de Francogalia.

Pero no hemos de engañarnos, François Hotman no es, como suele decirse, un precursor de Rousseau. Cuando él habla del pueblo no se refiere al populacho. Incluso aquellos –como Julian Franklin- que intentan reconocer en este constitucionalismo pre-moderno una especie de vía democrática cancelada por el gran bache absolutista señalan que “estas primeras convocatorias [del primitivo consejo público

⁴² François Hotman. *Franco-Gallia: Or An Account of the Ancient Free State of France*. Capítulo I, The Project Gutenberg eBook.

del reino] eran fácilmente equiparables con las posteriores convocatorias de los Tres Estados; y los Tres Estados de la época de Hotman eran tomados como una sustitución del pueblo como un todo.”⁴³ No hay que confundirnos, entonces, cuando Hotman nos señala que el pueblo puede derrocar a su rey; él no está hablando de una revolución, sino del aspecto más conservador del constitucionalismo medieval, de hacer valer la *potestas* de la nobleza feudal. Recordemos, por otra parte “que la monarquía absoluta constituía una innovación contra la práctica [de la política] medieval”⁴⁴

Lo importante para Hotman era señalar que los consejos públicos no eran una creación del rey, sino más bien los verdaderos portadores de la *potestas*. “Hotman estuvo muy cerca en aquel momento de decir que el consejo público era la sede de la soberanía”⁴⁵, nos dice Julian Franklin. La pregunta que surge es: ¿cómo fue entonces que la soberanía comenzó a trasladarse gradualmente al soberano? Ese era el problema que Hotman quería resolver. Gran parte de su obra de 1573 está llena de intentos de explicación de este desplazamiento. Uno de ellos, por ejemplo, es su disquisición en torno a las leyes sálicas. Suele señalarse que estas leyes fueron promulgadas a principios del siglo VI por el rey Clodoveo I de los francos. Hotman, al igual que la tradición, destaca la ley que prohibía que toda mujer heredara el trono del reino de Francia, así como también aquella que impedía la posibilidad matrilineal en la transmisión de los derechos al trono. Hotman recupera la polémica en la sucesión de Carlos IV “el justo”, quien en 1228 murió sin tener un hijo varón que le sucediese en el trono. Distintas familias afirmaron tener el derecho del cargo al asumir que ni la esposa ni la hija de Carlos IV podían reinar debido a la Ley Sálica. Al existir esta referencia a una ley tradicional, dice Hotman, se demostraba que hay una ley por encima del monarca. Esa ley estaba fuera del alcance de la voluntad del rey, pues estaba fundada en la legislación de los verdaderos poseedores de la *potestas*: el antiguo Consejo. A lo largo de la historia se había dado un movimiento de desplazamiento desde el poder del Consejo hacia una “ley tradicional.” El *rey no es soberano* era la conclusión de Hotman y los monarcomacos.

La lucha de François Hotman contra el poder no sólo del monarca francés de aquel momento, Carlos IX, sino contra la misma institución monárquica es fácil de ser tomada como un lúcido antecedente de la lucha liberal contra el absolutismo. Sin embargo habría que señalar un importante aspecto: en el tiempo de Hotman el absolutismo aún no ha construido una teoría que la explique, ni tampoco ha logrado

⁴³ Franklin, Julian. *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge University Press, p. 44.

⁴⁴ Pedro Bravo Gala, “Estudio Preliminar” en Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. XXXIX.

⁴⁵ Franklin, Julian. *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge University Press, p. 45.

consolidarse en ninguna parte de Europa. Por tal motivo, si bien en *Franco-Gallia*... hay un alegato en favor de limitar la creciente centralización del poder político en torno al rey, este aparece dirigido desde una perspectiva netamente medieval. Lo que Hotman busca es radicalizar el principio medieval, ya decadente en aquel momento, según el cual la *potestas* tiene su sede en la nobleza, en la clase señorial. Hotman, sin saberlo, al intentar suprimir las causas de las Guerras de Religión, en realidad fortalecía uno de los elementos que en ese momento histórico permitió las recurrentes guerras entre católicos y hugonotes.

Pero Hotman no era un caso aislado⁴⁶, y la posición en contra del creciente poder del rey tampoco es una posición exclusivamente protestante. Hay toda una serie de juristas y pensadores que intentan demostrar que si bien el rey tiene un poder central, la *potestas* radica en los estamentos. Podríamos denominar a estos pensadores, siguiendo a Julian H. Franklin, como seguidores de una "persistencia del constitucionalismo medieval." Franklin señala que todo el periodo que va desde finales del siglo XV hasta el año de 1572 (año de la masacre del día de San Bartolomé) estaba dominado por ideas políticas favorables al constitucionalismo: "La última barrera para [el establecimiento de una] autoridad absoluta aún no era derribada. Sin embargo, la tendencia del constitucionalismo como un límite era claro."⁴⁷ Un ejemplo de esto era Claude de Seyssel, quien en 1519 escribió *La grande monarchie de France*. Entre otras cosas, allí se describe cuando es legítimo y posible que la corte real y los estamentos puedan desobedecer las ordenanzas del rey. El ejemplo de Seyssel es el caso de un rey que intente aplicar una ordenanza que afecte la propiedad. En esos casos el Parlamento debe de intervenir mediante la aprobación o rechazo de tal ordenanza:

"[A propósito] de las varias ordenanzas que han sido hechas por el propio rey y posteriormente confirmadas y aprobadas de tiempo en tiempo, y con las cuales se busca preservar el reino como un todo y en cada una de sus partes. Estas ordenanzas que han sido sostenidas por un largo tiempo, no deben ser derogadas por los reyes. Y cuando ellos tengan deseos de hacerlo, sus mandatos no deben ser obedecidos. Esto es especialmente cierto cuando se afecta el dominio de otros; el rey no puede alienarlos excepto en

⁴⁶ Véase por ejemplo lo dicho por Philippe de Mornay también conocido como Duplessis-Mornay, pensador protestante: "El Estado ha sido cuestionado desde el día de San Bartolomé, ya que la fe del príncipe hacía sus súbditos y de los súbditos hacía el príncipe, que es el cemento que mantiene a los estamentos unido, ha sido groseramente desmentido" citado por Pedro Bravo Gala, "Estudio Preliminar" en Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. XXXIX.

⁴⁷ Véase: Franklin, Julian. *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge University Press, p. 21.

circunstancias de necesidad y sólo si la alienación es examinada y aprobada por las cortes soberanas del Parlamento.”⁴⁸

Al igual que en el caso de François Hotman, la consecuencia de este razonamiento es que las leyes tradicionales están por encima del monarca. Con el elemento adicional de que tales leyes tradicionales si pueden modificarse o eludirse con la aprobación del Parlamento. Claude de Seyssel, quien murió en 1520, es decir que no vivió las guerras de religión, y quien tampoco compartiría la posición monarquomaca (de hecho él apoyaba a la corona, que en su momento era ocupada por Francis I), es un ejemplo de esa “persistencia del constitucionalismo medieval.”

Jean Bodin (1529-1596) cómo buen hijo de su tiempo, compartió también esta posición. Si bien es cierto que su obra ha obtenido la fama de ser una teorización del absolutismo, sus primeras obras, en particular la publicada en 1566 llamada *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, se encuentran en sintonía con el espíritu de ese tiempo: la limitación del poder del monarca, y la residencia de la *potestas* en el Parlamento, órgano de representación del clero y de los Señores propietarios. Y justamente la intención de autores como Julian Franklin⁴⁹ y Beatrice Reynolds⁵⁰ es la de mostrarnos que hay un Bodin que se preocupa *por* y teoriza en torno a los límites del monarca. Esto en clara oposición a la idea de soberanía que encontramos en *Los seis libros de la República* (1576).

Bodin, como todo renacentista, estaba enterado de los métodos filológicos más avanzados de la época, y con una formación de jurista en la Universidad de Toulouse, se preocupa en su obra de 1566 por investigar en torno a la jurisprudencia vía una historia comparada. Por ello, a diferencia de los juristas que le antecedieron, él no se interesa sólo por las normas del Derecho Romano, sino también por las leyes y formas de Estado de otras ciudades, contemporáneas o pasadas. De allí se deriva una aproximación crítica del Derecho Romano. Muchas de las normas compiladas por Justiniano no pueden recuperarse sin más. Esto, por supuesto, era algo que en la práctica era sabido, pero de la cual no se habían extraído otras consecuencias. Es desde allí que Bodin justifica la necesidad de una historia comparada de los materiales existentes en torno al derecho. Y es así que Bodin se interesa por el tema

⁴⁸Claude de Seyssel. *La grande monarchie de France*, Ed. Jacques Pujoul, Paris, 1961, p. 119, citado en Franklin, Julian. *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge University Press, p. 14.

⁴⁹ Franklin, Julian H. (1973). *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, 124 pp.

⁵⁰ Reynolds, Beatrice (1931). *Proponents of Limited Monarchy in Sixteenth Century France: Francis Hotman and Jean Bodin*, Columbia University Press, New York, 1931, 210 pp.

de la soberanía. Mediante el examen de los distintos modos de organización del derecho público la cuestión de la fuente de las distintas leyes resalta con especial énfasis. Según Julian Franklin, teniendo en consideración la historia comparada de la jurisprudencia, lo que resulta claro es que el problema de indivisibilidad de la soberanía –una tesis fuerte de *Los seis libros de la República*– tiene importancia sólo desde el punto de vista de la monarquía. De hecho, el Bodin de 1566 parece más preocupado en los asuntos de jurisprudencia desde el lugar en el cual se ejercen: la posición de los magistrados. De allí que asuma que los reyes deben conservar las ordenanzas antiguas, en tanto que portan la tradición de su reino. A continuación una larga cita del *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* que parece sacada de los *Los seis libros de la República*, pero con una puntuación distinta:

“Cuando ellos [los reyes] son iniciados en los ritos de coronación, realizan un imponente juramento en la forma prescrita por los sacerdotes y los notables del reino, mediante el cual los reyes se obligan a sí mismos a gobernar la comunidad con equidad y de acuerdo a las leyes fundamentales (*ex legibus imperii et aequo bono*). Pero la fórmula de la coronación de nuestros reyes no se destaca especialmente por seguir este lenguaje ni por el respeto por la antigüedad. Me parece que lo que realmente importa es el peso y la gravedad de lo que se dice. Y en especial esto: que el príncipe, en la presencia de los sacerdotes, jura en nombre del Dios inmortal que él se guiará por la ley y la justicia (*debita legem et justiciam*) en todo asunto de la sociedad, y juzgará con la religión y la integridad tanto como le sea posible. Y una vez que ha jurado, ya no puede violar su promesa, o si pudiera, no lo querría hacer. Él está sujeto a la corte como cualquier individuo privado (*jus enim illi dicitur ut privato cuique*), y él está sometido a las mismas leyes. Por otra parte, él no puede remover el sistema de leyes del reino, ni alterar nada de aquello que tenga relación con las prácticas antiguas y las tradiciones de las regiones sin el consentimiento de los Tres Estados.”⁵¹

En *Los seis libros de la República* Bodin polemiza en torno al juramento de los reyes. Pero a diferencia de su obra temprana, allí no encontramos lo escrito en las últimas líneas de la cita anterior. Jean Bodin de hecho intentará demostrar que el soberano no está sujeto a ningún poder por encima de él, léase, los Tres Estados:

“Es necesario que quienes son soberanos no estén de ningún modo sometidos al imperio de otro y puedan dar ley a los súbditos y anular o enmendar las leyes inútiles; esto no puede ser hecho por quien está sujeto a las leyes o a otra persona.”⁵²

⁵¹ Jean Bodin. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, p. 187 (204), citado en Franklin, Julian. *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge University Press, p. 38.

⁵² Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 52.

Como se alcanza a apreciar de inmediato, el tratamiento es completamente diferente. Mientras que en 1566 Bodin asume con plena naturalidad que el rey está sometido a los tres estamentos, en 1576 el de Angers se encuentra completamente seguro de que eso no es bueno para una monarquía; ahora tiene la certeza de que eso es nocivo para el reino en cuestión. Tal transformación en su pensamiento en el corto lapso de diez años no puede resultar sino sorprendente. Por supuesto, y tal como lo hemos visto, no han sido diez años comunes. En medio de esa decena de años ha ocurrido la masacre del día de San Bartolomé. Esto, como lo sosteníamos, ha sido el signo de que la organización política y con ella la constitución del hombre medieval han alcanzado un límite. Lo que los tiempos exigían era una solución que no podía darse sin afectar los mismos cimientos del orden político. La solución monarcomaca legítimamente intentaba poner límites al rey, pero su pensamiento está inevitablemente arraigado a la tradición medieval. Lo único que provocaba tal respuesta era la radicalización del conflicto, pues afincar la *potestas* en un estamento profundamente dividido, lejos de apaciguar las guerras de religión, las fomentaba. Bodin supo ver esto, y por ello se preocupó por pensar su situación poniendo especial énfasis en un concepto que en cierto modo él estableció: la soberanía.

CAPITULO 2.

LA SOBERANÍA EN EL PENSAMIENTO DE JEAN BODIN

En el Prefacio a sus *Seis libros de la República* dirigido a un Monseñor llamado De Faur, Señor de Pibrac, quien era miembro del Consejo Privado del Rey de Francia, Jean Bodin reconoce las circunstancias bajo las cuales se inscribe su monumental obra: “tras la tormenta impetuosa que ha castigado al navío de nuestra república con tal violencia que hasta el propio capitán y los pilotos están cansados y agotados”, dice Bodin, es necesario que “los pasajeros echen mano, quien a las velas, quien a las jarcas, quien al ancla, y quienes carezcan de fuerzas den un buen consejo [...] a Aquel que tiene poder para desencadenar los vientos y amainar las tempestades, ya que todos juntos corren el mismo peligro.”¹ De lo que se trata, nos dice el pensador de Angers, es de emprender la tarea de pensar el tema de la República, qué, según él “es la princesa de todas las ciencias.” Pero pensar la república en ese momento es pensar también una buena república para *las* circunstancias que vive aquella. No es una cuestión por la mejor república, la cual nunca será posible, dice Bodin, sino una que evite lo más que se pueda “el torrente fluido de la naturaleza, que arrastra todas las cosas”², y así se pueda dejar atrás el estado “violento o sangriento.”

Bodin señala la importancia de pensar las cuestiones relativas a *la república* al unirse a cierta idea generalizada de culpar al pensamiento de Maquiavelo de lo ocurrido el día de San Bartolomé. Los cortesanos que siguen el pensamiento de Maquiavelo, si bien son hombres insignes –dice Bodin– son peligrosos, ya que “pone[n] como fundamento doble de la república la impiedad y la injusticia y denuncia[n] a la religión como enemiga del estado.”³ Si las ideas de Maquiavelo han sido en parte

¹ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 3.

² Bodin, Jean. *Ibidem*, Madrid, p. 4.

³ Bodin, Jean. *Ibidem*, p. 5. Según Julian Franklin, en la crítica de Bodin a los consejeros de Catherine de Medici como los arquitectos de la masacre del día de San Bartolomé, no hay sólo un señalamiento de la culpabilidad de la teoría de Maquiavelo, sino también un cierto resentimiento en torno a lo extranjero. “El crimen de 1572 se llevo a cabo no sólo por un tirano sino también por extranjeros.” Franklin, Julian. *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge University Press, p. 49.

culpables de las decisiones tomadas por quienes están al mando del reino, entonces la batalla debe darse en el campo de las ideas, que no se encuentran separadas de las acciones y de la política real. Investigar en torno a los distintos tipos de estados en distintos lugares y en distintos tiempos, piensa Bodin, es un primer momento que ha de ser seguido de un trabajo del pensamiento que habrá de destilar toda la información a la mano para arribar a una idea consistente de república. Lo que intentaremos hacer aquí, por nuestra parte, es seguir su trabajo en torno a la soberanía, que, como hemos dicho, afectará no sólo el ámbito o la organización política, sino también *la constitución del sujeto de esa política en todas sus facetas*. La obra de Bodin resultará, entonces, novedosa y pertinente en aquel momento no sólo por teorizar en favor de la constitución de la soberanía absoluta, sino también por –quizá de modo indirecto - sentar las bases de la pacificación del hombre.

Cuando Bodin, Montaigne y su generación se preguntan por la salida al terrible conflicto religioso que han vivido, intentan responder –evidentemente- desde su propia “posición”, que está bañada de lo que conocemos como Renacimiento. Es difícil argumentar en torno a una posición política del pensamiento renacentista. Acabamos de ver justamente que Bodin rechaza la obra de Maquiavelo y sus consecuencias. No vale la pena entonces intentar homogeneizar lo plural y diverso del renacimiento en sus distintas modalidades en Europa. Sin embargo si cabe señalar un elemento que resulta relevante: la apuesta por una recuperación del pasado clásico europeo. El uso de la filología, la recuperación crítica de Platón, Aristóteles, etc., no es entonces un asunto casual. El uso de la historia comparada, a diferencia de la historia política de los monarcómacos, le permitirá a Bodin cierto distanciamiento de la tradición en la que aún se encuentra inscripto. Desde el renacimiento la organización política medieval no es ya un bien que deba ser conservado a toda costa, a pesar de que es desde allí que Bodin y sus contemporáneos aún tienen que partir.

Es por ello que no es sorprendente la definición que el de Angers nos da de una república: “República es un recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con poder soberano.”⁴ En esta definición, que es crucial puesto que es el punto de partida de toda la obra, tenemos un elemento aún medieval, pero teñido ya de algo nuevo: la puntuación que implicara la idea de soberanía. Veamos por qué. El hecho de que *varias familias* deban ser rectamente gobernadas nos señala que la familia es la unidad básica de la república. Lo que no hay que hacer es caer en la trampa de pensar que la familia a la que se refiere Bodin -a pesar de que él es profundamente religioso- es la “familia nuclear” que el pensamiento

⁴ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 9.

conservador actual pone como “fundamento moral de la sociedad”. Es algo distinto. Tal vez peor, pero distinto. Las familias que Bodin tiene en mente son más bien las familias aristocráticas. Lawrence Stone nos da una pintoresca descripción de las familias aristocráticas inglesas, que sin duda tienen poca distancia de las de la nobleza francesa que Bodin tenía frente a sí: “Entre los miembros más ricos de las clases propietarias, la familia no era la pequeña unidad conyugal de nuestros días, sino una gran institución compuesta por el marido, la esposa, los empleados de la casa, los caballeros y damas del servicio, la interminable multitud de huéspedes y docenas o cientos de criados de rango inferior.”⁵ Estas familias tienen un gran número de integrantes no sólo debido a una tradición cultural o a hábitos que se han perdido por alguna u otra razón, sino a que había una necesidad de tal tamaño, y por supuesto, la posibilidad de sostenerla. No se devela ningún gran misterio cuando decimos que esta familia no es otra sino la familia noble medieval, que puede tener tal tamaño sólo porque es la sede de la *potestas* sobre los grandes terrenos de los cuales son propietarios, y en cuyo ámbito, la corona renacentista tiene un acceso limitado. La definición de república de Bodin tomada aisladamente podría satisfacer a los monarcas y a la nobleza en general. Aislada, por supuesto, de lo que para Bodin implica el *poder soberano*. Es ahí donde se encuentra lo novedoso de la intervención del pensador de Angers.

Bodin encuentra en la estructura de la familia cierta similitud con la del poder de la república cuando nos dice que “la administración doméstica es el recto gobierno de varias personas y de lo que les es propio, bajo la obediencia de un cabeza de familia.”⁶ La similitud radica en que tanto en la república como en la familia hay una cabeza a la cual todos los miembros respetan y de quien siguen sus indicaciones y leyes, respectivamente. Esta definición resulta ambigua porque Bodin asume el poder del jefe de una familia sobre *el ámbito que le es propio*. Esto resulta ambiguo porque esto se encuentra en consonancia con la tradición feudal. Sin embargo hay un giro, pues aunque Bodin acepta que “la familia constituye la verdadera fuente y origen de toda república, así como su principal elemento”⁷, por sí misma la existencia de familias es insuficiente para lograr una república; se necesita de *un poder soberano*. La estructura familiar y el “ámbito propio” de ésta son pensados por Jean Bodin de un modo que, si bien mantiene una especie de *potestas familiar*, la separa de la *potestas publica*. Es por ello que el pensador de Angers polemiza con Platón en torno a la posibilidad de eliminar la propiedad privada. Si

⁵ Stone, Lawrence. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 269.

⁶ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 15.

⁷ Bodin, Jean. *Ibidem*, p. 16. Nuestro autor agrega que una familia o grupo de familias puede existir, dice él, sin que haya una república, pero una república no puede existir sin familias: “Del mismo modo que puede haber cimientos sin casa que se levante sobre ellos, también la familia puede existir sin ciudad, ni república.” *Ibidem.*, p. 35.

bien el diagnóstico de que lo *tuyo* y lo *mío* es la fuente de gran parte de los conflictos, Bodin puntualiza que sin la propiedad no se puede fundar el ámbito de lo privado, y por tanto tampoco el de lo público, pues ambos son solidarios en su existencia: “no existe cosa pública si no hay algo de particular, ni se puede imaginar nada de común si no hay nada de individual, como tampoco habría rey si todos los ciudadanos fuesen reyes, ni armonía alguna si los diversos acordes, dulcemente compuestos, que hacen a aquella agradable, fuesen reducidos al mismo son.”⁸ Más allá de cierto establecimiento de lo público y lo privado, en esta jugada Bodin circunscribe la *potestas* del cabeza de familia al ámbito de lo privado, y lo separa del ámbito político/público. Esto de ninguna manera cancela la posibilidad de pensar los estados aristocráticos, pero para el estado en que se encontraban las cosas en Francia en aquel tiempo, era una forma de limitar, de contener el creciente pensamiento según el cual, incluso en la monarquía, la *potestas* residía en los señores propietarios.

A pesar de que en ciertos momentos Bodin parece hablar de la familia en general, por ejemplo cuando dice que “son necesarias al menos cinco personas para dar lugar a una familia completa”⁹, esto se debe a que su propia forma de argumentar, comparando textos y concepciones de distinta procedencia tanto temporal como espacial, le obliga en ciertos momentos a dar ciertas definiciones abstraídas de su momento histórico. Sin embargo, en distintos pasajes se devela que lo que él tiene en mente es la familia aristócrata propietaria, y su preocupación por los límites del Señor o noble. Tal es el caso del pasaje en que Bodin intenta demostrar que si bien existen leyes para regular la familia, no deben ser confundidas con las leyes públicas. Tal confusión sólo es posible cuando las familias asumen que tienen la legitimidad y el derecho de ordenar el campo de lo público. Bodin dice:

“tales leyes de familia, conocidas también por los latinos, quienes las denominaban *ius familiare*, están hechas por los jefes de familia para conservación mutua de sus bienes, nombres y títulos antiguos. Tal estado de cosas puede tolerarse en las casas grandes e ilustres, ya que, en realidad, dichos tratados y estatutos domésticos han conservado en ocasiones, no sólo las familias, sino también el estado de la república. [...] Pero sería inaceptable en las demás casas particulares, ya que las leyes públicas deben ser tan comunes como sea posible. [...] Es preciso que los tratados de familia estén sujetos a los príncipes soberanos.”¹⁰

⁸ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 18.

⁹ Bodin, Jean. *Ibidem*, p. 16.

¹⁰ Bodin, Jean. *Ibidem*, p. 19.

Esta cita muestra que es la familia noble o "ilustre" la que Bodin tiene en mente cuando dice, en su definición de la república, que la familia es el elemento fundamental del estado. Aunque la argumentación de Bodin va en el sentido de someter la *potestas* del noble al ámbito de lo privado, se nota aquí que la lucha contra la tradición medieval es dura. Es "tolerable" que existan leyes privadas en las "casas ilustres", acepta Bodin, sólo para líneas después señalar que lo mejor es que las leyes públicas sean comunes a todos. Para ello es preciso que el poder soberano tenga más fuerza que esas casas ilustres que aún pueden ser toleradas. Bodin concede en este punto porque, al igual que todos, es hijo de su propio tiempo. De hecho, no será este el único lugar en que acepte cierto estado de cosas medieval. Sólo para confirmar esto, hemos de recordar que Jean Bodin justifica ciertos privilegios de clase noble, a pesar de que se acerca mucho a la idea de que tanto grandes propietarios como los ciudadanos comunes deben guardar obediencia al rey soberano. El de Angers dice que "los privilegios no determinan que el súbdito sea más o menos ciudadano. No hay república donde el burgués tenga todos los privilegios sin estar sometido también a alguna carga, como ocurre con los nobles que, aunque están exentos de impuestos, tienen la obligación de tomar las armas para defensa de los demás, con peligro de sus bienes, de su sangre y de sus vidas."¹¹ El problema con el privilegio de los nobles de no pagar impuestos, justificado por su función en la defensa de la república, es que al tener ellos el poder de la defensa o el ataque armados, el rey pasa a depender de la voluntad de esa nobleza guerrera. El privilegio es un signo de la *potestas* aristócrata. Bodin subraya que los privilegios no hacen al ciudadano, sino la obligación mutua que se establece entre el soberano y el súbdito, y viceversa. Pero cuando las armas las tiene una clase, más que una obligación mutua, lo que se establece es la dependencia del rey hacia los nobles. Y eso, justamente, es lo que quiere evitar Bodin. Por ello su teoría de la república gira en torno a la soberanía.

Pero, ¿cuál es su concepción de soberanía? "La soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república"¹², dice Bodin al inicio del capítulo VIII de su primer libro sobre la República. Nuestro autor sabe que su tarea implica cierta novedad, por ello procura explicar cada uno de los elementos que componen su concepto de soberanía. Comienza con el aspecto de la perpetuidad del poder absoluto. Si la república es el recto gobierno de varias familias con poder soberano, la soberanía es aquello que posee alguien, algunos, o la mayoría, dice Bodin siguiendo a la tradición que se preocupa por el número de personas como la determinación que define no sólo el modo de gobierno, sino la forma misma del

¹¹ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 39.

¹² Bodin, Jean. *Ibidem*, p. 47.

estado. Evidentemente Bodin no se refiere a un poder eterno en su sentido literal, pues como el mismo era consciente, “ni siquiera Roma fue eterna”. El carácter perpetuo de la soberanía nos indica la indeterminación temporal del *poseedor* de la soberanía; esto es importante de ser señalado porque para Bodin es necesario tener un elemento diferenciador entre el poder soberano y las distintas formas de delegación del poder. O lo que es lo mismo: al pensador de Angers le interesa dejar clara la distinción entre un poder que emana de sí mismo, y otro que es recibido mediante la delegación de otro u otros, a la distinción entre quien es la fuente de ese poder, y quien es sólo su delegado. Es el viejo problema de la sede de la *potestas*. Un rey que, como la tradición medieval afirma, asciende al trono bajo el consentimiento de los señores feudales no es soberano. No es soberano tampoco el antiguo dictador romano, ni el príncipe de un señorío, ni un magistrado: “Cuando se ejerce el poder de otro por tiempo determinado o a perpetuidad, sea por comisión, por institución, o por delegación, el que ejerce este poder no es soberano, aunque en sus patentes no se le denomine ni procurador, ni lugarteniente, ni gobernador, ni regente”¹³, dice Bodin. Sólo es soberano quien tiene el *poder absoluto*.

Habría que señalar que la argumentación en torno a la perpetuidad de la soberanía de Bodin en algunos momentos es análoga a la argumentación en torno a la propiedad. Y no sólo por el uso frecuente del verbo “poseer”, sino a la forma del mismo argumento; Bodin llega a ser explícito al respecto: “Del mismo modo que quienes ceden el uso de sus bienes a otro siguen siendo propietarios y poseedores de los mismos, así, quienes conceden el poder y la autoridad de juzgar y mandar, sea por tiempo determinado o limitado, sea por tanto tiempo como les plazca, continúan, no obstante, en posesión del poder y la jurisdicción, que los otros ejercen a título de préstamo o en precario.”¹⁴ De la soberanía se es poseedor o no. De aquí se derivan dos cosas: 1) O bien el monarca es soberano o bien es tan sólo un delegado, magistrado etc. Si el monarca es soberano no tiene obligación ante nadie, ante ningún estamento, ni ante ley alguna. El soberano sólo tiene que respetar, dice Bodin, a las leyes referentes al Estado mismo, por ejemplo la ya señalada ley Sállica, y a las leyes de Dios. Bodin no es muy explícito en esto último, pero se sobreentiende su afiliación a la tradición medieval en torno a la ley natural. 2) Si el rey o quien está al mando no es soberano, la soberanía no ha desaparecido o dividido, se encuentra en otro lugar. Siempre habrá un poseedor de la soberanía, que bien puede ser un grupo de aristócratas, o la plebe, en el caso de los estados populares. De la soberanía se es poseedor o no. Pero, ¿para qué?, ¿para qué ha de tener alguien semejante *poder absoluto*?

¹³ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 51.

¹⁴ Bodin, Jean. *Ibidem*, p. 48.

En la polémica en torno a cómo debe interpretarse el juramento en la ceremonia de investidura de un rey, a la que ya hemos aludido antes, Bodin toma partido por una posición diferente a la que él mismo se había afiliado en 1566: el juramento del rey y toda la parafernalia de la ceremonia se dirigen no a ser una especie de pacto o contrato entre los aristócratas y el rey, sino al compromiso, dice Bodin, entre el rey y Dios. Los nobles y demás presentes en tales ceremonias no eran más que testigos del juramento que el rey otorgaba a Dios. Esta interpretación de Bodin realmente suena más irracional y metafísica –en su sentido peyorativo– que la interpretación de los monarcomacos. Y en efecto, es metafísico en el sentido premoderno del término: “Este poder [del rey] es absoluto y soberano, porque no está sujeto a otra condición que obedecer lo que la ley de Dios y la natural mandan,”¹⁵ escribe el autor de *Los seis libros de la República*. Autores contemporáneos, como Julian Franklin –al que hemos citado repetidamente aquí– intentan demostrar que la defensa de la soberanía de Jean Bodin es ilegítima porque no puede sostenerse lógicamente. Mostrar la insuficiencia de la argumentación puede invalidar la teoría de la soberanía absoluta, piensa Franklin, quien nos señala que Bodin fracasa en su intento por superar los dos principales argumentos contra el absolutismo. Estos argumentos son, por un lado, la prestación del juramento en la coronación y, por el otro, la práctica común de los reyes europeos de consultar a los Estados o Parlamentos.¹⁶ Franklin señala que argumentar en torno al juramento del rey no es tan decisivo como el segundo, a pesar de que es fácil retomar la argumentación monarcomaca y ganar “el debate”. El segundo argumento contra la soberanía –el llamado de las monarquías absolutas a los Estados– sería fulminante y mostraría que jamás ha existido una soberanía ni absoluta ni indivisible, como Bodin creía. El problema con esta estrategia es pensar que, en efecto, Bodin está describiendo a las monarquías europeas tal como eran. Por más inválida y metafísica que la posición de Bodin sea, lo que no hay que perder de vista es que su concepto de “soberanía” es un ancla que Bodin intenta utilizar para abrir la posibilidad de una ordenación de la república. La “soberanía” no es tampoco una idea que se le ha ocurrido al “genio” del francés, sino el intento de establecer un proceso que ya se venía gestando: la centralización de la administración y del ejercicio del poder.

Lo que pretende esta “ancla” de Bodin es estabilizar a la república: “Es necesario que quienes son soberanos no estén de ningún modo sometidos al imperio de otro y puedan dar ley a los súbditos y anular o enmendar las leyes inútiles; esto no puede ser hecho por quien está sujeto a las leyes o a otra

¹⁵ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 52.

¹⁶ Véase: Franklin, Julian. *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge University Press, p. 54.

persona,"¹⁷ dice Jean Bodin para señalarnos la utilidad del poder soberano. La pregunta que nos haríamos actualmente es, ¿no es peor defender e instaurar un poder soberano que eliminarlo, o por lo menos limitarlo, y así, desde un poder descentrado intentar la ordenación de la república? La respuesta inmediata es, por supuesto que sí, que sería preferible evitar la instauración de un poder soberano absoluto como el que pretende Bodin. También tiene su grado de acierto el decir lo opuesto: como señala Pierre Mesnard, editor de la obra de Bodin a principios del siglo XX, el de Angers no es un apólogo del poder absoluto, el autor de *Los seis libros de la República* no era un ingenuo defensor del monarca francés¹⁸, sino un pensador renacentista preocupado por el buen y recto gobierno de una comunidad.

A pesar de que las anteriores posiciones son en algún grado admisibles, lo que se pierde al asumirlas es la necesidad que Bodin encontró en esa idea de un poder soberano, tanto porque era una concepto que le permitía organizar todo el material histórico de los cuales él disponía en torno a distintos estados en distintos momentos, como por ser el único antídoto ante el desmoronamiento de la república ante la caída de sus contemporáneos en una serie de guerras fratricidas. Resulta tanto conmovedor como perturbador que en su Prefacio Jean Bodin diga que "una licenciosa anarquía [es] peor que la tiranía más cruel del mundo."¹⁹ Su anarquía no es, a pesar de lo que parezca, un "estado de naturaleza" anterior a todo estado, sino, cómo hemos visto en nuestra breve revisión de las Guerras de Religión, un estado de guerra cuya violencia está enmarcada en la decadencia de los principios políticos medievales, y cuya posibilidad radica en las prácticas violentas que son inherentes al hombre feudal, al noble feudal. Son esos principios los que Bodin ataca con su abordaje del concepto de soberanía. Pues a pesar de que la soberanía explica también a la aristocracia y los estados populares, tal concepto encuentra su mejor forma -o la más alta- en la monarquía. Por ello Bodin es un acérrimo defensor de la visión según la cuál la monarquía francesa es una monarquía soberana.

Mediante el establecimiento de la soberanía nuestro autor intenta poner fin a todas las polémicas en torno a la legitimidad de las leyes, acerca de cuáles leyes es legítimo seguir y cuales es posible

¹⁷ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 52.

¹⁸ "La voluminosa obra que ha hecho de Jean Bodin un maestro de la filosofía política no se titula *El Príncipe* ni *De la Soberanía*, sino que su título es *La República*. Y recordemos que para todos los teóricos humanistas que no habían vuelto al uso de los conceptos escolásticos en materia social, el mejor medio de alcanzar el bien común era, en aquel tiempo, el de realizar la *respública* bajo la norma de la justicia. [...]El objeto concreto, el «su-nolon» aristotélico [de la obra de Bodin], es la *república* [...] se trata con acerca del gobierno bueno o recto [...] de la comunidad constituida en Estado, la república es el dato concreto e inicial, la unidad de cuenta en materia política." Mesnard, Pierre. "Jean Bodin, Teórico de la República" en *Revista de estudios políticos*, p. 91.

¹⁹ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 6.

desobedecer. Adicionalmente, y esto es lo que más importa a Bodin, distinguir entre quien o quienes están facultados a modificar las leyes. La peor república para el de Angers parece ser aquella que no tenga claro la sede de la soberanía. Un caso evidente es una monarquía cuyo rey es tan sólo un delegado del verdadero conjunto soberano: la aristocracia. Este tipo de estado es perjudicial porque paraliza la función de la república. ¿Cómo es esto? Bodin suele recurrir a ciertas analogías para explicar lo que tiene en mente. Y cuando se trata de la república en general suele compararlo con un navío. Si el que lleva el timón no tiene la capacidad de adaptarse a las circunstancias, entonces el navío de la república difícilmente llegara a buen puerto. Si el rey-delegado no puede *adaptarse* a las cambiantes circunstancias, y esto último quiere decir que no puede modificar leyes, ordenanzas, etc., y al mismo tiempo los aristócratas no pueden intervenir directamente puesto que han delegado su soberanía, entonces ocurre que la república se estanca. En ese estado tenemos una soberanía amorfa; es mejor un estado comisarial o dictatorial (en el sentido romano del término), parece decirnos Bodin, que una monarquía que solo lo es en su fachada. La forma que falta es la estructuración que una soberanía bien delimitada puede dar. Bodin lo pone en los siguientes términos: “La ley depende de quien tiene la soberanía, quien puede obligar a todos los súbditos, pero no puede obligarse a sí mismo.”²⁰ El soberano, ya sea individuo o un grupo de personas, da las leyes para todos los demás sin que él/ellos estén obligados a cumplirlas. ¿Por qué, acaso sólo porque hicieron un juramento Dios o algo semejante? Bodin señala que el soberano no está obligado a seguir las leyes que él mismo promulgo, porque sólo de este modo él es capaz de modificarlas o suprimirlas. Si el soberano estuviera sujeto a sus leyes no sería soberano. El de Angers crítica a aquellos que sostienen que el soberano debe sujetarse a las leyes que han sido pagadas por una contraparte privada. Bodin nos dice que hay que distinguir entre las leyes, que son públicas y decretadas u ordenadas por el soberano, y los contratos que el soberano puede llegar a tener con terceros. Los contratos y convenios del soberano con privados deben ser cumplidos por el rey tanto como se exigiría de un privado. En cuanto al pago por una ley, no debe esperarse que el soberano tenga que recibir una gratificación a cambio de cumplir su función; tal cosa sería inadmisibles a los ojos de Bodin. La conclusión de todo esto es que: “vemos así que el carácter principal de la majestad soberana y poder absoluto, consiste principalmente en dar ley a los súbditos en general sin su consentimiento.”²¹

²⁰ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 55.

²¹ Bodin, Jean. *Ibidem*, p. 57.

La capacidad de crear, modificar y derogar las leyes sería análoga a la capacidad del capitán del navío de tomar decisiones ante las eventualidades del viaje. Esta capacidad -resulta evidente- es mejor llevada por uno que por varios o muchos, y es estructurante (como señalábamos en el párrafo anterior) porque homogeniza a la comunidad en su aspecto político; es decir, al introducir la soberanía obtenemos dos campos: el soberano y los súbditos, lo público y lo privado; etc. No es que sin la soberanía tales separaciones no existan, sino que permanecen inestables. La delimitación en estos “campos” es impuesta por la fuerza y la violencia soberana. Bodin tiene la confianza de que el soberano sabrá elegir con justicia y con respeto a las “leyes naturales” –cabe señalar que en *Los seis libros de la República* Bodin no nos dice, a excepción del respeto a la propiedad de los súbditos y las leyes de sucesión (como la Ley sálica), cuáles son esas leyes de la naturaleza y de Dios-, ni como habríamos de deducirlas o conocerlas– las mejores ordenanzas y leyes en beneficio de los miembros de la comunidad y de la república en general. Tales leyes, como es de esperarse, perjudicarán a algunos y beneficiarán a otros. Este no debe ser un problema en tanto las leyes y ordenanzas sean “honestas y justas”, dice Bodin. El verdadero problema es que los súbditos se nieguen a obedecer las leyes cuando les perjudican, y a pesar de que se pueda argumentar también honestidad y justicia en tal desobediencia. Bodin parece tener presente la crítica monarcomaca de la monarquía y la legitimidad de destronar al rey cuando ha violado “el pacto” que lo llevo a su cargo. “La ley prohibitiva es más fuerte que la equidad aparente” señala el de Angers antes de ponernos un ejemplo, de darnos un caso ejemplar:

“Si [el soberano] prohíbe portar armas bajo pena de muerte, con el fin de poner término a los homicidios y las sediciones, el príncipe no debe quedar sujeto a su ley, sino que, por el contrario, debe estar bien armado, para defensa de los buenos y castigo de los malos. El mismo juicio nos merecen las demás leyes y ordenanzas.”²²

El hecho de que el soberano no se someta a las leyes que él mismo ha dado a la república no es una concesión que ingenuamente Bodin pretenda ceder al rey por el simple hecho haber guardado un juramento, sino un arma que ha de ser utilizada por el bien de la república. Por supuesto que esto hoy nos parece aterrador. Hoy cuando se distinguen entre distintos tipos de leyes entre las que se cuentan las administrativas y las de procuración de justicia, evidentemente suena aberrante que el portador de la soberanía –cada día un término menos usado, incluso a nivel interestatal– no haya de estar atado a las leyes. No es que hayamos avanzado en la depuración de los ordenamientos jurídicos, sino que los problemas son distintos. Lo que está en juego en la fuerza del soberano es justamente la instauración de

²² Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 61.

un orden legal relativamente homogéneo; eso es lo que pretende imponer el soberano de Bodin. Pero no se piense que es sólo una cuestión de consenso, de convencer a los miembros de una comunidad, pues ¿cómo han de dialogar contrapartes armadas sin un tercero que medie entre ellos? Esta pregunta tiene algo de retórica. No es que la presencia de las armas impida el diálogo; de hecho si no existiera la amenaza de un conflicto y su disolución mediante el diálogo y el consenso tal perspectiva consensual no tendría ningún sentido. No es la presencia de la nobleza armada lo que impide el fin de las Guerras de Religión, es la “naturaleza” violenta de esa nobleza. Cuando se dice “naturaleza violenta” evidentemente no está asumiendo ninguna idea antropológica pesimista ni, por supuesto, una “naturaleza humana”. Si a pesar de ello se ha escrito ese término es para indicar la asunción acrítica de ciertas prácticas violentas por la nobleza en aquel momento. La aristocracia asumía que tenía la obligación de defender su religión, y la forma de hacerlo no era otra sino la que comúnmente practicaba; no podía inventarse una nueva forma de afrontar los conflictos que se le presentaban. Por ello, con el concepto de soberanía, que intenta dar consistencia a la *ya existente centralización* del poder administrativo y político de los reinos europeos lo que hace en realidad es fomentar una imposición violenta, la imposición de un Estado centralizado. Lo que la monarquía absolutista busca imponer es una violencia soberana para eliminar la violencia de los súbditos, una violencia soberana que sin proponérselo moldea violentamente al hombre medieval, y que en ese mismo proceso, lo pacifica. Pero, ¿Cómo logra el poder soberano estos objetivos? Bodin nos señala los siguientes atributos del soberano:

1) El primer atributo de un monarca soberano es aquel al que ya nos hemos referido: la capacidad de dar y anular leyes en general y a cada uno de los miembros de la comunidad o reino, sin que –precisa el de Angers– exista ninguna restricción para el soberano o la necesidad del consentimiento de los súbditos para que el rey pueda dar las leyes que considere pertinentes. La principal crítica a esta afirmación, piensa Bodin, es apelar a la existencia de los magistrados, quienes en la Francia del siglo XVI tenían el poder de emitir edictos y ordenanzas, y de la costumbre, que al igual que la ley, parece guiar y circunscribir las acciones de los hombres. Por eso Bodin piensa que es preciso distinguir entre ley y costumbre: “Cierto es que la costumbre no tiene menos poder que la ley y, si el príncipe soberano es señor de la ley, los particulares son los señores de la costumbre. [...] La costumbre adquiere su fuerza poco a poco y por el consentimiento común, durante largos años, de todos o de la mayor parte. Por el contrario, la ley se hace en un instante y toma su fuerza de aquel que tiene el poder de mandar a

todos.”²³ Parafraseando a Bodin, la costumbre fluye dulcemente y sin compulsión, mientras que la ley – que es ordenada e intenta ordenar- es introducida abrupta y violentamente. Sólo puede haber una fuente que ordene y dirija este poder de dar leyes, por eso Bodin se compromete con la idea de una soberanía indivisible. No puede él conceder que haya un poder soberano dividido, como el del Emperador del imperio germánico-romano. En cuanto a los magistrados, Bodin señala que si bien ellos tienen la facultad de interpretar las leyes y decidir en torno a su aplicación, no son ellos la fuente de esas leyes. Nuevamente la clave es la indivisibilidad de la soberanía. Desde este punto de vista, ahora sí, podemos ya decir sin ambigüedad alguna, que “el poder soberano medieval” es un poder fragmentado. El señor feudal era la encarnación de la *potestas*, y de allí se derivaba que sus vasallos y siervos se sometieran a él, y que los otros señores feudales fueran iguales entre sí en tanto portadores de la misma *potestas* sobre sus respectivas propiedades. El rey, dentro de esta estructuración, era tan sólo el *primus inter pares*. Allí no había una ley en el sentido de Bodin, había costumbres. A partir de la introducción de la soberanía esas costumbres son desplazadas al ámbito de lo privado. Este primer atributo es fundamental para Bodin en tanto que de allí se derivan los demás atributos del soberano. Y en efecto, así es. Sin la capacidad de ordenar el reino no pueden pensarse las demás capacidades del soberano absoluto.

2) El segundo atributo del soberano es el de declarar la guerra o negociar la paz con los enemigos del reino. Bodin intenta justificar este atributo no sólo apelando a la importancia que tienen las decisiones en torno a este aspecto de la vida sobre los Estados, sino también acudiendo a la tradición. Bodin dice que: la “importancia [de declarar la guerra o la paz] fue subrayada no sólo por las leyes romanas, sino también por las de los demás pueblos.”²⁴ Recordemos además que uno de los aspectos más importantes de la soberanía es marcar el ámbito de lo interno y lo externo, de hacer del reino un conjunto autónomo respecto a los antiguos poderes del Papa y el Emperador. Con este atributo queda establecida de manera clara y sin ambigüedades la autonomía de los Estados respecto de esos antiguos poderes y del modo de operar de los señoríos medievales. Pero no solo eso, también es alterado de modo sustantivo la forma de hacer la guerra. El que el soberano sea el único indicado para declarar la guerra o la paz no tiene como único efecto el sofocar las polémicas en torno a la participación de los distintos estamentos en la toma de decisiones en este aspecto tan importante, sino también en la reconfiguración de los cuerpos armados y la forma en que tenían lugar las batallas. En el último periodo de la Baja Edad Media

²³ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 74.

²⁴ Bodin, Jean. *Ibidem*, p. 76.

resultaba claro que en tanto que el señor medieval era la parte que brindaba protección a sus vasallos, debía estar armado y poseer una especie de "ejército privado" para proteger a sus vasallos y campesinos. El rey en tanto *primus inter pares* era tan sólo la última instancia o el elemento organizador de *ejércitos* separados y desarticulados. El que el soberano sea el único que decide en torno a la guerra y la paz entonces trae consigo una nueva forma de constituir y organizar los cuerpos armados.

3) El tercer atributo que Jean Bodin atribuye al poder soberano es el de instituir los principales oficios o cargos del reino. A pesar de una larga tradición que afirmaba que los puestos de los magistrados debían ser instituidos por el "pueblo", Bodin consideraba que en una monarquía con soberanía dichos puestos debían ser designados por el rey, o por lo menos confirmados por este. Si la designación de los oficiales y magistrados se daba en contra de la voluntad del rey, ese era un signo inequívoco de que tal gobernante no era en absoluto soberano. Este punto era de gran importancia debido a que en los señoríos medievales o bien las magistraturas eran ocupadas por religiosos vinculados al Papa, o bien estos puestos eran ocupados por servidores de la alta nobleza. Arrebatarse estos privilegios públicos a los potentados era un objetivo necesario, pues sin ese movimiento el puro accionar legislativo del soberano se quedaba en el plano de un mero gesto impotente y vacío. Sin embargo, tampoco debe pensarse que el soberano francés -así como los demás soberanos europeos de la época- pudo arrebatarse sin más este espacio del ejercicio del poder a la nobleza feudal. De acuerdo con Perry Anderson lo que se llevó a cabo fue un compromiso en el cual el soberano efectivamente pudo paulatinamente obtener el control de las magistraturas y demás puestos y oficios relacionados con una nascente burocracia, pero sólo para poner en venta dichos puestos al mejor postor: la nobleza terrateniente, única capaz de adquirir para sí dichos cargos. Aunque lo anterior era cierto, poco a poco la "clase" comerciante pudo -no sin fricciones- acceder a tales puestos. El historiador inglés afirma que: "Estos tenedores [y compradores] de cargos, que proliferaron en Francia, Italia, Gran Bretaña u Holanda, podían esperar obtener un beneficio de hasta el 300 o 400 por ciento de su compra, y probablemente mucho más. El sistema nació en el siglo XVI y se convirtió en un soporte financiero fundamental de los Estados absolutistas durante el siglo XVII."²⁵ Este modo de "administrar" los puestos burocráticos permitía, por un lado, a la aún poderosa nobleza acceder a los nuevos puestos disponibles o los anteriormente ocupados por religiosos y utilizar dichos privilegios en beneficio propio y para los de su clase, y por el otro lado, dotar de recursos a la corona soberana. Este fue un compromiso que en efecto benefició a ambas partes, pero que a la larga fue uno de los aspectos que provocaron la caída de la antigua aristocracia, pues alteró de manera

²⁵ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 29.

irreversible la identidad del señor feudal y abrió la puerta a los comerciantes al ejercicio del poder público. Los nuevos puestos separaron a la aristocracia de su lugar de residencia y de sus actividades inherentes y los acercaron a las cortes. Este movimiento, del que trataremos más adelante, no habría sido posible sin el establecimiento de la soberanía como la fuente de la designación, confirmación y provisión de las condiciones para la operación de las magistraturas y de todos los puestos de la naciente burocracia real que Bodin supo ver como indispensable para una república.

4) Un cuarto atributo de la soberanía es, dice Bodin, “el derecho en última instancia, el cual constituye y siempre ha constituido uno de los principales derechos de la soberanía.”²⁶ Este atributo se refiere a la capacidad del soberano de fungir como la última instancia en los procedimientos y pleitos legales entre los súbditos de su reino. En un juicio legal puede existir la posibilidad de apelar el resultado de la decisión de los magistrados. Sin embargo, nos recuerda Jean Bodin, en toda república existen también cortes y parlamentos que juzgan sin esa posibilidad. El error que hay que evitar, nos señala el de Angers, es pensar que tales cortes tienen el derecho o el poder de juzgar sin posibilidad de apelación. Sólo el soberano tiene esa atribución. ¿Cómo resuelve entonces nuestro autor la evidente inconsistencia que muestra la mera existencia de magistrados que juzgaban sin posibilidad de apelar su veredicto? Tales magistrados son, según el autor de *Los seis libros de la República*, “lugartenientes del príncipe”, y por ello su decisión jurídica es como si fuera la del propio soberano. Lo relevante de este atributo del soberano para nuestros intereses es, por un lado, la justificación de la existencia de una última instancia inapelable de los juicios legales, y por el otro, la confirmación del completo poder del soberano por encima de los tradicionales derechos de los señores feudales. Para Bodin la última instancia debe existir, pues de otro modo los juicios serían interminables y los veredictos carecerían de fuerza. Esa fuerza, por supuesto, debía ser mostrada contra los nobles. Puede parecer irrisorio que, por ejemplo, en la Inglaterra de los Tudor al mismo tiempo que se alentaba a todos los pobladores del reino a presentar sus quejas ante el Consejo, jamás se reprendiera a ninguno de los miembros de la alta nobleza; sin embargo, la mera representación de juzgar a los intocables aristócratas tenía un efecto. Lawrence Stone nos recuerda que: “es verdad que aunque rara vez [el quejoso] conseguía la reparación del agravio y el castigo del ofensor principal, al menos quedaba protegida contra ulteriores ataques y tenía la satisfacción de ver a su enemigo reprendido oficialmente. Aunque no hay pruebas de que se haya

²⁶ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 78.

impuesto nunca castigos severos a ningún gran noble después de 1556, el castigo de los agentes inferiores era un golpe eficaz para el prestigio de sus señores.”²⁷

Este cuarto atributo de la soberanía tiene dos caras. Una de ellas es la señalada atribución del soberano de decidir definitivamente sobre la culpabilidad de alguien en una querrela legal. La otra es justamente la opuesta: no la de dar un veredicto más allá de lo que el magistrado con todo su saber técnico haya juzgado acerca de la culpabilidad o inocencia del implicado, sino la de indultar la culpabilidad de uno de sus súbditos, la gracia o indulto. Bodin nos señala que: “de este atributo de la soberanía, se deriva también el poder de conceder la gracia a los condenados por encima de las sentencias y contra el rigor de las leyes, por lo que se refiere a la vida, a los bienes, al honor, a la condonación del destierro.”²⁸ El de Angers juzga que este atributo no debería de ser efectuado por el soberano debido a un razonamiento cuantitativo: “de cien crímenes, sólo dos comparecen ante la justicia y únicamente la mitad se comprueba. Pues bien, si se perdona el crimen probado, ¿qué pena servirá de ejemplo a los malvados?”²⁹ Y es precisamente por este inconveniente que Bodin considera que el único que puede indultar a un condenado es el soberano. Él y sólo él, no delegados ni comisarios. A pesar de ser ésta una cuestión cercana a la técnica jurídica, la gracia dada por el soberano es uno de los elementos más representativos e importantes del soberano absoluto, una de las características que más le acercaron a una representación divina, tan presente en el imaginario de la época.

5) Finalmente, Bodin nos señala como otra tarea exclusiva del soberano el “derecho de amonedar”, el de constituir “las medidas y los pesos” y “el derecho de gravar a los súbditos con contribuciones e impuestos, o de eximir de ellos a algunos.”³⁰ Aunque todo esto en realidad es una derivación de la atribución del soberano de dar leyes a sus súbditos, el de Angers considero que el asunto tenía gran importancia como para presentarlo por separado. Debemos recordar que para la época en que Bodin escribió *Los Seis libros sobre la República* el poder soberano aún no terminaba de establecerse, era más bien una época de transito de los antiguos señoríos medievales a una monarquía centralizada. Como tal, una de sus principales polémicas era el referido al tema de los impuestos. Había quienes argumentaban a favor de no cobrarlos, pues, decían que “una república puede subsistir sin contribuciones”, y había quienes por el contrario defendían el argumento opuesto. Independientemente de tomar una posición,

²⁷ Stone, Lawrance. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 269.

²⁸ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 80.

²⁹ Bodin, Jean. *Ibidem*, p. 82.

³⁰ Bodin, Jean. *Ibidem*, pp. 82-83.

Bodin señala que la respuesta sólo puede darla el soberano. En los hechos, al igual que en algunos puntos anteriores, en principio lo que opero fue un compromiso: los nobles siguieron con sus privilegios y sólo paulatinamente, junto al proceso de su desarme, fueron objetos de tales aportaciones fiscales. A pesar de que este tema parece llevarnos al terreno de la “mera” técnica económica tiene un aspecto importante en relación a nuestro tema que hay que destacar: el sólo hecho de cobrar impuestos no digamos a los nobles, sino incluso a los campesinos más pobres, implicó crear las condiciones para el nacimiento de una cierta adecuación del hombre a la vida en el Estado, de algo así como una predisposición a la ciudadanía. Nuevamente siguiendo a Perry Anderson, nos encontramos con que el Estado absolutista no cobraba impuestos a los potentados nobles, sino a la gran masa de campesinos y artesanos. Aún así el cobro de impuestos no fue una tarea sencilla ni libre del derrame de sangre: el cobro de impuestos a los pobres “condujo a una tormentosa epidemia de rebeliones de los pobres en la Francia del siglo XVII, en la que los nobles provincianos condujeron muchas veces a sus propios campesinos contra los recaudadores de impuestos como mejor medio para extraerles después de sus cargas locales. Los funcionarios del fisco tenían que ser custodiados por unidades de fusileros para cumplir su misión en el campo.”³¹

Cada uno de los atributos que hemos recuperado aquí son los mismos que Jean Bodin enlista en la última parte de su primer libro sobre la República. Cada uno de ellos afecta y tiene incidencia en la transformación del hombre medieval, en la constitución de lo que será el sujeto moderno. A continuación intentaremos mostrar de manera más detallada la manera en cada uno de estos atributos contribuye a la pacificación del aristócrata medieval.³²

³¹ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 30.

³² ADVERTENCIA: Cómo notará el lector, en esta versión del trabajo sólo aparecen tres de los cinco atributos de la soberanía. La razón de no haber desarrollado completamente los cinco atributos es sólo de tiempo. En una versión posterior se integrará un análisis de los dos atributos restantes.

CAPITULO 2.1

VIOLENCIA SOBERANA

Según las críticas recientes y las añejas¹, la argumentación de Bodin en torno a la soberanía indivisible y absoluta se desmorona por sí misma. Julian Franklin, a quien hemos seguido aquí, está convencido de que el primer Bodin, el del *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, más cercano al constitucionalismo medieval que impone límites al monarca, es más fructífero que el segundo, el de *Los seis libros de la República*. Franklin asume que la matanza del día de San Bartolomé es clave para entender el giro de Bodin hacia el absolutismo. Tal matanza habría tenido un efecto perjudicial en el pensamiento de Jean Bodin. Este último se habría aterrorizado ante la polarización que provocaban las ideas monarcomacas y se habría planteado la “falsa disyuntiva” entre anarquía y tiranía. La teoría del absolutismo real sería el resultado del temor de Bodin de ver reducido el reino de Francia en una república sin cabeza. Tal interpretación tendría sentido solamente si presuponemos que la historia en general se desenvuelve en un tiempo, un espacio y unos participantes homogéneos. Es decir, si pensáramos que la matanza del día de San Bartolomé ha sido sólo un mero accidente, algo que bien pudo no haber sucedido, o que verdaderamente ha sido sólo una consecuencia de la introducción de ideas traídas desde afuera por los maquiavélicos consejeros italianos de Catherine de Medici. O también si pensáramos que el ser humano es siempre ya el mismo ser en todo tiempo, en toda época, pues ¿de qué otra forma es posible que la especificidad histórica no tenga nada que ver con la constitución de quienes en ella intervienen? No es posible asumir tal postura, aunque tampoco se trata de asumir el polo opuesto, de tratar de entender al autor –Bodin– en “su contexto”, de reducir su obra a un mero producto de su tiempo. No debemos olvidar que al igual que casi todo proyecto filosófico, el de Bodin tiene la pretensión de pensar más allá de su propia época.

¹ El propio Julian Franklin ha escrito un artículo sobre los críticos de Bodin en el siglo XVI. Véase: Julian H. Franklin. “Sovereignty and the mixed constitution: Bodin and his critics”, en Burns, J.H. (editor) *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge University Press, pp. 298-328.

Desde el principio hemos señalado que nuestra intención es mostrar el desenvolvimiento de un proceso: el de la pacificación del ser humano. Y si hemos comenzado a tratar el concepto de soberanía ha sido para advertir la relación a primera vista separada entre la constitución del hombre y los “macro” procesos políticos. Ambos lados parecen separados. Y de hecho hay tratamientos que suelen separarlos. Por ejemplo, soberanía es un concepto importante en el ámbito de las relaciones internacionales, ámbito desde el cual este concepto sólo parece referirse a una especie de “macro” sustancia que nada tiene que ver con los individuos atomizados. Pero nuestra postura es señalar que ese mismo concepto afecta la constitución de esos “individuos”. Si tal cosa sucede, entonces nos encontramos ante un proceso en el cual ninguno de sus elementos se encuentra pre-constituido antes de estar “integrado” a ese proceso. Si tal cosa sucede, entonces la obra de Bodin, que en efecto ha estado afectada por la masacre del día de San Bartolomé, no se explica como una consecuencia, sino como una intervención dentro de ese proceso. Poco importa entonces reconocer los defectos lógicos de la argumentación bodiniana, como Franklin pretende, pues lo más importante allí es el sentido de dicha intervención teórica.

Y tal intervención no sería otra que el establecimiento de la soberanía como el único modo de instituir coordenadas que llevasen a un reino envuelto en una serie de guerras religiosas a una república con un *recto gobierno*. Para Bodin ni la tecnicidad de Maquiavelo ni el constitucionalismo monarcómico representaban un tratamiento útil para apaciguar las prácticas violentas entre católicos y hugonotes. Por supuesto que como todo renacentista, y al igual que su contemporáneo Michel de Montaigne, Bodin creía que la solución a las guerras religiosas era la tolerancia religiosa. Así lo demuestra su obra titulada *Coloquio de los siete sabios*.² En esa obra de 1588, publicada 12 años después de *Los seis libros de la República*, Bodin pone a dialogar a siete sabios en torno a cuestiones religiosas. El mismo acto de poner a todos ellos a discutir en torno a *cuestiones últimas* religiosas es ya signo de su apuesta por la tolerancia.³ Pero afirmar una postura tolerante sin más no era suficiente. Esto lo demuestran los subsecuentes fracasos de los acuerdos entre católicos y hugonotes por convivir en un mismo reino. Los acuerdos de paz y las primeras ordenanzas en torno a la tolerancia religiosa fracasaron una y otra vez.

² Bodin, Jean. *Coloquio de los siete sabios. Sobre los arcanos relativos a cuestiones últimas (Colloquium Heptaplomeres)*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1988, 386 pp.

³ El Coloquio de Bodin termina justamente con un elogio de la tolerancia: Tras finalizar el último de los diálogos “Todos se deleitaron enormemente [con cánticos]; y tras abrazarse con caridad mutua, se retiraron. Después, cultivaron en admirable concordia la piedad e integridad de vida en estudio y convivencia común, pero ya no tuvieron más discusiones sobre religión, aunque cada uno velaba por la suya con suma santidad de vida.” Bodin, Jean. *Coloquio de los siete sabios. Sobre los arcanos relativos a cuestiones últimas (Colloquium Heptaplomeres)*, p. 386.

Adicionalmente hay que recordar que asumir una posición tolerante en medio de una guerra religiosa no necesariamente es bien visto por ninguna de las partes en disputa. El propio Bodin vivió estigmatizado por no haber abrazado sin ambigüedades la religión católica.⁴ No es entonces suficiente abogar por la tolerancia, hace falta un marco o estructura política que la haga posible. Y tal cosa es la soberanía, el eje estructurador de la *república*. Sin poder soberano, sólo tenemos una serie de familias señoriales que no pueden gobernarse rectamente porque cada una afirma tener el derecho de mandar. Por eso Jean Bodin enfatiza que para que un reino pueda llamarse *república* debe ser una *república bien ordenada*. Y la soberanía es aquello que ordena. Hemos visto que para el de Angers soberanía es básicamente dar leyes a los súbditos aún sin su consentimiento.⁵ El soberano de Bodin no puede depender de ninguno de los señores en particular, ni de los estamentos en general, debe poder imponer su voluntad. Para poder hacer esto, es necesario repensar la estructura política en lo que tiene que ver con las prácticas violentas de cada uno de los miembros de esa sociedad. Es necesario pues que el soberano tenga para sí el legítimo uso de la violencia sobre todos y cada uno de los súbditos, y lo inverso, es decir, que todos los miembros de la sociedad carezcan de la posibilidad legítima del uso de la violencia, por más justificada que pueda llegar a ser su causa y motivación. Y cuando se dice que todos los miembros, eso debería afectar realmente a todos los miembros, incluida la nobleza terrateniente. Se ve claramente aquí la necesidad de que el soberano mantenga el uso de la violencia, pues sin la imposición violenta de las leyes, sencillamente sería imposible ordenar políticamente una comunidad como la que tenía Bodin ante sus ojos.

Pero el soberano no sólo retiene el uso de la violencia, sino que, como hemos visto, se pone fuera del ordenamiento jurídico. Bodin piensa que el soberano no puede estar sujeto a las leyes que él mismo emite, pues de lo contrario no podría ajustarlas de nuevo ante las circunstancias cambiantes. En este movimiento algunos han visto una paradoja. Giorgio Agamben en el primer volumen de su *Homo Sacer* la enuncia así: “El soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico.”⁶ En esta paradoja estaría fundada la cuestión tardía –en relación a Bodin- del *estado de excepción*: el soberano tiene la facultad de suspender la validez de la ley cuando sea preciso en aras de conservar la existencia

⁴ Pedro Bravo, en su estudio preliminar a la obra de Bodin de 1576 nos recuerda que “en 1607, Jacques Gillot decía de nuestro autor: «Murió como un perro, *sine ullo sensu pietatis*, no siendo ni judío, ni cristiano, ni turco.»” Pedro Bravo Gala. “Estudio Preilinar”, en Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, p. XXVII.

⁵ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 57.

⁶ Giorgio Agamben. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, ed. Pre-Textos, p. 27.

del reino o el Estado.⁷ El estado de excepción es tardío para el tiempo de Bodin porque él no tenía la intención de pensar la suspensión de un derecho establecido; el de Angers estaba más preocupado por pensar el modo en que en su momento podía entenderse como una *república bien ordenada* o establecida. Pensar en términos abstractos de una mera obediencia a un ordenamiento jurídico no tenía ningún sentido en un reino en el que la *auctoritas* de una religión estaba en disputa. He aquí otro de los grandes aportes de Bodin: el haber podido ver que la separación entre *auctoritas* y *potestas* había dejado de cumplir con su utilidad. En tanto que la *auctoritas* estaba atribuida sin ninguna duda al representante de Dios en la Tierra, el Papa, las guerras de religión minaron no sólo a la autoridad *del* Papa, sino la *misma figura de la auctoritas*. Afirmar que “El rey de Francia es soberano en su propio reino” (o en su versión latina más antigua *imperator in suo regno*) no implica sólo una separación de la pretendida *suma potestas* del emperador sino también de la *auctoritas* del Papa. Pasar del uso terminológico de *auctoritas*, *majestad*, *potestas*, etc., al de *soberanía* no es sólo una cuestión de lenguaje. El que Bodin argumente a favor de una “soberanía absoluta” implica también una argumentación en torno a la condensación del sentido de *auctoritas*, *majestad*, *potestas*, etc., en un solo término. El resultado es que la *potestas* de cada señor feudal es aglutinada en la única figura del rey soberano; pero cómo hemos dicho antes, este movimiento no se da sin violencia. Los antiguos poseedores de la *potestas* se resisten. Esta tensión puede llevar a la república una nueva situación de confrontación directa, y de ser así, la solución soberana habría fracasado. Por eso es necesario que el soberano tenga la capacidad de hacer cumplir sus ordenanzas en contra de la voluntad de sus súbditos. Pero decirlo así suena un poco aséptico; para lograr este fin hay distintos mecanismos, y uno de esos mecanismos límite es el de disponer legítimamente de la vida de sus súbditos, el derecho del soberano de disponer de la vida y la muerte de sus súbditos. Hay en todo esto claramente un aspecto terriblemente violento. Giorgio Agamben, filósofo italiano, ha visto en este privilegio del soberano de disponer de la vida de sus súbditos un paso decisivo en la implantación de lo que junto con otros llama la biopolítica.

El diagnóstico de Agamben es que la violencia soberana es tan sólo un paso dentro de un proceso de implantación de una política que tiene como su objeto la reducción del ser humano en un mera vida desnuda. Agamben distingue entre dos formas de entender la vida: “*zōé*, que expresaba [en el mundo griego antiguo] el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres y dioses) y

⁷ A esto se refiere la famosa frase con que Carl Schmitt comienza su *Teología Política*: “Es soberano quien decide el estado de excepción.” Carl Schmitt. “Teología Política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía.” En Héctor Orestes Aguilar (compilador). *Carl Schmitt. Teólogo de la Política*. Ed. FCE, p. 23.

bíos, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o grupo.”⁸ No es nuestra intención reconocer o discutir la obra de Giorgio Agamben, pero lo traemos a colación como un caso ejemplar de un pensador que ha visto claramente la vinculación entre soberanía y violencia. No es el único, por supuesto, pero es ejemplar. Pues bien, Agamben nos hace notar un vínculo cómplice entre la legalidad que presuntamente busca la justicia y la violencia, de suya afirmada como *mala*. Así, el italiano nos advierte que ya desde Píndaro se inaugura la vinculación entre soberanía (el *basileus*, también traducido como “rey”) y violencia. Se trata del fragmento 169 de Píndaro, “El *nomos* de todos soberano / de los mortales y de los inmortales / dirige con una mano poderosa entre todas / justificando al más violento. / Lo juzgo así por las obras de Hércules.”⁹ Esta vinculación se repetirá continuamente, como en Solón, que en su ejercicio legislativo habría dicho que “con la fuerza del *nómos* he reunido violencia y justicia”¹⁰ Agamben asume que violencia (*Bia*) y justicia (*Diké*) son “antitéticos por excelencia para los griegos”, y parece asumir que también lo deberían ser para el mundo moderno. La unión soberana de violencia y justicia sería, siguiendo a Agamben, un enigma, en el sentido de una “conjunción de los opuestos.” Habría en el mundo griego antiguo una opción alternativa a esta enigmática unión entre violencia y justicia. Según Agamben, esa otra opción es la brindada por Platón en *Las Leyes*, donde, en boca de un ateniense el filósofo señala que:

“[El axioma según el cual es el más fuerte el que manda] es el que está más extendido entre todos los seres vivos y se da conforma a naturaleza, según dijo en otro tiempo el tebano Píndaro. Pero el mayor de todos los axiomas será a lo que parece el sexto, que ordena al ignorante ir detrás y al prudente guiar y mandar. Y esto, ¡oh Píndaro sapientísimo!, no me atrevería yo a decir que va contra naturaleza, sino que es conforme a ella; es el mando de la ley sobre los que la aceptan, mando de por sí exento de violencia.”¹¹

Para el autor de *Homo Sacer* lo que esta cita demostraría es que Platón se opone a la distinción sofista entre *physis* y *nómos*, y se adhiere a la idea opuesta según la cual el *nómos*, la ley, es participe de la naturaleza, o lo que es lo mismo, postula la idea de una ley natural. De este modo elimina el rasgo violento del *nomos* que impone justicia.

Desde esta perspectiva parecería que la soberanía de Jean Bodin se acopla perfectamente a la concepción atribuida a Píndaro, que afirma la necesidad y justicia de una mano poderosa y violenta que

⁸ Giorgio Agamben. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, ed. Pre-Textos, p. 9.

⁹ Píndaro. “Fragmento 169”, citado en Giorgio Agamben. *Ibidem*, p. 46.

¹⁰ Citado en Giorgio Agamben. *Ibidem*, p. 46.

¹¹ Platón. *Las Leyes*, 690b y ss., citado en Giorgio Agamben. *Ibidem*, p. 50.

brinda justicia a todos por igual. En tal sentido, no estaría exenta de la recriminación acerca de su complicidad con la práctica biopolítica, con la aterradora idea de que un uno, el soberano, tenga la capacidad de disponer de la vida y la muerte de sus súbditos. Sin embargo, antes de afirmar esto de modo apresurado habría que advertir dos cosas: 1) Que el pensamiento de Bodin, a pesar de tomar en consideración fuentes de la Grecia clásica, y de valorarlas en sumo grado, estaba pensando un problema distinto al debate en torno a la legitimidad de la separación entre *nómos* y *physis*; esto se muestra claramente por el hecho de que para Bodin no hay tal separación. Esto a pesar de que él asuma tanto la "artificialidad" de modo de organización de una república, como la presencia de una "ley natural." Y 2) el hecho de que Bodin afirme algo así como la legitimidad de una *violencia soberana* se debe no a una pretendida "justificación" de la violencia legal, sino a la redistribución de las prácticas violentas. Esto se muestra claramente en el tratamiento del autor de *Los seis libros de la República* de la idea romana de la *patria potestas*, que daba al padre de familia romano el derecho de disponer de la vida tanto de sus hijos como de sus esclavos. Sin duda, una ley que en la práctica era perfectamente admisible en las relaciones de vasallaje medievales.

Nómos y physis en Jean Bodin. La distinción clásica entre la convencionalidad del *nómos* y la naturaleza de la *physis* parece no tener mucho peso en la obra de Bodin. A lo que nos referimos es que tal distinción no puede localizarse de manera clara y definida. La distinción está, pero con un énfasis distinto al que originó el debate en las polis antiguas. Como renacentista, a Bodin le quedaba claro que habían distintas formas o tipos de repúblicas, y que –a pesar de aceptar la superioridad de la monarquía- el establecimiento de cualquiera de ellas estaba en manos de los hombres, y por tanto tenía ese halo de "convencionalidad", o mejor dicho, de independencia en relación a lo natural. Pero, por otro lado, como todo pensador con un gran apego a la religión, Bodin pensaba que tanto la naturaleza como lo propiamente humano tenían su fundamento en Dios. Ya en su *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Bodin señala la tensión entre estos dos órdenes: "La República ideal, *si imita a la Naturaleza como es debido*, no actuara de forma distinta [de ella] y, equilibrando los gobiernos y los súbditos [...] sabrá realizar un equilibrio inquebrantable."¹²

¹² Jean Bodin. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, citado en Philippe Raynaud y Stéphane Rials (eds.). *Diccionario Akal de Filosofía Política*. Ed. Akal, Madrid, p.77. Algo similar escribe Bodin en su obra de 1576 a propósito de los cambios en las leyes de la república: "En el gobierno de las repúblicas es necesario imitar al gran Dios de la naturaleza, que hace las cosas poco a poco y casi insensiblemente." Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 187.

Hay por supuesto una tensión entre la naturaleza y el campo de lo humano, pues en tanto que son distintos es posible que el ámbito político pueda *imitar* a la naturaleza. En *Los seis libros de la República* el de Angers dedica todo un capítulo (el primero del Libro Quinto) a mostrarnos como distintas características naturales como el clima, la vegetación, el tipo de alimentación, etc., afectan la constitución del carácter de los hombres, y por lo tanto, el tipo de república que mejor se adapta a ellos. Bodin no ve en las inclinaciones de los pueblos surgidos por su ambiente natural una causa que necesariamente provoque un carácter de modo necesario, pero sí algo que debe tomarse en cuenta para, por ejemplo, saber cómo gobernar dichos pueblos. Y lo contrario es también aceptado por Bodin: también, nos dice, “las leyes y las costumbres pueden transformar la naturaleza. [...] Licurgo experimentó lo que se afirma, haciendo criar dos perros de una misma raza, uno en la caza, otro en la cocina, y mostrando después el resultado a la vista de todo el pueblo de Esparta.”¹³ Lo que podemos concluir de esto es que los límites que separan a la naturaleza de lo humano no están claramente establecidos. Todo lo contrario, estos supuestos límites se difuminan desde dos lados: a) las leyes y las costumbres pueden modificar la naturaleza, y la naturaleza puede predisponer la institución de las leyes y las costumbres. b) En realidad tal separación aunque existente, para Bodin, sólo lo es para ser superada: lo humano debe intentar acercarse al modo en que funciona la naturaleza, creación divina.

Esta cuestión se torna más espinosa si nos trasladamos a la cuestión del origen de la ley: ¿es ésta producto de la convención humana o está dada por naturaleza o por Dios? Cierta indiferencia entre la naturaleza o convencionalidad de la ley se mantiene. Bodin no agrupa las leyes o las ordenanzas en un todo que pueda recibir una calificación general. Por un lado, como hemos visto, para Bodin las leyes y ordenanzas deben poder ser eliminadas o modificadas con suficiente flexibilidad para poder adaptar la forma y el funcionamiento de la república ante las contingencias y accidentes. Por otro lado, al igual que toda la tradición europea medieval, Jean Bodin asume la existencia de “leyes naturales” o “de Dios” que son inviolables. El estatuto de estas leyes no es lo suficientemente expuesto por el de Angers, pues en ningún momento justifica porque esas leyes son naturales o de donde surge su estatuto divino. En algún momento éste parece decirnos que las leyes divinas pueden extraerse de libros sagrados, como cuando se pregunta “¿Puede haber ordenanza más divina que la de Dios?”¹⁴, y se responde acudiendo al Antiguo Testamento.¹⁵ ¿Y qué sucede con los pueblos que no consideran al Antiguo Testamento un libro

¹³ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 225.

¹⁴ Bodin, Jean. *Ibidem*, p. 118.

¹⁵ Jean Bodin usa estrategia similar cuando argumenta en contra de la idea de la esclavitud por voluntad propia: “La ley de Dios dispuso prudentemente que nadie fuese esclavo sin antes haber servido antes durante siete años y

sagrado? Como veíamos anteriormente, nuestro autor no tiene problemas en respetar y asumir el carácter sagrado de cada texto considerado así por una comunidad. El verdadero enemigo de Bodin es el ateísmo¹⁶ y la solución monarcomaca. Por ello, su idea de ley natural debe diferenciarse de la de los monarcomacos, y en general de aquellos que aún clamaban por la recuperación del constitucionalismo medieval. No hay nadie ni nada –sean pacto, contratos o convenios- por encima del soberano más que Dios, dice nuestro autor, y sólo ante Dios el soberano rinde cuentas. La garantía de los súbditos de que el soberano no se convertirá en un tirano es su juramento de respetar las leyes divinas. Estas leyes son de suma importancia, y por eso es sorprendente que el de Angers apenas nos sugiera en qué consisten esas leyes –que no pasan de cuatro, nos señala-. Bodin nos sugiere que tales leyes son naturales en tanto que son susceptibles tanto de ser compartidas por distintos pueblos de diversa religión, como por la antigüedad de su aparición. Así, el derecho de sucesión, el respeto a los bienes de los súbditos, la defensa de la vida de los súbditos, etc., son parte del “derecho divino”, distinto de las leyes y ordenanzas que el soberano puede modificar o anular a voluntad. Siendo esto así, todo parece indicar que las leyes naturales son una especie de bisagra entre el reino divino o natural y el humano. Así nos lo hace saber el autor: “Debe considerarse feliz una república cuando el rey obedece a la ley de Dios y a la natural, los magistrados al rey, los particulares a los magistrados, los hijos a los padres, los criados a los amos, y los súbditos [la nobleza] estén unidos por lazos de amistad recíproca entre sí y con su príncipe, para gozar de la dulzura y de la paz y de la verdadera tranquilidad del espíritu.”¹⁷

En conclusión, la clara separación entre naturaleza y ley, *physis* y *nomos*, que los sofistas, y con ellos los antiguos griegos supieron ver, no se mantiene en el mundo de Bodin. La forma en que se constituye una república no depende a los ojos de nuestro autor, ni de la pura ley natural, ni de las puras leyes u ordenanzas humanas. La ley natural tiene cierta preeminencia, pero no determina el tipo de república. Es sintomático entonces que Bodin lea de distinta manera el mismo fragmento de Píndaro que Agamben ve como el inicio del vínculo perverso entre violencia y justicia:

“Si los súbditos obedecen las leyes del rey y el rey las leyes naturales, la ley será señora de todos, o –como dice Píndaro– reina. Como resultado surgirá una amistad recíproca entre el

gustado del carácter de su amo o acreedor y consintiendo después en ser su esclavo perpetuo.” Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 33.

¹⁶ Bodin escribe: “Dado que la fe es el fundamento de la justicia, sobre la cual se levantan todas las repúblicas, alianzas y sociedades humanas, es necesario considerarla sagrada e inviolable.” Bodin, Jean. *Ibidem*, p. 252.

¹⁷ Bodin, Jean. *Ibidem*, p. 241.

rey y sus obedientes súbditos, y reinará un apacible y dulce armonía entre los súbditos y entre estos y el rey.”¹⁸

Regresando a la oposición propuesta por Agamben entre una complicidad entre violencia y justicia (Píndaro) y la subsunción del nomos a la naturaleza (la ley natural de Platón), con lo que nos encontramos en Bodin es que participa de ambas y de ninguna. De ambas porque en efecto Bodin piensa que el soberano debe poseer la fuerza y la violencia para imponer un buen ordenamiento de la república, incluso por encima de los deseos de sus súbditos, al tiempo que afirma que el soberano debe atenerse a ciertas leyes naturales o de Dios. Pero ni esas leyes naturales son las mismas que tenía en mente Platón, ni la centralización de la violencia es la violencia que Píndaro tenía ante sus ojos (el derecho del más fuerte a mandar). Por eso y porque la separación entre *physis* y *nomos* (que ya no es determinante en tanto que ambas se fundamentan en lo divino) ya no existe en Bodin, es que tampoco participa en ninguno de los lados en la oposición que Agamben nos muestra.

De la patria potestas a la violencia soberana. ¿Es entonces la aparición del concepto de soberanía el primer paso en el largo proceso de implantación de un proyecto o una lógica biopolítica? No nos animamos a responder, pero lo que si podemos hacer es reconocer que la soberanía no apareció en un terreno o una escenografía vacía o en blanco. Ya hemos hablado acerca de que no es cosa sencilla seguir una ley única dentro de un territorio delimitado cuando existen distintos señores potentados, armados y con un “ejército privado”. También hemos dicho que no se trata de la cuestión técnica de un mero desarme de estos señores. Se trataba de la estructura política (soberanía) y de la identidad del aristócrata medieval (pacificación del sujeto). No se trata entonces de legitimar o justificar el “poder absoluto” de los monarcas europeos del siglo XVI guiados por una especie de voluntad de dominio. Por ello es preciso mostrar un aspecto más de la transformación que introdujo la *soberanía* en el mundo occidental. Y podemos hacerlo justamente a propósito de uno de los aspectos más aterradores del soberano: la capacidad de decidir en torno a la vida y la muerte de los hombres. Bodin escribe:

“El grado supremo [del poder del soberano sobre los particulares] lo constituye el poder de vida y muerte, es decir, de condenar a muerte y de agraciarse de ella al que la ha merecido; constituye este el más preciado atributo de la soberanía, propio de la majestad, y de él están excluidos todos los magistrados.”¹⁹

¹⁸ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 97.

¹⁹ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 141-142.

El soberano puede juzgar y disponer de las vidas de sus súbditos. Eso, inmediatamente pensamos, abre las puertas a la injusticia, la venganza real, etc. Pero habría que mediar ese pensamiento. Es cierto que el aspecto más importante en la necesidad de el soberano disponga de la vida y la muerte de sus súbditos (de los delincuentes y los traidores a la república o al rey) es la sujeción de los hombres al nuevo modo de organización política, a que es el único modo de dar forma a una subjetividad anclada al respeto y el seguimiento a la ley. Sin embargo, hay que considerar también otro aspecto de este mismo movimiento, a saber que el traslado de la *potestas* de la nobleza feudal a un centro único lleva consigo muchas de las propiedades de esa *potestas* "fragmentada". Y una de esas propiedades es la potestas del señor feudal medieval sobre sus inferiores, legitimada en la *patria potestas* del derecho romano. En el derecho romano la *patria potestas* indicaba el poder absoluto del padre sobre sus hijos y sus esclavos, incluida la disposición de su vida o su muerte.

Para la Baja Edad Media, que recurre al derecho romano para justificar y repensar el derecho de la época, no hay algo semejante, aunque si una *potestas* efectiva en las relaciones no sólo entre padre e hijos, sino también entre el señor y sus siervos e inferiores. Con la introducción de la soberanía como eje organizador de la república lo que se obtiene es el arrebato de esa *potestas* del noble medieval sobre su feudo. El "traslado" de la *potestas* no ocurre sin modificar ciertas instituciones establecidas. La familia es una de ellas.

Las relaciones entre padres e hijos imperceptiblemente se transforman. Los conservadores de la época lo viven como un período de decadencia de los valores, los más cercanos al espíritu de la época como un momento en que logran cierta liberación. La percepción, la sensibilidad presuntamente espontánea, de pronto ya no comparte las opiniones antiguas. Jean Bodin valoraba la *potestas* en alto grado. Y la *potestas* del padre la valoraba aún más. Por ello escribió que "el padre, que es la verdadera imagen de gran Dios soberano, padre universal de todas las cosas."²⁰ Y así creía coincidir con la opinión de los romanos. El de Angers dice que:

"Gracias al poder del padre, lo romanos florecieron en honor y en virtud. La república fue muchas veces preservada de su caída inevitable, gracias a dicho poder. En ocasiones, los padres acudían a desalojar de la tribuna a los magistrados, sus hijos, para impedir que publicasen alguna ley que indujese a sedición. Así, entre otros, Casio arrojó a su hijo fuera de la tribuna y lo mató por haber publicado la ley de las herencias, quedando los ujieres, alguaciles, magistrados y el pueblo entero espantados, sin atreverse a hacerle resistencia,

²⁰ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 24.

pese a que el pueblo quería a toda costa que se publicase dicha ley. Lo cual muestra no sólo el carácter sagrado e inviolable del poder del padre, sino también el hecho de que el padre podía, con razón o in ella, disponer de la vida y muerte de sus hijos, sin que los magistrados pudiesen intervenir.”²¹

Jean Bodin valora tanto la *potestas* del padre sobre sus hijos que afirma que “es necesario que príncipes y legisladores vuelvan a las antiguas leyes que atañen al poder de los padres sobre los hijos.”²² Lo hace no sin nostalgia, pues sabe que dicha práctica corresponde sólo a la parte más temprana de la república romana.²³ De cualquier modo Bodin no puede ya asumir que el padre disponga de la vida o la muerte del hijo, pues puntualiza su declaración con un “regulándolo según la ley de Dios.” Un poco antes, Bodin nos da la clave de cual sería esta “regulación según la ley de Dios”: “Antes que se pueda mandar como es debido a los demás [sobre la mujer, sobre los hijos, sobre los esclavos y sobre los criados], es preciso aprender a dominarse a sí mismo, dando a la razón el poder de mando y a los apetitos la obediencia.”²⁴ Esta estrategia de dominio de los “apetitos” puede sonar incluso bien a nuestros oídos actuales, excluyendo por supuesto, los individuos sobre los que después se ejercerá la *potestas*. Pero ese “dominio de sí mismo” no se obtiene con un mero esfuerzo de la voluntad individual. Se necesita una estructura política que orille al portador de la *potestas* a dominar sus apetitos. Esa estructura la brinda la soberanía. La antiquísima *patria potestas* renace en el poder del soberano de disponer de la vida y la muerte de sus súbditos. Pero, y en ello el tiempo ha corroído esta institución, esta disposición no reaparece con la misma arbitrariedad con la que se llevaba a cabo en los primeros tiempos de la república romana. Michel Foucault señala que:

“el derecho de vida y muerte tal como se formula en los teóricos clásicos ya es una forma considerablemente atenuada [respecto a la *patria potestas* romana]. Desde el soberano hasta sus súbditos, ya no se concibe que tal privilegio se ejerza en lo absoluto e incondicionalmente, sino en los únicos casos en que el soberano se encuentra expuesto en su existencia misma: una especie de derecho de réplica. [...] Si es uno e sus súbditos el que se levanta contra él, entonces el soberano puede ejercer sobre su vida un poder directo: a título e cargo, lo matará.”²⁵

²¹ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 25.

²² Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 26.

²³ “Lo cierto es que, desde la época de los jurisconsultos Ulpiano y Paulo, los padres no tenían ya aquel poder de vida y muerte, puesto que uno de ellos escribe que el padre debía acusar al hijo ante el magistrado, y el otro que los hijos no pueden quejarse si el padre los deshereda, cuando se considera que antiguamente, dice, podía matarlos.” Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 25.

²⁴ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 20.

²⁵ Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Ed. Siglo XXI, p. 163.

La arbitrariedad de la *patria potestas* al poder del soberano ha sido en gran medida cercada. Pero esa delimitación no recubre en nada ese cierto terror que hoy nos causa tal poder del soberano. Pero hay que evitar de momento ese terror, pues nos llevaría a calificar de irracional tales “concesiones” al soberano. Lo que hay que intentar reconocer allí es la economía del poder que está allí en juego. Si el soberano requiere de tal poder es sólo porque de otro modo estaría destinado a perecer ante la aristocracia, verdaderos potentados de la última etapa del medievo. En esa economía lo que encontraremos no será un preludio de la llamada biopolítica actual, sino la puesta en escena del soberano como ordenador y delimitador de un orden jurídico centralizado.

Entonces, con la introducción del poder soberano lo que obtenemos es una redistribución del ejercicio de las prácticas violentas. Si bien desde los reinos pre-soberanos tenemos a un rey y a sus súbditos, no tenemos un ejercicio centralizado y ordenado de la violencia. Allí son los señores feudales y sus “ejércitos” privados los que al “interior” del feudo imponen las prácticas sancionadas por la tradición, y son ellos mismos los que defienden al reino de los ataques del “exterior”. Esos señores tienen la *potestas* y en su época de esplendor no se cuestiona la legitimidad de la violencia que ejercían. Pero no sólo no se les cuestionaba desde “fuera”, sino tampoco desde “dentro”, es decir, la identidad del señor feudal como un hombre cuya principal ocupación es la imposición y conservación del orden tampoco estaba en duda. Con la introducción del poder soberano no sólo se promueve una redistribución del ejercicio de la violencia, sino que se pone en cuestión la identidad del señor feudal.

El noble no sólo tiene que ser desarmado en el proceso de constitución de las monarquías soberanas, sino también debe ser transformado. No es un movimiento simple. La prohibición del Cardenal de Richelieu de prohibir los duelos, derribar las murallas de los castillos de la nobleza y suprimir los Estados es sólo la punta del Iceberg de un proceso más amplio. Un simple decreto no habría tenido el menor de los éxitos. Es sabido que una ley emitida por un rey podía fácilmente ser suprimida por los Estados si no satisfacía sus intereses. Si el trabajo de Richelieu ha tenido éxito es porque el proceso estaba ya avanzado, tanto en la práctica política en el reino francés, como en el pensamiento. Bodin ha sido ese pensador que ha sabido puntuar la creciente centralización del ejercicio del poder de la realeza. Lawrence Stone nos da un botón que nos señala la tendencia en los reinos de aquella época, específicamente el caso de Inglaterra:

“En 1577 Harrison había informado que «en cuanto a los arsenales de algunos nobles... están tan bien aprovisionados, que bajo la custodia de un barón yo he visto 60 corseles juntos, además de canilleras, pistolas, arcos y manojos de flechas, picas, alabardas, hachas de mano, caja de yesca para los arabuces, escudos, etcétera, cuya sola vista me dejó el espíritu sobrecogido». Una generación más tarde Raleigh observaba que en otros tiempos «los nobles tenían en sus arsenales para equipar alguno de ellos 1,000 hombres, otros 2,000 y otros 3,000, mientras que ahora no hay muchos que puedan equipar 50». Si [Raleigh] exageró el grado del cambio, tenía razón al considerar éste como una de las transformaciones más importantes que ocurrieron durante su vida.”²⁶

El proceso de constitución de una monarquía soberana fue lento y violento. El desarme que Larence Stone a través de Walter Raleigh nos describe no ha ocurrido de la noche a la mañana, ni sin resistencia alguna. Ha sido un proceso paulatino y con éxito desigual a lo largo de toda la Europa medieval. En algunos reinos tal proceso se ha dado tardíamente porque la nobleza aristócrata ha sabido defender sus antiguos derechos, como fue el caso de Polonia, Prusia, Rusia, etc. Tales reinos en los que el poder soberano no era instituido estaban a contrapelo de un proceso que los excedía; la evidencia de esto fueron las ulteriores derrotas militares de tales reinos ante la fuerza de los estados soberanos.

²⁶ Stone, Lawrence. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 117.

CAPITULO 2.2

EL DERECHO EN ÚLTIMA INSTANCIA

Veíamos que entre uno de los atributos del soberano de Bodin se encontraba el *derecho en última instancia*, es decir la capacidad del soberano de fungir como el último escalón o instancia en los procedimientos y pleitos legales entre los súbditos de su reino. Para una mente contemporánea este atributo puede representar, o bien un estadio bastante primitivo de los modernos sistemas judiciales, o bien un peligroso vacío jurídica propio de regímenes autoritarios, ajeno a la tradición que ha desembocado en los actuales ordenamientos jurídicos. Lo que intentamos aquí es mostrar que este atributo, por más siniestro que aparezca ante nuestros ojos, ha jugado un papel muy importante en el proceso de pacificación del hombre medieval.

Cuando hablábamos al principio de este capítulo del “hombre medieval”, rápidamente advertíamos que no hubo en la Europa feudal un tipo de hombre medieval generalizado. Señalamos que se trataba de un nombre con el cual nos referíamos a distintos tipos de miembros de las comunidades feudales. Es decir, que cuando decíamos “hombre medieval” señalábamos a un conjunto conformado por distintos subconjuntos. Esto es discernible incluso sociológicamente: los distintos estratos de estas comunidades estructuradas jerárquicamente producen tipos de miembros totalmente diversos. No sucede lo mismo con el hombre moderno, del cual, aunque evidentemente no pueda decirse que forme un conjunto de individuos homogéneos, si puede decirse que, a pesar de la pluralidad y la heterogeneidad de sus características, comparten algo: la posibilidad de constituirse libremente, de compartir la representación de autonomía. Por eso hablamos de subjetividad moderna.

El ordenamiento jurídico en las sociedades modernas pretende ser consistente y mantenerse unificado. Pero esto sólo es posible cuando el sistema jurídico se relaciona de una manera homogénea con todos y cada uno de los miembros de esa sociedad. Y para que esto sea así, cada individuo ha de haber adquirido una determinada forma, más específicamente, esto es posible sólo cuando el hombre se ha

constituido y producido como sujeto jurídico, sin relación alguna con las características particulares de cada individuo particular. Por el contrario, cuando nos enfrentamos ante una diversidad de jerarquías, en la que cada miembro adquiere un estatus determinado por pertenecer a una determinada comunidad, como en los estamentos medievales, difícil es siquiera pensar en un ordenamiento con leyes generales o universales. Lo que hay son más bien diversos *derechos*, aplicables y contruidos en correspondencia a las relaciones fácticas de poder y con miras a la conservación de ese orden jerarquizado. Pasar de esto último a lo primero es algo que no puede ocurrir en un solo movimiento y tampoco sin resistencias. Pero como hemos venido señalando, el concepto de soberanía de Jean Bodin da un paso muy importante en el proceso de estructuración del orden político-jurídico de lo que ulteriormente será el derecho en el mundo moderno. Por ello, el atributo del soberano de ser la *última instancia* en los pleitos jurídicos es de suma importancia. No se trata sola y únicamente de fortalecer a un poder centralizado, de hacerlo más poderoso, se trata de ordenar de una manera distinta la lógica del castigo.

El mundo medieval estaba lleno de diversos derechos: el eclesiástico, el señorial, las prácticas jurídicas guiadas por el derecho consuetudinario germánico, cierta recuperación del derecho romano, etc. Se podría rápidamente señalar que los ordenamientos jurídicos modernos también cuentan con una diversidad de planos o niveles del derecho: civil, penal, comercial, internacional, etc. Sin embargo se trata de otra cosa. Aunque se hable de distintos tipos de "derecho" en los ordenamientos jurídicos modernos, no se puede decir que se trate de distintos tipos de sujetos de derecho. Lo que cambia es el ámbito u objeto. Y aunque existen campos de aplicación de la justicia totalmente distintos al derecho en general (como la justicia militar), estos son pensados como "excepciones", como ámbitos que obtienen una precisa regulación y campo de ejecución desde el ordenamiento jurídico general. En cambio, en el periodo medieval europeo lo que tenemos es una serie de derechos inconexos, y con cada uno de ellos teniendo a un "sujeto" de derecho radicalmente distinto. Cuando alguien señala que los aristócratas gozaban de un régimen de privilegios, ese alguien sólo puede señalarlo desde una perspectiva que mira a todos los miembros de una sociedad como siendo iguales ante la ley; y esto a pesar de que no se realice tal señalamiento con un acento crítico. No existía en el medioevo algo parecido a un derecho señorial escrito que rigiera las relaciones entre la nobleza terrateniente; sin embargo, era un hecho que no podía juzgarse del mismo modo a un noble que a un miembro institucional de la Iglesia o a alguien perteneciente al "tercer estado."

Un ejemplo del "derecho señorial" es el infame "derecho de pernada" (*Ius primae noctis, droit de cuissage*), según el cual el señor feudal tendría la *potestas* señorial de tener relaciones sexuales con toda mujer sierva de su feudo recién casada con otro siervo suyo, evitable, por supuesto, con una determinada cantidad de monedas. Un documento de finales del siglo XIV refleja la violencia aristócrata en la corte de Maur, Suiza:

"Quien desee contraer sagrado matrimonio en el territorio o en la aldea de Maur, quienquiera que sea, debe entregarnos a la novia en su primera noche o pagar por ella, según rezan las más antiguas costumbres tradicionales y según figura en los viejos escritos oficiales. Si no cumpliera lo prescrito, será multado con 30 peniques zuriqueses [*Züricher pfenning*]"¹

Ante semejante derecho, basado en las *costumbres tradicionales*, el primer comentario crítico que se nos podría aparecer es aquel que acude a la distinción que a muchos juristas les gusta establecer, la discriminación entre una práctica que "de hecho" y una de "derecho". Tal distinción parecería tener aquí su mejor expresión. Una "mala costumbre", por muy tradicional que sea, no debe por que tener el estatus de "derecho." Sin embargo, descalificar precipitadamente esta abominable práctica no ayuda a entender las razones de su existencia. En efecto, es aborrecible ya no digamos la práctica, sino la elevación de ella a nivel de un *derecho*. Explicarlo como una expresión de las relaciones fácticas de poder en aquel momento, a pesar de ser verdad, también resulta insuficiente. Una de las razones de este "derecho" es justamente lo que ya apuntábamos: un sistema jurídico inconsistente, una pluralidad de derechos inconexos, en donde cada estamento tiene su propia lógica de funcionamiento, de privilegios y de castigos. En tal sentido, la dominación de la nobleza medieval sobre sus vasallos y sus siervos no es algo discernible solamente en el nivel de los hechos, sino que también son vividos como tradiciones sin más, como derechos. Si los siervos no se han opuesto lo suficiente como para evitar que tales prácticas se llevasen a cabo no se debió a su ignorancia, sumisión o algún factor psicológico, sino a que tales derechos formaban parte de un "equilibrio" de entre los distintos estamentos en aquel momento.

De la misma forma tenemos, por otro lado, el derecho eclesiástico, que no es exclusivo de los miembros institucionales de la iglesia romana, aunque tampoco alcanza a operar bajo los mismos lineamientos sobre todos los miembros de los distintos reinos medievales. Recuérdese que en la Baja Edad Media aún

¹ Staz, *Urkunden Stadt und Land Nr. 2563*, Pergamino original sin fecha, citado en Jörg Wettlaufer. *Das Herrenrecht der ersten Nacht*. Ed. Campus, p. 251.

opera la idea de la Iglesia como el poseedor de la *auctoritas*. Cuando se dice que el Papa “puede juzgar a los reyes y a los emperadores cuando no se comportan como príncipes cristianos”², parece que el jefe del estamento eclesiástico es la autentica cabeza de la República cristiana medieval. Sin embargo, aunque sea una cabeza, no tiene dominio sobre todos los miembros de esa “república.” Así puede verse que “en el conflicto entre Juan sin Tierra y Felipe Augusto [el Papa] reconoce que el rey de Francia tiene la *potestas* en materia de derecho feudal y que debe regir, por tanto, sus relaciones con sus vasallos.”³ No hay, por ende, una conexión directa que vincule al Papa con los vasallos del rey.

Aun así, las pretensiones de la Iglesia son las de ser la cabeza de un orden teocrático. El historiador francés Jacques Le Goff nos recuerda que cuando el Papa Inocencio III confiscaba feudos o deponía reyes lo hacía bajo la autoridad de un fragmento del *Antiguo Testamento*: “Dios te ha confiado todos los reinos del universo... tú los constituirás en príncipes sobre la tierra (*Salmos*, XLIV, 1).” A Raymond VI, conde de Tolouse, el Papa Inocencio III en 1208 le acuso y condeno por estar a favor de los herejes cátaros:

“Ateniéndonos a los santos cánones, según los cuales no se debe la fidelidad a quien no es fiel a Dios, nos desligamos de sus juramentos, dada nuestra autoridad apostólica, a todos aquellos que le han jurado fidelidad, cooperación o alianza, y con reserva de los derechos que le corresponden al señor principal damos licencia a todo católico para que persiga su persona y para ocupar y detentar su tierra.”⁴

El Papa Inocencio IV va más allá que su predecesor y proclama que: “el Papa posee una *generalis legatio* que se extiende a todas las actividades humanas y le permite dar órdenes cuando quiere. Por tanto, tiene, particularmente el poder de atar y desatar no únicamente todas las cosas, sino también a todas las gentes (incluido el emperador).”⁵ Durante ese momento –el de mayor esplendor del poder eclesiástico–, aquel estamento pretende expandirse a “todas las actividades humanas”, incluida la propiedad de cierto sector de la aristocracia. La condena a Raymond VI, es una muestra de esto. Ahora bien, antes de concluir rápidamente que la *potestas* sobre esas tierras residía finalmente en el Papa y no

² Le Goff, Jacques, *La baja edad media*, ed. Siglo XXI, p. 230. Le Goff añade que el Papa Inocencio III (1198-1216) “introduce la jurisdicción *ratione peccati* («por razón de pecado») en el derecho público, en vez de considerar que el pecado depende solamente del *for interno*, del derecho propiamente eclesiástico.” Es decir, que cuando se juzgaba fuera del ámbito institucional de la Iglesia, los mismos parámetros sufren una transformación, justamente por la diversidad del sujeto de ese derecho.

³ Le Goff, Jacques, *Ibidem*, p. 230.

⁴ Citado en Le Goff, Jacques, *Ibidem*, p. 231.

⁵ Le Goff, Jacques, *Ibidem*, p. 143.

en el noble que la poseía, habría que ocuparnos más bien en la lógica del castigo impuesto por Inocencio III.

En la pena a Raymond VI no se trata únicamente de un castigo “espiritual” o “religioso”. En tal caso, la excomunión habría sido suficiente. Tampoco es un castigo no religioso a un miembro molesto de la aristocracia, pues quien condena es la propia Iglesia. Lo que tenemos aquí es más bien el modo efectivo en que la iglesia intenta extenderse en todas las actividades humanas. La pena que se dicta al conde de Toulouse afecta tanto su estatuto religioso (él es excomulgado) como a su condición estamental (es desposeído de sus propiedades, condición indispensable de todo noble en aquel momento) y política (se pide a aquellos que le han jurado fidelidad que rompan tales lazos). Todo ello va unido. La propia condición de noble está vinculado con la posibilidad de defender en cruzadas a la “única” religión europea. Antes de la sentencia descrita, en 1207, Inocencio III envió una epístola a Raymond en la que expresaba sin reservas su furia ante los esfuerzos frustrados del religioso. “Usando los vituperios más duros de la retórica eclesiástica, Raymond fue amenazado con la venganza de Dios aquí y en el más allá. La excomunión y la orden (de ocupación de sus tierras) debían ser estrictamente observadas hasta su satisfacción.” Todo ello, se decía, se haría con la mayor celeridad posible para que “el príncipes de la cristiandad fuera llamado a tomar y repartir sus dominios para que la tierra pudiese ser liberada para siempre de la herejía.”⁶ Según Dario Melossi y Masimo Pavarini, para entender la cuestión del castigo en el medioevo (y la cuestión de la ausencia de la cárcel en ese periodo, que es el tema que ellos intentan probar⁷) hay que tener en mente que:

“Una correcta aproximación al tema [de la lógica del castigo medieval] ve como momento nodal la definición del papel de la categoría ético-jurídica del *talion* en la concepción punitiva feudal; la naturaleza de equivalencia, propia de este concepto, puede ser que en el origen no haya sido más que la sublimación de la venganza, y que se fundara más que nada en un deseo de equilibrio en favor del que había sido víctima del delito cometido. La pena medieval conserva esta naturaleza de equivalencia [entre una acción arbitraria –delito– y la

⁶ Lea, Henry Charles. *A history of the Inquisition of the middle ages. Vol I.* Harper & Brothers, p. 143.

⁷ “En la sociedad feudal existía la cárcel preventiva o la cárcel por deudas, pero no es correcto afirmar que la simple privación de la libertad, prolongada por un periodo determinado de tiempo y sin que le acompañara ningún otro sufrimiento, era conocida y utilizada como pena autónoma y ordinaria. Esta tesis, que hace resaltar el carácter esencialmente procesal de la cárcel medieval, es casi universalmente aceptada por la ciencia histórico-penal; incluso quienes no aceptan esta interpretación como R. B. Pugh, se ven obligados, después, a reconocer que los primeros ejemplos históricos válidos de pena carcelaria se encuentran en las postrimerías del siglo XIV en Inglaterra, en oportunidad en que el sistema feudal mostraba ya síntomas de profunda desintegración.” Melossi, Dario y Masimo Pavarini. *Cárcel y Fábrica. Los orígenes del sistema penitenciario (siglos XVI-XIX)*, ed. Siglo XXI, p. 19.

retribución a la víctima] incluso cuando el concepto de retribución no se conecta directamente con el daño sufrido por la víctima sino con la ofensa hecha a Dios; por eso, la pena adquiere cada vez más el sentido de *expiatio*, de castigo divino.”⁸

Es decir, el delito –que en aquel momento es, hablando propiamente, pecado–, no obtiene una pena correctiva o disuasiva, del mismo modo en que después serán castigadas las faltas al orden.⁹ Es más, ni siquiera existe un instrumento claro de ejecución: se pide a los católicos que rompan sus promesas con el noble, aunque “con reserva de los derechos que le corresponden al señor principal.” Lo que si hay es una clara lógica de equivalencia entre la falta y la pena. A Raymond VI se le acusa del asesinato del monje Pedro de Castelnau, quien efectuaría la excomunión del aristócrata. Castelnau fue acuchillado por un escudero del conde, y aunque el homicida negó actuar bajo las ordenes de su amo, la Iglesia declaró culpable al potentado.

Pero la mayor ofensa de Raymond VI no ha sido contra el religioso, sino contra Dios mismo, al brindar protección a los cátaros. Y si luchar por Dios en las cruzadas es honrar a ese Dios y se obtiene como recompensa poseer ciertas tierras, entonces la ofensa a la divinidad implicará que el ofensor no sólo desmerezca pertenecer a la comunidad cristiana, sino también dejar de ser propietario de tierras en la república cristiana. Pero no hemos de esperar que el noble hubiese aceptado la condena sin más. Tras ser excomulgado y atacado por cruzados, el conde de Tolouse se exilia en Inglaterra, y luego de reordenar a sus vasallos, organiza una resistencia ante aquellos que le perseguían. Todo esto no es ninguna sorpresa si tenemos en mente la descripción de este personaje que nos hace Henry Charles Lea:

“Raymond VI de Tolouse (1156-1222), en la plenitud de su madurez, a la edad de 38 años, tomó en sucesión las posesiones de su padre en enero de 1195. Los territorios de los que era propietario le convertían en el vasallo más poderoso de la monarquía, casi un soberano independiente. Además el condado de Tolouse y el ducado de Narbona le confería la dignidad del primer par de Francia. Él fue también un señor feudal [suzerain] con autoridad más o menos directa del marquesado de Provenza, del Comtat de Venaissin y los condados de St. Gilles, Foix, Comminges, y Rodez, y también de los de los Albigeois, Yivarais, Gevaudan, Velai, Rouergue, Querci, y Agenois. Incluso en la lejana Italia era conocido como el mayor poseedor de tierras, con catorce condes y sus respectivos vasallos; trovadores

⁸ Melossi, Dario y Masimo Pavarini. *Cárcel y Fábrica. Los orígenes del sistema penitenciario (siglos XVI-XIX)*, ed. Siglo XXI, p. 19. Aunque el libro incluye dos estudios separados, redactados independientemente, la Introducción – que es la que citamos– fue redactada por ambos autores.

⁹ Por eso Dario Melossi y Masimo Pavarini añaden que “Esta naturaleza un tanto híbrida –*retributio* y *expiatio*– de la sanción penal en la época feudal, por definición, no puede encontrar en la cárcel, o sea en la privación de un *quantum* de libertad, su propia ejecución.”

aduladores aseguraban que él estaba en el mismo rango de un emperador: *Car il val tan qu'en la soa valor / Auri' assatz ad un emperador.*"¹⁰

No será extraño entonces que tras largas batallas con los ocupantes de sus antiguas tierras, y en el contexto de la lucha de la Iglesia contra los cátaros de Tolouse, en 1217 Raymond VI ocupe de nuevo sus antiguas propiedades. Lo que este caso nos ha mostrado es que ni en este momento de esplendor de la Iglesia, la aristocracia –un miembro poderoso de este estamento- ha podido ser domeñada. Es cierto que el de Tolouse ha tenido no sólo que luchar con sus vasallos en distintas batallas al pie de las murallas, asediando a sus enemigos, sino que también ha tenido factores que han jugado a su favor: una rebelión de los habitantes de Tolouse contra Simon de Montfort, ocupante de la ciudad en disputa y la muerte de Inocencio III en 1216. De cualquier modo, la duración de la resistencia del potentado francés no fue un producto del azar, sino de su poder efectivo.

Más allá de que el conflicto de Inocencio III con Raymond VI esta bañado por la lucha del Papa contra las herejías, lo que hay que resaltar aquí es el tipo de castigo y el modo de llevarlo a cabo por parte de la Iglesia. Por un lado encontramos la sabida importancia de la religión en el medioevo: la fe o el alejamiento a la institución eclesiástica puede determinar la suerte de los miembros de las sociedades cristianas. La intención de Inocencio IV de extender la autoridad del papa "a todas las actividades humanas" es una representación que va en este mismo sentido.

Por otro lado, la *potestas* del conde es lo suficientemente fuerte no sólo para resistir el castigo de la iglesia sino también para recuperar la posición territorial que poseía antes de la condena de Inocencio III. El castigo, entonces, no se ha llevado a cabo. Si bien es cierto que por un determinado tiempo hubo un nuevo poseedor de las tierras de Tolouse, la misma resistencia del antiguo conde nos habla de que la *potestas* del papa no es lo suficientemente fuerte para castigar a un hombre como este. Aunado a ello, centrar el castigo no en el asesinato del monje Pedro de Castelnau, sino en la ofensa a Dios, nos habla de una lógica peculiar. El caso de Raymond VI es más cercano a una ordalía que a un juicio moderno en el que se presentan pruebas y se juzga de acuerdo a un código específico que contempla con anticipación el tipo de condena por los actos fuera del derecho.

¿Qué es una ordalía? La ordalía es una institución jurídica, una herramienta a disposición de aquellos que deciden en torno a la culpabilidad o inocencia de un acusado. Se práctico en la Edad Media, y tenía

¹⁰ Lea, Henry Charles. *A history of the Inquisition of the middle ages. Vol I.* Harper & Brothers, p. 132.

como punto de sustento el juicio de Dios (*judicium Dei*), es decir, la idea de que Dios condenaba a los culpables y exoneraba a los inocentes. La intervención de Dios era posible a través de la mediación de pruebas físicas, que bajo condiciones normales provocarían un enorme sufrimiento sobre el indiciado; pero en caso de inocencia, Dios no permitiría de ninguna manera que este sufriera algún daño. Para entender cómo funcionaba una ordalía podría resultar útil recurrir a la reconstrucción que hace Pascal Quignard, ensayista francés, de un suceso que habría tenido lugar en el cristianismo aún enmarcado por la estructura política y jurídica del imperio romano:

“En el año 395, cuando se encontraba en la Santa Capilla de Candes, san Brito declaró:
Martín dice puras tonterías.

San Martín se acercó a San Brito y le dijo:

-¡Aléjate de mí! ¡Aléjate de mí! Mis oídos están muy cerca de tu boca para que tú hables.

A pesar de aquello, después de la muerte de san Martín [397], Brito fue nombrado obispo del pueblo de Tours.

Muchos años después de que San Brito se convirtiera en obispo, una religiosa originaria de Tours y que era monja lavandera en su convento trajo al mundo a un niño y señaló a san Brito como padre del mismo. Los habitantes de Tours se reunieron, rugieron, tomaron piedras y las lanzaron contra san Brito. El pueblo gritaba:

-Eres un lujurioso. Has mancillado a una hermana lavandera. No podemos besar a un dedo que se ha manchado. Devuélvenos tu anillo.

Brito, simplemente respondió:

-Traíganme al niño.

Trajeron al niño que apenas tenía un mes. Estaba medio dormido en los brazos de su madre. No lloraba.

San Brito hizo venir a los dos, bajo la bóveda en la ábside.

El obispo de Tours se inclinó hacia la criatura y ante la presencia de todos le preguntó:

-¿Soy yo quien te ha inseminado?

El bebé abrió grande sus ojos pero no respondió.

San Brito hizo su pregunta en latín.

-*Si ego te genui?*

Entonces, inmediatamente el niño de treinta días respondió:

Non tu es pater meus. (Tú no eres mi padre.)

Entonces la gente le preguntó al niño quién era su padre. Siempre en latín el niño dijo que si se acordaba del rostro de su esposo del hombre que había montado a su madre en el instante de su concepción, ¿cómo podría conocer su nombre? Y todavía dijo: no fue exactamente su nombre lo que mi padre murmuró al oído de mi madre. En resumen, lo que la criatura podía asegurar era que san Brito no era ese hombre. Ahora bien, el pueblo disgustado por la respuesta que había dado la criatura, todavía quería lanzarle piedras. Al fin se decidió hacer un juicio para calmar la cólera de todos. El herrero puso carbones ardientes en las manos del obispo.

La muchedumbre exigió a san Brito llevar las brasas al rojo vivo hasta la tumba de san Martín.

Brito atravesó la Lira.

Todo el mundo seguía, murmurando.

Ahora bien, después de que él colocó los tizones ardientes en la tumba de san Martín, las palmas que los habían contenido estaban intactas.
Entonces la turba se volvió contra la madre de la criatura.
Desnudaron los senos de la religiosa. Un joven se los cortó.
Una vez mutilado, el cuerpo de la mujer no sólo estaba cubierto de sangre sino también de leche ya que todavía amamantaba a su hijo. La mujer fue lapidada por los habitantes de Tours por mentirosa.”¹¹

A pesar del largo periodo que media entre esta historia (400 aproximadamente) y el momento que estamos tratando en este apartado, la narración de “el niño de pecho” de Pascal Quignard puede ser de utilidad en tanto que nos muestra claramente como era experimentada una ordalía por los hombres y mujeres cristianos. Es cierto que la historia está llena de aspectos inverosímiles, como las palabras en latín de un niño de 30 días, pero justamente su inclusión es lo que permite entender la ordalía. La ordalía, como señalábamos, era posible gracias al *juicio de Dios*. Los habitantes de Tours, cristianos, escuchan a una religiosa que afirma cargar en sus brazos al producto de una relación sexual que con el obispo Britonius. Ellos le creen y encarcan al futuro San Brito. El obispo intenta demostrar que el niño de 30 días no es su hijo negando el encuentro con la lavandera, sino preguntando directamente al bebé sobre su paternidad. El niño no contesta. Se sobreentiende que la pregunta es formulada en lo que hoy llamaríamos una lengua romance. El bebé, como cualquier otro a esa edad, no está en condiciones de entender y responder no sólo esa, sino cualquier pregunta. Pero cuando Britonius pregunta en latín, el bebé sorprendentemente responde. ¿Por qué lo hace? Evidentemente no afirmamos que en los hechos, hace más de 1600 años, los bebés podían estar en condiciones de responder las preguntas en latín. Es dudoso siquiera que esta historia haya tenido lugar. Si los sucesos narrados han logrado ser conservados, esto no se ha debido solamente al empeño con que la institución eclesiástica de Roma ha sabido documentar y conservar su pasado y sus mitos. Si esta historia, exagerada, inventada, tuvo alguna relevancia entre sus contemporáneos, esto se ha debido a que logra captar y transmitir una idea; en este caso el *iudicium Dei*. Si la criatura de escasos días de vida entiende y contesta en latín es porque Dios mismo es el que responde. Recuérdese que para esta época el cristianismo ya es la religión del Imperio, cuyo idioma oficial es, por supuesto, el latín.

Aunque más importante es que ulteriormente el latín será el idioma oficial de la iglesia de Roma. Pero los habitantes de Tours son incrédulos ante lo que presencian en esta escena, como cualquier otro que escuchase esta historia. Por lo tanto se nos cuenta más: se le pide al herrero que ponga carbón ardiente

¹¹ Quignard, Pascal. *Las sombras errantes*, ed. La Cifra, pp. 22-24.

en las manos del obispo para que los lleve a la tumba del estimado Martín de Tours. Dios no podría permitir que Britonius se saliera con la suya al hacer intervenir a un muerto del que se dice tuvo un encuentro con el mismísimo Cristo. Britonius realiza lo que se le pide, y al final coloca las brasa sobre la tumba del también santo, e increíblemente sus manos no sufren daño alguno. Las dudas y los murmullos se esfuman, y ahora la turba, sin mediar preguntas ni nuevas pruebas, lapidan a la mujer, madre del niño de un mes de vida. El juicio de Dios era indudable, Britonius era inocente y la mujer una mentirosa. No cabe duda de que lo que esta narración quiere resaltar es el valor jurídico del *juicio de Dios*. No es ninguna sorpresa entonces que Britonius de Traer, o san Brito, sea recordado por su oposición y persecución de herejes priscilianos, a quienes, sin embargo, jamás entregaba a las aún autoridades imperiales, porque “creía que el poder civil no tenía autoridad en asuntos de la Iglesia.”¹²

Es sencillo afirmar que esto no es más que un botón de la ignorancia de las turbas, o producto de las creencias de una religión oscurantista. El asunto a señalar aquí es que este tipo de proceder en la búsqueda de la verdad jurídica fue la que se impuso y funcionó en gran parte del medioevo europeo. El *judicium Dei* cristiano es lo que hace posible que la ordalía funcione como institución jurídica, primero en el arcaico derecho germánico de los godos, y después en los distintos reinos medievales. Cuando Europa se encuentra regulada bajo la idea de una *república cristiana*, ya no existe ninguna dificultad para que el juicio de Dios determine la culpabilidad o inocencia de alguien envuelto en un delito. Pero el *judicium Dei* no ha tenido siempre la misma forma y tampoco es un instrumento exclusivo de los cristianos. Babilonios, judíos, hindúes, etc., han utilizado la ordalía como método para conocer y condenar delitos.¹³ Aquí nos ocuparemos brevemente sólo de la ordalía en el cristianismo medieval. Según una enciclopedia católica, pueden enlistarse por lo menos diez ordalías antes de que la Iglesia sistematizara su derecho canónico:

“1. *El duelo*, llamado *judicium Dei* en el *Libro de las leyes* del rey burgandio Gundebaldo (c. 500). El resultado del duelo judicial era considerado como el *juicio de Dios*. Sólo los hombres libres estaban

¹² Al respecto véase: <http://www.saintpatrickdc.org/ss/0505.shtml>

¹³ Ya en la segunda ley del Código de Hammurabi se lee que: “Si un señor imputa a (otro) señor prácticas de hechicería [*kišpu*], pero no las puede probar, el acusado de brujería irá al río y deberá arrojar al río. Si el río logra arrastrarlo, su acusador le arrebatará su hacienda. (Pero) si este señor ha sido purificado por el río saliendo (de él) sano y salvo, el que le imputó de maniobras de brujería será castigado con la muerte (y) el que se arrojó al río arrebatará la hacienda de su acusador.” Anónimo, *Código de Hammurabi*, Madrid, ed. Tecnos, 1992. Mientras que el Capítulo V del “Libro de los números” del *Antiguo Testamento* es dedicado casi en su totalidad a describir detalladamente una ordalía mediante el cual se logra saber la culpabilidad o inocencia de adulterio de una mujer sobre la que no hay pruebas, sino sólo sospechas.

calificados para participar; a las mujeres y los sacerdotes se les permitía nombrar a un sustituto. El duelo se originó en los tiempos paganos de los pueblos germánicos. En ciertas naciones se encontraban varios usos y reglamentos relativos a la forma en que el duelo se llevaría a cabo. En ciertas naciones se encontraron varios usos y reglamentos relativos a la forma en que el duelo tendría que llevarse a cabo. La Iglesia combatió el duelo judicial; Nicolás I lo declaró como una violación de la ley de Dios y de las leyes de la Iglesia, y varios Papas más tarde se pronunciaron en contra. A los eclesiásticos se les prohibió expresamente participar en un duelo, ya sea personalmente o a través de un sustituto. Solamente los libros de rituales ingleses de la Baja Edad Media contenían una fórmula para la bendición del escudo y la espada para su uso en el duelo judicial. Por lo demás, rituales no medievales contienen oraciones por estas ordalías, una prueba que no era bien vista por la Iglesia.

2. *La cruz*. Las partes en una disputa, el acusado y el acusador, se ponían delante de una cruz con los brazos levantados, formando una cruz con su cuerpo. Aquel que dejara caer primero sus brazos era el derrotado. La información más temprana que poseemos respecto a esta forma de ordalía data del siglo VIII. *La cruz* estaba destinada a reemplazar el duelo, y fue establecido por varios capitulares del siglo IX, en especial para conflictos entre eclesiásticos.

3. *El hierro caliente*, que era empleado de distintas maneras, no sólo en los tribunales de justicia, en los que el acusado en la antigüedad para demostrar su inocencia debía pasar a través del fuego o poner su mano en las llamas, sino también para probar la autenticidad de las reliquias. El criterio de enjuiciamiento a través del fuego, como una prueba, se llevó a cabo normalmente en la forma siguiente: el acusado debía caminar una cierta distancia (nueve pies, entre los anglosajones) portando una barra de hierro al rojo vivo en sus manos, o debía pasar descalzo sobre rejas de arado al rojo vivo (generalmente nueve). Si el acusado permanecía ileso, su inocencia se consideraba establecida. Los rituales eclesiásticos medievales de varias diócesis contenían oraciones y ritos a realizarse antes de someter a alguien a esta prueba. El acusado también estaba obligado a prepararse mediante la confesión y el ayuno.

4. *Agua caliente*, o el caldero. El acusado debía extraer una piedra o un anillo con su brazo desnudo desde el fondo de un recipiente lleno de agua caliente, después de lo cual el brazo era forzosamente vendado; tres días después el vendaje era retirado, y, de acuerdo a la condición del brazo, el

acusado era considerado inocente o culpable. Las ceremonias religiosas de esta prueba eran muy similares a los utilizados en la prueba del *hierro caliente*.

5. *Agua fría*. Ordalía practicada originalmente entre las razas germánicas, y que se siguió llevando a cabo a pesar de la prohibición del emperador Luis el Piadoso en 829. El acusado, con las manos y los pies atados era lanzado al agua, si se hundía, era considerado culpable, si, por el contrario, flotaba sobre el agua, se consideraba que su inocencia estaba establecida. Para esta prueba el acusado también debía prepararse mediante el ayuno, la confesión y la comunión en una ceremonia religiosa.¹⁴

6. *El bocado bendecido* (*offoe iudicium, panis conjuratus*, en Anglosajón *corsnaed, nedbread*), que consistía en el consumo por parte del acusado de un pedazo de pan de cebada y un trozo de queso en el altar de la iglesia. Los bocados eran bendecidos con una oración especial. Si el acusado era capaz de tragar, se establecía su inocencia, pero si no, se le consideraba culpable. Esta prueba se encontraba en uso principalmente entre los anglosajones. No es mencionada esta prueba en ninguno de los antiguos códigos germanos del continente.

7. *El pan suspendido*. – Un diácono cocía una pieza de pan usando harina y agua bendita. Se colgaba la pieza de pan a un palo de madera. La persona sospechosa entonces era traída con dos testigos, entre los que se suspendía el pan, que, si se movía en círculos, se consideraba como una prueba de culpabilidad del indiciado.

8. *El Salterio*. Un volumen de *El libro de los Salmos* era sujetado a un palo de madera con un mando conectado. Luego se colocaban sobre otra pieza de madera de tal forma que el libro pudiera girar. La culpabilidad del acusado se establecía si *El libro de los Salmos* se movía del oeste hacia el este, y su inocencia, si es que éste se movía en dirección opuesta.

¹⁴ Habría que señalar que otras fuentes señalan que existió una variante de esta ordalía en la que se juzgaba al sospechoso como culpable si este no se hundía. En este caso, mientras el enjuiciado era arrojado al agua se repetía el rezo: "deja que el agua no reciba el cuerpo de aquel que, liberado del peso de la bondad, es llevado por el viento de la injusticia." Para la versión señalada arriba véase también Leeson, Meter. *Ordeals*, p. 6, quien dice que: "el teólogo del siglo IX Hincmar de Reims describe la dura prueba del *agua fría* de la siguiente manera: el que ha de ser examinado por el presente juicio es atado y echado al agua fría, y se dibuja la envolvente ganar sucesivamente. «Si él es culpable y trata de ocultar la verdad por una mentira, no podrá sumergirse, va a flotar» (Howland, Arthur, 1901, *Ordeals, Compurgation, Excommunications and Interdict*. Philadelphia, p. 11). Si él es inocente, podrá sumergirse, se hundirse."

9. El *Examen in mensuris*. Aunque las formas de oración en conexión con el uso de esta ordalía han llegado hasta nosotros, no hay suficientes indicios para hacerse una idea clara de cómo se llevaba a cabo esta prueba. Por lo que, aunque parezca haber sido practicada, sólo lo ha sido en raras ocasiones. Parece haber sido una dura prueba en la que la decisión se obtenía por un sorteo, o mediante la medida de los acusados realizada con un palo de una longitud determinada.

10. *Sangrado*. Se usaba para descubrir a un asesino. La persona sospechosa de cometer el asesinato era forzada a contemplar el cuerpo o las heridas de la víctima. Si las heridas comenzaban a sangrar de nuevo, se suponía que la culpa había sido comprobada.”¹⁵

Estas diez ordalías funcionaban como mecanismo para determinar la culpabilidad o inocencia de un sospechoso. Según Leeson, “las leyes reservaban las ordalías para ciertos casos. En Inglaterra se las utilizaba sólo en casos penales, acusaciones de homicidio, robo, incendio, etc. Aquellos que no superaban las ordalías eran castigados con pruebas que iban desde multas, mutilaciones, hasta la muerte. En el resto de Europa también se utilizan ordalías sobre todo en para causas penales, pero en algunas ocasiones también para casos civiles. La ley reservaba las ordalías para los casos en los que los jueces no podían concluir confiablemente la culpabilidad o la inocencia de los acusados.”¹⁶ Como se ve, la aplicación de este método que invoca a Dios a intervenir en el juicio de los sospechosos no se reduce únicamente a asuntos religiosos o a los casos en los cuales un miembro del estamento eclesiástico estuviese involucrado. Todo lo contrario. La ordalía era utilizada como una última instancia en los casos criminales en los que no se podía determinar con certeza si el indiciado era culpable o no. Así pues, la ordalía establecía definitivamente inocencia o culpabilidad, era el último escalón después del cuál es imposible apelar; y ¿cómo podría el indiciado hacerlo, si era el mismo Dios quien desenmascaraba al delincuente/pecador o protegía al inocente?

Cabe destacar dos cosas: *primero*, que estas pruebas ordálicas afectaban directamente al cuerpo del indiciado y el castigo posterior era llevado a cabo en público, frente a una multitud. Y esto era así porque la condena afectaba a todos, pues todos eran regidos por el mismo Dios. Esta característica

¹⁵ Entrada “Ordeal” de *The Catholic encyclopedia: an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the Catholic Church*, pp. 226 y ss. También disponible en <http://www.newadvent.org/cathen/11276b.htm>

¹⁶ Leeson, Meter T. *Ordeals*, p. 6.

hacia imposible cualquier viso de una pacificación del individuo medieval, sea este un aristócrata o un siervo. La violencia expuesta en la ejecución de las condenas provocaba diversas reacciones, desde el alivio por ver el orden reestablecido, hasta un cierto coraje por la injusticia cometida. No es descabellado señalar que el modo y los resultados de las ordalías fuesen un factor -entre otros- de la aparición de nuevas interpretaciones de la religión cristiana, las llamadas herejías. Ante un mal veredicto de Dios en su juicio, lo que cabe es la sospecha de la institución que dice representar a Dios, o de ese mismo Dios (véase a los cátaros, por ejemplo).

Y *segundo*, que no todas las ordalías estaban dirigidas al mismo tipo de individuos. Podemos distinguir por lo menos tres tipos con tres lógicas distintas, determinadas, por supuesto, por el tipo de individuo al que va dirigido. Pruebas como *la cruz*, *el salterio* o el *Examen in mensuris* parecen claramente ser ordalías hechas para dirimir conflictos entre miembros del estamento eclesiástico. Ordalías como el del *hierro candente*, el *sangrado*, el *agua fría* o el *agua caliente* eran usados para resolver casos penales entre campesinos y vasallos de bajo rango, o acusaciones de herejía contra laicos. *El bocado bendecido* es prácticamente el mismo que es narrado en el Capítulo V del "Libro de los números" del Antiguo Testamento, utilizado para establecer o no el adulterio de una mujer. Finalmente, el *duelo* era la ordalía por excelencia de la alta nobleza. La única de las ordalías en la que el azar, el milagro o la superstición parecen dejar su lugar al ejercicio de la violencia directa entre los contendientes. Hay que señalar, sin embargo, que el vencedor de ese duelo ordálico era considerado como el beneficiario del juicio de Dios, y no un triunfador basado en el uso de su fuerza, su habilidad o algún movimiento azaroso de su espada.

Es conveniente apuntar aquí que no debemos confundir las distintas ordalías con una especie de catalogación de penas de acuerdo a la gravedad del delito cometido. En principio porque la ordalía no es una pena, sino una prueba para determinar si el castigo es merecido o no. Esto, a pesar de que algunas ordalías nos *parecen* de suyo ya una pena. Como se señala en la lista de ordalías, algunas de ellas se utilizaban más en determinadas regiones que en otras. No es pues tampoco un catálogo presente a lo largo de todo el territorio europeo feudal. La diversidad de ordalías tiene que ver más bien con la variedad de derechos prevaleciente en el mundo medieval. Variedad que respeta el orden jerárquico fundado en la *auctoritas* del Papa y la *potestas* no del emperador, sino de los distintos miembros de la nobleza terrateniente de aquel continente. Dicha *potestas*, basada en el uso de la violencia, ya sea para defender la religión, el territorio o a los siervos, no puede ser domeñada ni por la pretendida *potestas* del Emperador designado por el Papa, ni por los distintos reyes cristianos. Este estamento no tenía

ninguna razón para aceptar a ningún tercero –a no ser el mismo Dios– que mediase entre los conflictos, polémicas y pleitos de los miembros de su clase.

El rechazo de la Iglesia a la ordalía es tardío. Es hasta el siglo XIII que el Sumo Pontífice intenta regular estas pruebas. Antes de ello, la ordalía no es sólo un asunto propio de la excentricidad germánica,¹⁷ sino una prueba jurídica inherente a los pueblos cristianos europeos. Así, “según la creencia cristiana medieval, si los sacerdotes llevaban a cabo los rituales apropiadamente, Dios revelaría las culpas de los individuos juzgados [o su inocencia],”¹⁸ es decir, la institución eclesiástica jugaba un rol determinante en estas pruebas. La pregunta que se nos presenta es, ¿cómo se deja atrás este sistema de impartición de justicia que sin duda promueve los suplicios y sus reacciones determinadas? Según el jurista italiano Luigi Ferrajoli:

“Tanto en la experiencia griega como en la medieval, el paso del sistema de las pruebas irracionales y de ordalía al de las pruebas racionales no habría sido posible según Alejandro Giuliani, sin la asimilación de la lógica de lo probable, ligada a la tradición tópico-retórica. La disputa judicial, en efecto, se configura ante todo, desde los primeros estudios retóricos, como un método de investigación inductiva, donde la búsqueda de la verdad se confía a la argumentación de las partes, según el esquema dialéctico de la *contradictio* entre *pobationes* o *confirmaciones* y *confutations* o *reprehensiones*. Conforme a este esquema – que refleja una contienda judicial no física sino argumentativa, mediante prueba y error– es como toma origen el sistema del proceso acusatorio.”¹⁹

Pero, ¿es suficiente esta respuesta? ¿Han sido entonces las ordalías sólo un producto de la ignorancia de los miembros de esa sociedad, de su desconocimiento de la “lógica de lo probable”, y de la retórica? Cómo el propio Ferrajoli escribe,

“estos principios [de imparcialidad, libre convicción del juez, etc.], que definen la estructura acusatoria del proceso penal, tienen tras de ellos una elaboración más que bimilenaria que

¹⁷ Es cierto que han sido los pueblos germánicos cristianizados los que parecen haber introducido estas pruebas en el cristianismo. Aunque, ¿quién más podría hacerlo una vez que el Imperio romano de occidente había sido disuelto? Las estructuras jurídicas del Imperio romano, incluso en su periodo cristiano, contaban con sus propias instituciones legales. Una vez caído el Imperio, el llamado derecho germánico (los distintos códigos de los diversos pueblos germánicos) ha tenido que suplantar el vacío dejado por las antiguas instituciones. Y estos códigos no son “puramente” germánicos (si es que puede pensarse algo de ese tipo), sino que ya están teñidos por el pensamiento religioso cristiano. El resultado es lo que conocemos como “derecho germánico”, que se integra en un conjunto por su carácter consuetudinario y oral. La ordalía se introduce aquí –ya lo hemos señalado arriba– como una última instancia, como un instrumento que una vez ejecutado, no puede dar marcha atrás en su resolución.

¹⁸ Leeson, Meter T. *Ordeals*, p. 8.

¹⁹ Ferrajoli, Luigi. *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*. ed. Trotta, Madrid, p. 187.

se remonta a los albores de la civilización occidental: precisamente, a aquella rica y refinada tradición retórica y tópica del *ars disserendi, inveniendi y iudicandi* que tuvo origen en la Grecia clásica por obra de los oradores áticos, fue desarrollada por Aristóteles, recogida por Hermágoras de Temnos, Cicerón y los juristas romanos de la época imperial y transmitida después, por la intermediación de Casiodoro, Boecio e Isidoro de Sevilla, a la cultura jurídica medieval de los siglos IX al XIII.²⁰

La argumentación entre las partes, la investigación inductiva, etc., no son entonces una invención posterior al uso de la ordalía en el medioevo europeo. Por lo tanto tampoco eran ignoradas. El cristianismo conoció desde siempre, gracias a su aparición y desarrollo dentro del Imperio romano, de la retórica y de la "lógica de lo probable." Es más, grandes teólogos cristianos como Agustín de Hipona en el siglo IV y Tomas de Aquino en el XIII, por mencionar sólo a los más conocidos, escribieron sendas obras donde signaron su pensamiento en torno a estos temas, en total concordancia con la religión cristiana. El uso de la ordalía como instancia para culpar o absolver a un inculpatado no se debe entonces al desconocimiento o la falta de asimilación de la retórica y la lógica, sino a una economía del castigo propia de aquellas sociedades en las que no había un tercero que tuviese la capacidad de mediar entre las partes. La Iglesia podía arrojar al *agua fría* a un siervo acusado de homicidio, pero ni ella ni los reyes podían mediar entre los conflictos de los *potentados*. El duelo ordálico era ese mecanismo que, bajo la mascarada de *judicium Dei* era un signo de la violencia directa como mecanismo de justicia y una muestra del lugar de residencia de la *potestas*. ¿Cómo hacer "entender" a un hombre poderoso, a quien ni la Iglesia puede domeñar, de que argumente en torno a su inocencia?, ¿Cómo hacer que un personaje como Raymond VI argumente ante el enviado del Papa acerca de su inocencia del delito de proteger herejes, y no, como en efecto sucedió, ordene –sin preocupación de ser inculpatado– el asesinato de este enviado papal? Esfuerzos por parte de la Iglesia por limitar y prohibir las pruebas ordálicas los hubo en el medioevo. La cuestión es saber la razón del fracaso de todos esos intentos.

Una de esas tentativas fue la llevada a cabo por el Papa Inocencio III, el gran persecutor de herejes, y del cual ya hemos hablado líneas atrás. En abril de 1213 Inocencio III lanzó la convocatoria para el *Parlamento de la Cristiandad*, "la duodécima del Consejo General, donde la sabiduría de la Asamblea y la piedad de la Iglesia habrían de deliberar en torno a la recuperación de la Tierra Santa, la reforma de la Iglesia, la corrección de excesos, la rehabilitación de la moral, la extirpación de la herejía, el fortalecimiento de la fe y la quietud de la discordia."²¹ Estos temas, todos los cuales fueron

²⁰ Ferrajoli, Luigi. *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*. ed. Trotta, Madrid, p. 137.

²¹ Lea, Henry Charles. *A history of the Inquisition of the middle ages. Vol I*. Harper & Brothers, p. 181.

especificados como objeto de la convocatoria, se discutieron dos años y medio después, en noviembre de 1215. No es necesario resaltar la importancia de la reunión del Consejo General, del cual surgieron una serie de cánones, uno de los cuales fue la prohibición de las ordalías. El canon 18 del también conocido como IV Congreso de Letrán de 1215 dice:

Ningún clérigo puede pronunciar una sentencia de muerte, o ejecutar una sentencia semejante, o estar presente en su ejecución. Como consecuencia de esta prohibición, nadie debe infringir ningún daño a la Iglesia o dañar a alguna persona eclesiástica, reservando tal cosa a la censura eclesiástica. Tampoco puede ningún clérigo escribir o dictar cartas destinadas a la ejecución de dicha pena. Por tanto, las cancillerías de los príncipes será el lugar donde se dejará que este asunto sea resuelto por los laicos y no por clérigos. Tampoco puede un religioso actuar como juez en el caso de ladrones, arqueros, u otros hombres de este tipo dedicados al derramamiento de sangre. Ningún subdiácono, diácono o sacerdote tomará parte en alguna operación que implique quemaduras o cortes. De igual modo, nadie participará en pruebas u ordalías judiciales, con agua caliente o fría, ni conceder una bendición de hierro candente; las prohibiciones anteriores, en lo que se refiera a los duelos, continúan en vigor.^{22 23}

Inocencio III prohíbe a todo miembro de la institución clerical que él dirige su participación en ordalías; con ello, al mismo tiempo, se busca erradicar a la propia ordalía. Pues, ¿qué sentido tiene una prueba – juicio de Dios- que no está avalado por la institución de la divinidad en la Tierra? Este movimiento va acompañado de otro de igual importancia: el claro repliegue de la Iglesia en torno al ámbito del cuidado del orden jurídico terrenal en la república cristiana. La pregunta ¿quién ha de mantener el orden, el seguimiento de la ley de Dios en la Tierra? se delinea claramente en favor de los laicos. Hay, por supuesto, un compromiso en todo esto: la Iglesia se ata las manos en su posibilidad de castigar a los pecadores-criminales, a cambio de que los suyos propios no sean castigados por alguien ajeno a su propia institucionalidad. La Iglesia continúa actuando sobre los individuos en tanto pecadores, pero no en tanto que criminales. Sin embargo, la pregunta ¿quién castiga? no se ha resuelto con este *Parlamento de la Cristiandad*. Este canon número 18 señala a las cancillerías de los príncipes como el lugar en el cual se dirimirán las condenas de los criminales y las absoluciones de los inocentes. Parece una solución clara. En tanto que príncipes cristianos, su misión es castigar a los criminales y mantener el

²² Halsall, Paul (editor). "Lateran IV: Select Canons, 1215", en *Medieval Sourcebook*, disponible en <http://www.fordham.edu/halsall/basis/lateran4.html> y en <http://www.intratext.com/IXT/ENG0431/>. El resumen de este canon reza así: "Los clérigos no podrán ni pronunciar ni ejecutar una sentencia de muerte. Tampoco pueden actuar como jueces en los casos criminales extremos, o tomar parte con pruebas judiciales u ordalías."

²³ Otro de los *cánones* estuvo relacionado con el conde Raymond VI de Tolouse, quien como señalamos atrás, estaba acusado de proteger herejes en el reino francés; el *Parlamento de la Cristiandad* despojo de sus tierras al aristócrata en beneficio del jefe militar de la cruzada anti cátara, Simón de Montfort.

orden cristiano; para cumplir este fin, habrían de ser los portadores de una *potestas* político-jurídica. Sin embargo, con lo que estos príncipes se enfrentan es con el mismo problema que hemos venimos señalando a lo largo de este trabajo: ¿quién castiga a la aristocracia? Los reyes cristianos no tienen el poder suficiente para semejante tarea. La misma institución eclesiástica se empeña –por sus propias necesidades evangelizadoras, etc. – en minar la *potestas* de los príncipes en favor de los potentados señores cuando mediante decretos garantiza los privilegios de los nobles. En un apartado que complementa los cánones del IV Congreso de Letrán llamado “Decretos de Tierra Santa”, se señala que:

Dado que, por el recto juicio del Rey Celestial es justo que los que están asociados con una buena causa deban gozar de un privilegio especial, se exime a los cruzados de todo tipo de cobros, recaudaciones, impuestos, y otros gravámenes. Sus personas y sus pertenencias, después de haber tomado la cruz, las tomamos bajo la protección del Beato Pedro y la nuestra propia, decretando que ellos están bajo la protección de arzobispos, obispos y todos los preladados de la Iglesia. Además, protectores especiales serán nombrados y, hasta su regreso o hasta que su muerte haya sido certificada, estarán obligados a permanecer sin ser molestados, y si alguien hiciera lo contrario, será puesto bajo la censura eclesiástica. En el caso de los cruzados que estén obligados bajo juramento a pagar intereses, ordenamos que sus acreedores sean obligados a cancelar el juramento prestado y dejar de exigir el interés. En caso de que algún acreedor obtenga el pago de intereses, ordenamos que sea éste sea obligado a restituir lo cobrado.²⁴

Una posible ordenación unitaria, centralizada en la serie de príncipes cristianos que reinan en Europa, es difícil de ser conseguida tan sólo con un compromiso de la Iglesia y los reyes en torno a la jurisdicción del castigo de ciertos criminales. Y esto es así porque ese compromiso no afecta en nada la *potestas* de los nobles medievales. Y cómo va a hacerlo si la fuente de la legitimidad de su poder no ha sido afectada por nada, es más, tal cosa se ha visto fortalecida con la nueva cruzada que se ha ordenado en este famoso *Parlamento de la Cristiandad*. La lucha en defensa de la cristiandad y la conquista de la “Tierra Santa” es suficientemente importante como para suponer que se intentaba minar el poder de estos aristócratas-guerreros. Por eso es claro que, a pesar de que el canon número 18 parece ordenar sin ambigüedad que el ámbito del castigo de los que violan la ley de Dios es jurisdicción del príncipe, tal ordenamiento es imposible de llevarse a cabo bajo las condiciones de una nobleza armada.

No podemos olvidar, sin embargo, que lo que si hay es un intento por suprimir una lógica de castigo: la ordalía. Pero tal intento debe leerse a la luz del eje que rigió el IV Concilio, y que tiene más relación con

²⁴Halsall, Paul (editor). “Lateran IV: Select Canons, 1215”, en *Medieval Sourcebook*, disponible en <http://www.fordham.edu/halsall/basis/lateran4.html> y en http://www.intratext.com/IXT/ENG0431/_P1Z.HTM

la ordenación del modo en que se practicaba la fe cristiana. Hemos de recordar que la organización de una nueva cruzada no era el único objetivo de Inocencio III y compañía, sino también “la extirpación de la herejía, el fortalecimiento de la fe y la quietud de la discordia,”²⁵ es decir, la ordenación de la fe, más que del Estado o de las instituciones jurídicas.

Al prohibir que los miembros de la iglesia intervengan en estos *juicios de Dios* se intenta establecer el modo en que Dios participa de las cosas humanas. Esto se da, por supuesto, bajo la forma de la no participación *directa* de Dios. A través de los 70 cánones decretados en el IV Concilio de Letrán no queda claro el vínculo que una la prohibición de la ordalía con la persecución de los herejes y el fortalecimiento de la fe cristiana. Sin embargo, puede afirmarse que la prohibición no es accidental en tanto que hay diversos antecedentes al interior de la Iglesia de Roma por evitar al máximo las ordalías. Y la aparición de diversas interpretaciones acerca del núcleo de la fe cristiana, las llamadas herejías, no hace sino precipitar esta tendencia. El Canon número 1, el que abre la serie de decretos del IV Concilio, está dedicado justamente a establecer el estatuto de Dios como Uno y Trinitario; a partir de este establecimiento se descalifican cada una de las interpretaciones “heréticas” y se les condena. Y tras ello, se enumera una serie de reglas para los miembros del estamento eclesiástico, entre las que se encuentra la prohibición que estamos aquí tratando. Esta serie de cánones tendría como finalidad la “rehabilitación de la moral” y la “quietud de la discordia” entre los cristianos. No es entonces, ninguna sorpresa que, por ejemplo, el canon número 15 sea una advertencia para que los clérigos eviten el estado de ebriedad: “Todos los clérigos deberán cuidadosamente de abstenerse de la embriaguez, porque ellos pueden acomodarse al vino, y el vino acomodarse a ellos. Por ello, no debería nadie ser animado a beber, porque la ebriedad destierra la razón e incita la lujuria. Decretamos, por lo tanto, que el abuso debe ser absolutamente abolido. [...] Si alguien es culpable en este asunto, a menos que atienda la advertencia de su superior y haga una satisfacción adecuada, será suspendido de su beneficio u oficio.”²⁶ En el mismo tenor, otros cánones advierten a los clérigos a evitar la incontinencia sexual, practicar la caza, etc.

La prohibición de las ordalías tiene este mismo sentido, el de alcanzar la “rehabilitación de la moral” y la “quietud de la discordia” entre los cristianos. Esto, debido a que, con la persecución de herejes, la ordalía sembraba más discordias de las que resolvía. Es así que en el mismo año en que se llevó a cabo el

²⁵ Lea, Henry Charles. *A history of the Inquisition of the middle ages. Vol I.* Harper & Brothers, p. 181.

²⁶ Halsall, Paul (editor). “Lateran IV: Select Canons, 1215”, en *Medieval Sourcebook*, disponible en <http://www.fordham.edu/halsall/basis/lateran4.html>

Parlamento de la Cristiandad un hecho ocurrido en la ciudad de Estrasburgo revelo a la Iglesia que estaba en lo correcto en su intención de prohibir las ordalías. En aquel año de 1215, numerosas personas sospechosas de herejía –entre las cuales se encontraban sacerdotes, mujeres y algunos propietarios–²⁷ fueron sometidas a un juicio por sospecha de herejía. Al enterarse de que el método a ser usado era la ordalía del hierro ardiente, los implicados protestaron. No fueron escuchados. Algunos de los indiciados escaparon, y este fue un indicio para los persecutores de la culpabilidad de lo herejes estrasburgueses. Según Henry Charles Lea, autor de *A history of the Inquisition of the middle ages*, luego de pasar el hierro caliente sobre las manos de los acusados, todos fueron condenados a ser quemados. Pero, inesperadamente, uno de los “herejes” repentinamente sano de su quemadura. Tal cosa indicaría que “Dios había hablado en su favor”, es decir, se trataba de inocentes. Pero el problema mayor era que este “milagro” abría la posibilidad de que la llamada “herejía” no fuera considerada tal cosa. La semilla de una discordia mayor entre la doctrina oficial y las interpretaciones perseguidas estaba sembrada. Los acusados de herejía divulgaron el *milagro*, el *iudicium Dei* que les había favorecido. Del otro lado, los persecutores señalaban que aquel “hereje” había sanado porque se había arrepentido. Es así que el propio Henry Charles Lea relata que los miembros de la Iglesia contaban que aquel hombre “al regresar con regocijo a su casa, y anunciar a su esposa del milagro, ésta le recrimino su debilidad [por haberse arrepentido], y luego de ello, la quemadura reapareció, una similar apareció en la mano de la esposa, creando tal agonía que ninguno pudo sofocar sus gritos.”²⁸

Casos como el señalado anteriormente nos muestran un aspecto de la razón por la cual personajes como Inocencio III veían a la prohibición de la ordalía como una exigencia. Pues la función de la ordalía en la economía de la impartición de justicia estaba llegando a su límite. Su respuesta fue la serie de cánones promulgados en el IV Concilio de Letrán. Pero como los hechos nos mostraron, tal prohibición no afecto en nada a la práctica de los hombres de aquel tiempo en cuanto a estos *juicios de Dios*. Debieron pasar muchos siglos para que las ordalías dejaran de cumplir alguna función en la impartición de justicia.

El fracaso del canon número 18 resulta entonces claro. Cómo veíamos, la ordalía no era un instrumento jurídico oscurantista sin más, algo irracional, más propio de una representación de la *injusticia* que de la *justicia*. Era, por el contrario, estrictamente consistente en el contexto de una comunidad organizada en

²⁷ Lea, Henry Charles. *A history of the Inquisition of the middle ages. Vol II.* Harper & Brothers, p. 316.

²⁸ Lea, Henry Charles. *Ibidem*, p. 317.

torno a *potestas* dispersas, sin una clase, grupo o institución que tuviera la capacidad de castigar a todos los miembros del estamento más poderoso, el de la aristocracia. De nada vale el intento de Inocencio III por desplazar desde el estamento eclesiástico la jurisdicción de castigar ciertos delitos hacia las cancillerías de los príncipes, si el poder de los señores feudales se mantenía intacto, y si, al mismo tiempo, el poder de los reyes era débil. Sencillamente los príncipes cristianos no podían fungir como un tercero que mediara entre los conflictos entre nobles, o entre los protegidos de estos. Por ello debe seguir siendo Dios, en última instancia, el que ha de juzgar acerca de la inocencia o culpabilidad de un acusado.

Cuando relatábamos el caso que enfrento al mismo Inocencio III con Raymond VI de Tolouse señalábamos que el desenlace y la forma en que se desarrollo tal enfrentamiento tenía más que ver con la ordalía que con un moderno juicio en el que se presentan pruebas y se juzga de acuerdo a un código específico que contemplase con anticipación el tipo de condena por los actos fuera del derecho. ¿Por qué es esto así? Podríamos partir desde dos lugares distintos: primero, no es un juicio en el sentido moderno porque a este potentado se le castiga creando un *canon* expresamente dirigido a él. La herejía en miembros del estamento eclesiástico era un hecho relativamente común y los procedimientos para juzgarlos estaban establecidos por la propia institución religiosa; pero la herejía en miembros del estamento señorial no estaba regulada por la Iglesia. Se podría señalar, por supuesto, que los miembros de la nobleza no entraban dentro del ámbito de la jurisdicción de la *auctoritas* del Papa. Pero, ¿no es la herejía un tema cuya jurisdicción corresponde a la Iglesia? Puntos muertos como estos eran los que se pretendían eliminar con el IV Concilio de Letrán. El canon número 3 señalaba que los herejes serían excomulgados y maldecidos, y "en cuanto a la propiedad de los condenados, si son laicos, se les será confiscada."²⁹

Era esta una ley canónica que estaba dirigida expresamente hacia Raymond VI, y a quienes como él, no se sometiesen a la letra del credo cristiano. Los laicos sospechosos también serían anatémizados, "a menos que probaran su inocencia con una defensa adecuada." No hay nada parecido a un "juicio

²⁹ Halsall, Paul (editor). "Lateran IV: Select Canons, 1215", en *Medieval Sourcebook*, disponible en <http://www.fordham.edu/halsall/basis/lateran4.html>. El canon número 2 señala además que los herejes laicos serán adicionalmente puestos a disposición de los gobernantes "temporales". Sin embargo, tales gobernantes no actuaran con autonomía, pues su deber es, dice el texto, erradicar a "estas inmundicias heréticas." En caso de no hacerlo en el lapso de un año, señala el canon, el Sumo Pontífice "podrá absolver a los vasallos del rey de su alianza con este y ofrecerles ese territorio, que será excomulgado, para gobernarle bajo las leyes católicas, y así exterminar a los herejes y purificarlos, preservando el reino de la fe." La sumisión que la Iglesia pretende de los reyes seculares es evidente, así como la debilidad de estos ante el estamento eclesiástico y el señorial.

imparcial” en esto. En cambio, el proceso al aristócrata de Tolouse parece más un *iudicium Dei* porque su destino se decide con la confrontación real entre él y sus vasallos *versus* la Iglesia y los nuevos poseedores de la ciudad designados por el Papa. La recuperación en 1173 de Tolouse por el aristócrata, a un año de la muerte de Inocencio III, parece ser –según la lógica imperante en aquel momento– el resultado del *iudicium Dei* que indicaba la inocencia de Raymond VI de la acusación de herejía. Las negociaciones posteriores que eliminan la excomunión de la ciudad entera de Tolouse parecen confirmar esto. La prohibición de la ordalía, y el consiguiente ordenamiento jurisdiccional de castigar a los laicos en las cancillerías de los príncipes, había fracasado. Y como no iba a hacerlo si, como hemos señalado, la *potestas* y el ejercicio de la violencia estaban aún del lado de la nobleza feudal. Postular una ordenación no es suficiente para que esta tenga lugar. Menos aún cuando tal pretendida ordenación es inconsistente (reacuérdesse que, al tiempo que las leyes canónicas señalaban que juzgar a los laicos era una tarea a ser resuelta en las cancillerías de los príncipes, se señalaba que el régimen de privilegios de la aristocracia cruzada debían mantenerse³⁰). Una aristocracia armada, con más poder fáctico que los príncipes cristianos, difícilmente iba a ser domada con leyes canónicas que al mismo tiempo la necesitaba armada.

Pero el fracaso de Inocencio III por acabar con las ordalías y las disputas entre cristianos, así como comenzar una rehabilitación de la moral, no fue total. Las ordalías y las disputas continuaron, pero comenzó un lento desplazamiento que confería cada vez más poder hacia un centro político: los diversos príncipes cristianos. Este proceso logrará un punto de expresión más acabado con la obra de Jean Bodin, *Los seis libros de la república*. Paralelamente a este proceso de centralización del poder político estaba la centralización del poder de castigar, y de la paulatina pacificación del aristócrata medieval. Cuando Jean Bodin señala que es el soberano el que tiene el *derecho en última instancia* de resolver los pleitos y las disputas legales hemos llegado a un punto en que el pensamiento filosófico político ha logrado captar el proceso de unificación de las *potestas* dispersas y heterogéneas de un mundo que está por desaparecer.

Pero ese proceso no es sencillo. No se ha tratado simplemente de sustituir llanamente a Dios y sus ordalías con el rey soberano y su *derecho en última instancia*. Pensar que sólo se ha sustituido a uno por otro por razones prácticas resultaría increíble y burdo, de mismo modo que pensar que los sistemas

³⁰ Sólo habría que añadir aquí que Raymond VI y su ascendencia eran ilustres justamente por su destacada participación en las cruzadas promovidas por la Iglesia que ahora le condenaba.

modernos han aparecido tan sólo porque a un grupo de hombres se les presentó la idea de que era más racional seguir la retórica y la lógica de lo probable que la superstición y la fe propia de las ordalías. Tales cosas han sucedido, pero entre ellas hay prácticas y representación que median tal sustitución y tales prácticas. A continuación veremos una de esas mediaciones entre la ordalía y el derecho en última instancia del soberano. Tal mediación tiene que ver, por supuesto, con la ocupación del soberano del lugar que el Dios de la ordalía había dejado vacante, y que toca además, los cimientos del antiguo mundo feudal. Se trata del intento del propio Jean Bodin por justificar los procesos contra las brujas en el siglo XVI.

De la démionomanie des sorciers de Jean Bodin apareció en 1580 y “rápidamente se convirtió en un éxito editorial muy importante. Se realizaron al menos 23 ediciones y fue traducida del francés al alemán, italiano y latín. Con seguridad puede señalarse que fue la obra más publicada de la era sobre el tema de demonios y brujas”³¹, nos dice Jonathan L. Pearl. Esta obra, que trata a cerca de lo que es una bruja³² y de porque es necesario combatirlas, ha creado grandes malestares entre los comentaristas de las obras de este pensador francés. La cuestión se ha resuelto con posturas que van desde ignorar está obra hasta afirmar que toda la obra del filósofo deba ser desechada por su “fanatismo.”³³ Por ejemplo, la “historiadora de las ideas” Frances A. Yates, especialista en el renacimiento, en su polémica con Marion L. Kuntz, traductora al inglés del *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime* de Bodin, señala que resulta útil leer todas las obras de Bodin a la luz de *De la démionomanie des sorciers* y no concentrarse únicamente en el pensamiento político del de Angers.³⁴ Lo que aquí haremos, sin embargo,

³¹ Jonathan L. Pearl. “Introducción” en Bodin, Jean. *On the Demon-Manie of Witches*, Centre for Reformation and Renaissance Studies, p. 9.

³² El traductor de esta obra nos advierte que “un espinoso problema surge con la traducción del sustantivo francés “sorcier”, que puede ser traducido, de acuerdo al contexto, como “brujo”, “hechicero”, “mago”, etc., y esto refiriéndose a ambos géneros, masculino y femenino.” Jonathan L. Pearl. “Introducción” en Bodin, Jean. *On the Demon-Manie of Witches*, Centre for Reformation and Renaissance Studies, p. 31.

³³ “Generaciones de académicos han admirado *Los seis libros de la República* como el primer estudio moderno sobre el Estado, y a menudo se han representado a Bodin como un hombre moderno. También es ampliamente admirada la tolerancia ante las diversas religiones que Bodin muestra en su *Colloquium Heptaplomeris*. Pero muchos de estos mismos académicos se han sorprendido y han quedado perplejos ante el aparente contraste entre el Bodin político que es “moderno” y “racional”, y el otro Bodin de la *Demon-Mania*, que es “intolerante” y “supersticioso”. Hay una larga tradición entre los especialistas de Bodin que o bien ignoran la *Demon-Mania*, o bien la tratan como una bizarra aberración en relación al otro lado intelectual, respetable y progresista.” Jonathan L. Pearl. “Introducción” en Bodin, Jean. *On the Demon-Manie of Witches*, Centre for Reformation and Renaissance Studies, p. 11.

³⁴ Véase: Frances A. Yates. “The Mystery of Jean Bodin”, en *The New York Review of Books*, October 14, 1976, disponible en <http://www.nybooks.com/articles/archives/1976/oct/14/the-mystery-of-jean-bodin/>, así como

es lo opuesto, leer el libro sobre brujas y demonios de Bodin a la luz de lo planteado en *Los seis libros de la República*, con finalidad de rastrear la justificación de nuevas técnicas en los procedimientos jurídicos de la época que entierran definitivamente el uso de la ordalía, y como esto se relaciona con la ordenación jurídica de los Estados y la consecuente pacificación de la aristocracia medieval.

Aunque es cierto que para el siglo XVI la recuperación del antiguo derecho romano en el ámbito *civil* ha ganado mucho terreno, el uso de la ordalía aún no ha sido desterrado por completo en el ámbito penal y el religioso. El fenómeno de la cacería de brujas en el siglo XVI nos advierte de ello. Acerca de este fenómeno, habría que señalar que, siguiendo a Jonathan L. Pearl, se pueden seguir dos vertientes, *una*, más propia de los reinos más fervientemente católicos como España y los que conformaban la península itálica, y *otra*, más propia de los estados con un proceso de centralización del poder político más avanzado, como Francia. Pearl escribe:

“El crimen de brujería era perseguido en todas las cortes de Europa, tanto en jurisdicciones católicas como en protestantes. En muchos lugares, la brujería era considerada como un crimen secular, y era tratada como tal en las cortes de crímenes ordinarios, a lado de asesinatos, ladrones, rebeldes y agresores en general. Las cortes eclesiásticas, o la Inquisición, perseguía el crimen de brujería solamente en España e Italia. La Inquisición española e italiana (dos cuerpos completamente separados), sostenían que la brujería era un delito real, aunque tendían a tratar a la brujería como un problema de la superstición popular. Ellos se concentraban en la educación de los acusados, y si era posible, buscar reconciliarlos con la comunidad ortodoxa. La brujería no fue [en aquella época] un problema que preocupara demasiado a los inquisidores y fueron relativamente pocos los que fueron severamente castigados por este delito en España e Italia. Fue en el norte de Europa, donde las cortes seculares veían a este delito como una ofensa y requería de la más dura persecución.”³⁵

Lo que a primera vista se puede señalar es que el proceso de secularización de la impartición de justicia comenzado como mera pretensión en 1215 con el IV Concilio de Letrán de Inocencio III ha ganado cierto terreno. Dentro de este contexto de secularización, ¿no parece más bien un retroceso argumentar a favor de la persecución de las brujas? A primera vista sí. Pero habría hacer intervenir otros aspectos que estaban en juego. Lo primero que habría que esclarecer es porque un pensador renacentista como Bodin se empeña en tal misión. “Bodin creía en la existencia de ángeles y demonios quienes servían de

Marion L. Kuntz. “Bodin’s Demons” en *The New York Review of Books*, March 3, 1977, disponible en <http://www.nybooks.com/articles/archives/1977/mar/03/bodins-demons/>

³⁵ Jonathan L. Pearl. “Introducción” en Bodin, Jean. *On the Demon-Manie of Witches*, Centre for Reformation and Renaissance Studies, p. 19.

intermediarios entre Dios y la humanidad. Él creía que la gente tenía el libre albedrío para elegir entre el bien y el mal. Veía al ateísmo y al demonismo como opciones religiosas no respetables, y más bien como abominables crímenes de traición contra la majestad de Dios. Del mismo modo que en *La república* recomendaba duros castigos a los traidores y los criminales, recomendaba severos castigos en la *Demon-Mania* a los traidores y blasfemos de Dios³⁶, nos dice Pearl.

Y en efecto, en *Los seis libros de la República* Jean Bodin recomendaba castigar a los que traicionaran al soberano y a los criminales. Pero es necesario algo más que un paralelismo con el castigo a los blasfemos y los traidores de dios para poder afirmar que la *Démionomanie* no es una obra que chocha con la filosofía política del de Angers. Pearl nos da, a pesar de todo, la clave para entender cierta continuidad entre ambas obras. Se trata del elemento mediador entre Dios y la humanidad. Por un lado, el soberano es el mediador entre estos dos polos, es el salvaguarda de la ley de Dios y de la naturaleza. Pero, al sostener que hay un mediador que no tiene nada en él mismo más que el hecho de ocupar el lugar del soberano –recordemos que Bodin no forma parte de la posterior teoría que afirmaba el derecho divino de los reyes a gobernar por una descendencia específica–, lo que se abre es la posibilidad de otros mediadores. Tales mediadores pueden darse en el ámbito de la República bien ordenada –aquellos que derrocan al tirano que no ha respetado las leyes de Dios–, o en el ámbito más extraño, de los que están fuera de este orden político bien ordenado, que son las brujas, hechiceros, y un sinnúmero de humanos que han elegido, dice Bodin, no seguir por el buen camino. La definición de una Bruja que Bodin nos da es la siguiente: “Una bruja es aquella que, sabiéndolo, intenta conseguir algo por medios diabólicos. [...] He usado el término “sabiéndolo”, ya que es verdad que el error no puede envolver ningún consentimiento, como las leyes lo señalan.”³⁷ A pesar de todo, se puede delinear claramente una separación entre aquellos que se adecuan al orden de la República, y aquellos que ni tienen un lugar en ella.

Lejos de ser una obra oscurantista, la *Démionomanie* es una obra que intenta combatir ese oscurantismo. Pero no desde un punto de vista ilustrado, que la descalificaría como lo que es, una mera superstición. Sino desde un punto de vista de alguien que aún cree que ese oscurantismo existe realmente. La llegada de la Ilustración aún no tiene el terreno preparado; en cierto modo, Bodin hace

³⁶ Jonathan L. Pearl. “Introducción” en Bodin, Jean. *On the Demon-Manie of Witches*, Centre for Reformation and Renaissance Studies, p. 12.

³⁷ Jean Bodin. *On the Demon-Manie of Witches*, Centre for Reformation and Renaissance Studies, p. 45.

parte de esa labor, porque su extraño punto de vista es producto de una lucha por desanudar el complejo horizonte medieval. No lo logra del todo, pero da los primeros pasos.

¿Por qué una bruja o un hechicero están fuera del orden de una república, y cómo afecta esto en las prácticas violentas o en la pacificación del hombre medieval? La brujería y demás prácticas fuera del buen ordenamiento de la república no eran exclusivas de los siervos pobres e ignorantes. Como nos señala Jonathan Pearl, si bien es bien cierto que las creencias en espíritus y demonios estaban vinculadas a los sectores pobres y no educados, no habría que pasar de largo ante el hecho de que ciertos sectores de la aristocracia educada, especialmente en la península itálica, solían ocuparse de estos temas. Pearl nos advierte que a pesar de que “muchas gente hoy está familiarizada con la noción de un Renacimiento glorioso, especialmente en el arte y la arquitectura, es menos conocido que la magia y las «filosofías de lo oculto» fueron importantes componentes de la cultura renacentista. El aprendizaje de conjuros ocultos y la literatura mágica floreció en el temprano siglo XVI, junto a pseudo ciencias como la alquimia y la astrología. A su propia manera, las elites educadas estaban vinculadas con la magia y lo oculto, tanto como la gente común.”³⁸

Siendo esto así, *De la démionomanie des sorciers* de Bodin es un intento por establecer una línea de demarcación que señalara que conocimientos estaban “bien ordenados”, y cuales estaban fuera de una ordenación guiada por las leyes de Dios. Es así que en esta obra de 1580 podemos encontrar una polémica de Bodin con los astrólogos en torno a los límites del conocimiento acerca de las estrellas: “La adivinación natural es la anticipación de las cosas futuras, pasadas o presentes –todavía ocultas– a través del conocimiento de las causas conectadas y dependientes una con otra, como Dios las estableció desde la creación del mundo. He realizado esta afirmación con el fin de asegurar que hay una adivinación que es legal, y otra adivinación que es ilegal, o diabólica.”³⁹ Todo esto le servirá al de Angers para señalar que una buena adivinación consiste en predecir la lluvia, o el clima en general. Rebasar estas posibilidades, y predecir a partir de los astros que un acontecimiento político o algún asunto privado de alguien en particular, es –dice él– una impiedad.⁴⁰

³⁸ Jonathan L. Pearl. “Introducción” en Bodin, Jean. *On the Demon-Mania of Witches*, Centre for Reformation and Renaissance Studies, p. 12.

³⁹ Jean Bodin. *On the Demon-Mania of Witches*, Centre for Reformation and Renaissance Studies, p. 71.

⁴⁰ “Pero los astrólogos no deben verse envueltos en la afirmación de juicios sobre las almas, espíritus, vicios, virtudes, honores, castigos, y mucho menos en asuntos religiosos, como muchos astrólogos hacen. Estos, luego de haber descrito los humores y las disposiciones naturales del cuerpo de acuerdo al horóscopo, van más allá de estas cosas, y se introducen en temas que no tienen nada que ver con los cuerpos, tales como el matrimonio, los

Al intentar establecer un *buen uso* del nuevo conocimiento que el hombre de su tiempo está adquiriendo, Bodin busca que la formación de aquellos que tienen acceso a ese saber no sean “desviados” o “tentados” a hacer un uso “diabólico” de ellos. En otros términos, lo que Bodin hace es intentar mantener –ante el nuevo saber científico– el espacio del albedrío del ser humano desde un pensamiento que no ha dejado aún de creer en el Dios católico medieval: “No hay duda que el hombre que confía en Dios es el más fuerte, y es más poderoso que todas las influencias celestes. Esta es la razón por la que los primeros platonistas decían que, aquellos que seguían el curso de la naturaleza se hacían a sí mismos esclavos del destino fatal y del curso natural que ordena todas las cosas.”⁴¹ El de Angers busca descalificar los medios que pretenden determinar externamente la voluntad de otros. Por eso, Bodin señala que:

“Hay muchos hombres que jamás han tenido interés por contemplar las cosas intelectuales, y los cuales jamás han levantado su mente más allá de su boca, viviendo como cerdos y bestias torpes, de los cuales las escrituras dicen «ellos no son más hombres, parecen más bien bestias, cuya alma ha muerto junto con su cuerpo.» [...] Por el contrario, si el hombre se dedica a sí mismo a la bondad, y eleva su alma Dios, a la bondad y la virtud, después que su alma ha sido purificada con la gracia divina, si este ha practicado las virtudes morales, podrá suceder que además de que él tenga comunión con el ángel que Dios le ha dado no sólo para resguardarlo, pueda sentir su presencia.”⁴²

El hombre bodiniano alcanza la “bondad” dedicándose a ella. Esto está en completa armonía con lo planteado en *los seis libros de la República*, en donde el de Angers señala que el fin de una república es alcanzar la felicidad de sus habitantes, lograr las condiciones para que ésta florezca; y la felicidad buscada no es otra que la contemplación de Dios.⁴³ Las brujas y hechiceros son parte, entonces, junto con los delincuentes comunes y los traidores del poder soberano, los desechos de la república bien ordenada, son la parte del reino que niega adaptarse a la ordenación soberana. Como tales, deben ser castigados, nos dice Bodin. Y es en este aspecto que *De la démionomanie des sorciers* nos interesa aquí. Para un pensamiento supersticioso de la época, la brujería o un hechizo debía ser combatida con un contra-hechizo o alguna pócima que se encontrase en el mismo plano sobrenatural. Para un religioso

hombres, viajes, riqueza y materias semejantes en las que las estrellas no tienen ningún poder ni fuerza. Decir que las estrellas tienen una influencia sobre estas materias es una impiedad, pero no sólo eso, sino también una extrema insensatez.” Jean Bodin. *On the Demon-Mania of Witches*, p. 80.

⁴¹ Jean Bodin. *Ibidem*, p. 83.

⁴² Jean Bodin. *Ibidem*, p. 57.

⁴³ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 14.

una ordalía sería el medio más eficaz para conseguir una prueba de algo que es imposible de ser probado. La salida de Bodin es sin embargo, otra. Aquí sus profundas creencias religiosas combinadas con su convicción de la legitimidad del poder soberano le permiten rechazar las ordalías como un método legítimo a ser usado.

Cuando Bodin se pregunta acerca de los medios lícitos para prevenir los efectos de los “conjuros mágicos” rechaza categóricamente el uso de la ordalía o de los exorcismos en contra de los sospechosos. El de Angers escribe, a propósito de un escritor –Johann Séller, contemporáneo suyo– quien recomendaba contratar magos para descubrir a los malos hechiceros, lo siguiente: “¿No es una buena cosa descubrir brujas con la finalidad de castigarlas? Estoy de acuerdo en esto. Y a los ladrones y a los asesinos también, agregaría. Pero, uno nunca debe hacer el mal en aras de que pueda resultar de ello un bien.”⁴⁴ Si las brujas se caracterizan por sus *medios* peculiares, *la república* no ha de asemejarse en ello a su contraparte. La magia –Bodin cree en ella– no es una herramienta digna del poder soberano.

La ordalía no es un buen medio, en tanto que la presencia de Dios ya no se manifiesta en juicios solicitados por miembros del estamento eclesiástico. Aunado a ello, la creencia en demonios abre la posibilidad de que quien realiza *iudicium Dei* no sea necesariamente el Dios invocado. Por ello, Bodin propone el uso de medios no ordálicos, ya practicados en la época: la investigación y la tortura. Ambas bañadas de un halo de engaño, como veremos. Así, por ejemplo, si se sospecha de alguien, no se debe detener sin más al sospechoso. Tal cosa sería una injusticia. Se tiene que corroborar la solidez de la acusación. Para ello se debe investigar. Hay por lo menos dos tipos de investigación. El primero es obtener indicios para acorralar al acusado cuando este niega confesar sus crímenes. Cuando aún no hay una detención, dice Bodin, los investigadores se pueden acercar a las hijas jóvenes de las supuestas brujas e interrogarlas: “Uno debe comenzar entonces a la luz del día y tratar con ellas materias humorísticas, luego tal vez hablar de algún truco de prestidigitación. Todo esto sin un secretario de la corte, y ocultando el deseo de saberlo todo acerca de sus padres. Así permanecerán con nosotros y hablarán con gusto. Luego, poco a poco investigar si su padre o madre práctica esas artimañas.”⁴⁵

⁴⁴ Jean Bodin. *On the Demon-Mania of Witches*, Centre for Reformation and Renaissance Studies, p. 159.

⁴⁵ Jean Bodin. *Ibidem*, p. 177.

El otro tipo de investigación se da cuando alguien confiesa voluntariamente sus crímenes. En tales casos, puede suceder que tal confesión sea una mentira, un truco para obtener la muerte, cómo los primeros cristianos bajo el imperio romano, quienes al ser ejecutados eran convertidos en mártires. Aunque también, nos dice Bodin, “hay otros que desean morir no por el honor que podrían alcanzar, sino por el extremo dolor o desesperación en el que se encuentran.”⁴⁶ A estos, no se les debe escuchar, escribe el de Angers. Pero para saber que mienten, hay que investigar. Se envían a *persecutores* al lugar de residencia del indiciado y se buscan antecedentes y testimonios. Procediendo así se detecta a estas personas que intentan engañar a los jueces.

Pero una acusación en forma, con testimonios, tampoco será suficiente. Se necesita siempre, dice Bodin, la confesión explícita del o la acusada. La confesión se convierte en un problema a ser resuelto. En tanto que la bruja, el hechicero, o cualquier otro delincuente como un homicida o un ladrón han elegido el mal camino, sería una ingenuidad asumir que son honestos al declararse inocentes. Aún así, se debe esperar una confesión, pero “si uno encuentra que la bruja no confiesa nada, se le deben cambiar sus ropas y cortársele el cabello, y luego continuar la interrogación. Y si aparece una prueba parcial o cualquier presunción fuerte, la tortura debe ser aplicada”⁴⁷, dice Bodin, quien, recordemos también tenía experiencia como jurista. A partir de esa experiencia, el de Angers nos brinda una descripción del modo en que la tortura era usada:

“Pero, antes de aplicar la *pregunta*,⁴⁸ uno debe dar la impresión de preparar numerosos instrumentos, y mover numerosas cuerdas, así como preparar a los asistentes para atormentarles, y así mantenerlos por un momento bajo un estado de miedo. También es conveniente, antes de llevar al acusado a la cámara de tortura, tener a alguien escondido gritando y llorando lamentos terribles, y decirle al acusado que la tortura le será aplicada, desalentándolo de este modo. Así, algunos dicen la verdad. He visto a un juez aplicando esta técnica y al acusado confesar inmediatamente. [...] Esta técnica funciona con los timoratos, pero no con lo fuertes. [...] Uno debe también plantar espías astutos y muy hábiles que les digan que también son prisioneros por el mismo crimen, que son brujos, y de este modo obtener su confesión. Y si aún así, este no dice nada, él indiciado debe ser llevado a creer que su compañero prisionero le ha denunciado, incluso si eso no ha ocurrido. En venganza contra este, tal vez le regrese la misma jugada y confiese. Todo esto es legal de acuerdo a la ley divina y humana, desde San Agustín en *De mendacio*, hasta

⁴⁶ Jean Bodin. *On the Demon-Mania of Witches*, Centre for Reformation and Renaissance Studies, p. 190.

⁴⁷ Jean Bodin. *Ibidem*, p. 197.

⁴⁸ Nota del traductor al inglés: “Un eufemismo ampliamente usado en los escritos legales de la época para referirse a la aplicación de la tortura”

Tomas de Aquino, quienes sostienen que uno nunca debe engañar con ocho tipos de mentiras.”⁴⁹

Agrega Bodin que “uno necesariamente debe admitir que es virtuoso, elogiabile y una cosa inevitable mentir para salvar la vida de una persona inocente, y detestable decir la verdad y causar su asesinato. Esta es la razón por la que Platón y Jenofonte permitían que los magistrados mintieran, con la finalidad de gobernar al pueblo, así como a la gente enferma y a los pequeños niños.”⁵⁰ La tortura como instrumento para arrancar una confesión en el siglo XVI es entonces distinta a la tortura tal como se usa y se intenta justificar en la actualidad. En ambos casos se trata de una práctica destinada a “salvar” la vida de una o varias personas inocentes. Lo que cambia es el ocupante del lugar del inocente. En el siglo XVI el posible inocente es el indicado. En el siglo XX y XXI las víctimas de un hipotético atentado terrorista por ocurrir en un futuro próximo. Como Michel Foucault, en *Vigilar y castigar*, nos señala, la tortura o “tormento, no es una manera de arrancar la verdad a toda costa; no es la tortura desencadenada de los interrogatorios modernos; es cruel ciertamente, pero no salvaje. [...] La tortura es un juego judicial estricto. Y a causa de ello, por encima de las técnicas de la Inquisición, enlaza con las viejas pruebas que tenían en curso en los procedimientos acusatorios: ordalías, duelos judiciales, juicios de Dios.”⁵¹

¿Cómo es que la tortura se enlaza con la ordalía? La tortura busca obtener una confesión de aquellos que -se sospecha- han elegido delinquir, y de quienes –por tanto- se desconfía, de quienes su palabra carece de valor. Aquí entra en escena una especie de juego entre acusador y acusado. El primero no confía en el segundo y le prepara trampas en las que ha de caer. Si no lo hace se piensa que es demasiado astuto. El dolor habría de quebrar esa astucia. Aún así, ¿es suficiente una confesión arrancada a la fuerza? El que se ha quebrado en la tortura deberá repetir su confesión frente a un secretario de la corte, y el acusador deberá aportar pruebas adicionales. Por ello, investigación y tortura (o confesión voluntaria sin tortura) no son medios autónomos, sino complementarios. Se trata de una “aritmética modulada por una casuística”, dice Foucault. Ambos elementos se suman y se consideran de acuerdo a la complejidad del caso evaluado por los expertos en la aplicación de las leyes. Si la tortura se usa, nuevamente siguiendo a Foucault, se corre el riesgo de que el acusado, demasiado astuto y fuerte,

⁴⁹ Jean Bodin. *On the Demon-Mania of Witches*, Centre for Reformation and Renaissance Studies, p. 179.

⁵⁰ Jean Bodin. *Ibidem*, p. 180.

⁵¹ Michel Foucault. *Vigilar y Castigar*. Ed. Siglo XXI, p.46.

no confiese nada, y entonces el proceso caiga en un bache que impida al juez condenar severamente al indiciado, a pesar de las pruebas recogidas en una investigación:

“Bajo la aparente búsqueda terca de la verdad precipitada, se reconoce en la tortura clásica el mecanismo reglamentado de una prueba: un reto físico que ha de decidir en cuanto a la verdad; si el paciente es culpable, los sufrimientos que se imponen no son injustos; pero es también un signo de disculpa en el caso de que sea inocente. [...] La búsqueda de la verdad por medio del tormento es realmente una manera de provocar la aparición de un indicio, el más grave de todos, la confesión del culpable; pero es también la batalla, con la victoria de un adversario sobre el otro, lo que “produce” ritualmente la verdad.”⁵²

Se trata de una especie de duelo, como en la ordalía entre aristócratas. Las diferencias, sin embargo, resaltan de inmediato. No se trata de un duelo entre criminal *versus* víctima u ofensor *versus* ofendido. Tampoco se trata de una ordalía en la que Dios juzga mediante un milagro. Es la condensación de un duelo y un *iudicium Dei* develado mediante una prueba física. Un duelo, sí, pero entre el acusado y un representante de un Dios desplazado: un funcionario designado por el soberano. Un *iudicium Dei* como el *agua fría* o el *hierro candente*, sí, pero con la diferencia de que el acusado tiene la posibilidad de resistir. Estamos, pues, ante un proceso de desplazamiento en el uso de medios para alcanzar una verdad jurídica que contiene aún residuos de los medios anteriores (ordalías), pero que, al mismo tiempo, al conjuntar pruebas distintas introduce un nuevo horizonte. Puede resultar sorprendente que haya sido el mismo pensador el que ha brindado las claves para dejar atrás la ordalía el mismo que ha reaccionado con furia ante la “amenaza” que representaban las brujas. Tal cosa es posible porque la soberanía aún tiene que estar fundada en algo trascendente, Dios. Aún así, Bodin ha pensado al Dios cristiano de una manera relativamente distinta a como lo han hecho los teólogos medievales. Por eso al de Angers no parece preocuparle demasiado el hecho de mentir ante los indiciados, a pesar de lo que el discurso teológico medieval señalaba. No es por ello tampoco sorprendente que “en la década de los 1590, las principales obra de Bodin, incluyendo la *Demon-Mania*, fueran incluidas en el *Index* de las obras prohibidas por las autoridades católicas.”⁵³

Ambos medios no ordálicos, la investigación y la tortura, venían aplicándose en el quehacer jurídico de los reinos europeos, pero bajo el contexto de una diversidad de derechos y prácticas de aplicación de justicia. La importancia de la intervención de Bodin en este aspecto es su pretensión de usar estos

⁵² Michel Foucault. *Vigilar y Castigar*. Ed. Siglo XXI, p. 47.

⁵³ Jonathan L. Pearl. “Introducción” en Bodin, Jean. *On the Demon-Mania of Witches*, Centre for Reformation and Renaissance Studies, p. 27.

medios para cualquier caso, incluyendo el "crimen" de brujería o hechicería, objeto de investigación jurídica que se adecua de una manera más consistente con la ordalía. Tal pretensión de usar los mismos medios para sujetos y crímenes distintos sólo puede ser posible bajo el nuevo elemento organizador pensado por Bodin: *el soberano*. Sólo gracias a que el soberano ha ocupado el lugar que antiguamente Dios tenía en las ordalías, es que surgen nuevas necesidades: investigación del hecho criminal, distinción entre presunción y culpabilidad, etc.⁵⁴ Y esto es así porque, a pesar de que el soberano no tiene a nadie con más poder por encima de él, no tiene la capacidad de juzgar del mismo modo que lo haría Dios, no es omnisciente. Por ello, surge la necesidad de nuevos instrumentos para encontrar la verdad jurídica. Habría que advertir que no estamos diciendo que se inventaron estos instrumentos o prácticas para alcanzar un saber en torno a un hecho ocurrido. Lo que decimos es que sólo con el soberano instituido se pudo hacer uso de ellos en el ámbito jurídico.

Al comenzar este modo de organización jurídica, se sientan las bases de un movimiento de pacificación del sujeto. Bajo el dominio del uso de la ordalía como última instancia simplemente no hay razón por la cual ni el aristócrata ni el siervo deban dejar atrás sus creencias, supersticiones y prácticas violentas para alcanzar la justicia. Con la introducción del soberano, lo que comienza es una serie de desplazamientos, lentos, y a primera vista ambiguos, por dar una nueva forma al que será el futuro sujeto jurídico de la modernidad. Por un lado, se obliga a todos los miembros de la sociedad a adecuarse al nuevo modo de saber jurídico. A adecuarse a presentar determinado tipo de pruebas, a argumentar de determinada forma. En otras palabras, al hombre medieval (desde el siervo o la acusada de bruja, hasta el más alto noble propietario) se le comienza a moldear. Este proceso no se da, por supuesto, con la misma intensidad ni en el mismo momento histórico, pero sí ocurre bajo la misma lógica jurídica soberana, que comienza su paso lento pero implacable. Para que las disputas violentas entre aristócratas terminen siendo disputas en tribunales pasarán muchos años más. Pero tendrán la misma matriz: la ordenación impuesta por el soberano, sustituto del tercero en una disputa, sustituto del antiguo Dios de la ordalía medieval europea.

⁵⁴ "Entre las pruebas sobre las cuales una sentencia puede estar basada, hay tres que pueden ser llamadas necesarias e indudables. La primera es la verdad de un hecho conocido y concreto. El segundo es la confesión voluntaria de alguien que es acusado de haber cometido un crimen. El tercero es el testimonio de varios testigos. En cuanto pruebas tales como la reputación pública, confesiones forzadas, presunción de ley y otras cosas semejantes, uno puede decir que son "presunciones", algunas de las cuales son más grandes que las otras, pero no pruebas indudables," dice Jean Bodin. Bodin, Jean. *On the Demon-Mania of Witches*, CRRS, p. 181.

Esta "sustitución" no se dio sin sacudidas. Estas pueden rastrearse en diversos niveles. Uno de ellos es el mismo tema del libro de Bodin de 1580. Es curioso que el tema de las brujas y hechiceros cobre tal importancia sólo al final del medioevo y no antes, o a mediados de aquel periodo. Uno de las causas del "florecimiento" de este problema, pensamos, es justamente la aparición del soberano como mediador entre Dios y la humanidad. Para que tal mediación resulte innecesaria falta aún otro movimiento en que la soberanía se traslade al individuo en general. Pero en aquel momento tal traslado de una mediación era necesario, y esto no afectó únicamente, como veíamos líneas atrás, únicamente a un particular, a Jean Bodin y su pensamiento. La brujería y lo "oculto" en general serían entonces un producto sobredeterminado de: a) el espacio abierto por el arrebato del soberano a la Iglesia de la mediación exclusiva con el creador del mundo, según la visión medieval; b) la indeterminación aún prevaleciente ante el naciente saber científico y otros tipos de "saber"; d) las necesidades de la nueva economía en Europa⁵⁵ y; c) la desconfianza generalizada que en aquella época comenzó a provocar de institución religiosa oficial.

Para efectos de nuestro tema, la pacificación del hombre medieval, la sacudida producida por la introducción del soberano y el inicio de una ordenación jurídica, que afecta la identidad de todos aquellos a los que se intenta regular, no podía ser blanda. Durante ese periodo, nos dice Perry Anderson, hubo un desarrollo simultáneo y contradictorio entre las tareas y funciones de los diversos tipos de magistrados en Francia: "mientras el papel de los *intendants* [al servicio del rey] se hacía progresivamente más prominente y autoritario, la magistratura de los diversos *parlements* [regionales, y vinculados a la alta aristocracia] de la tierra, campeones del legalismo y el particularismo, se convirtió en el portavoz más ruidoso de la resistencia de los *officers* contra los *intendants*, bloqueando intermitentemente las iniciativas del gobierno real."⁵⁶ La resistencia de los afectados se llevo a cabo entonces no sólo en el nivel de oposiciones de hombres particulares, sino también en las disputas que guiaban las prácticas jurídicas. Y el resultado de todo esto, nos dice el historiador inglés, fue un sistema político caracterizado por su complejidad generada por la constante lucha entre la todavía aristocracia armada y el soberano. El Estado era en aquel momento, según Ernst Kossmann, una especie de iglesia barroca en la que diversas lógicas – de justicia, por ejemplo - convergían y se combinaban:

⁵⁵ Véase al respecto: Heinsohn, Gunnar; Steiger, Otto "Birth Control: The Political-Economic Rationale behind Jean Bodin's *Démonomanie*", en *History of Political Economy, Volume 31, N. 3, 1999*, pp. 423–448, disponible en http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/history_of_political_economy/v031/31.3heinsohn.html

⁵⁶ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 92.

“Los contemporáneos sentían que el absolutismo no excluía en modo alguno aquella tensión que les parecía inherente al Estado, y que no alteraba ninguna de sus ideas sobre el gobierno. Para ellos, el Estado era como una iglesia barroca en la que un gran número de concepciones diferentes se mezclan, chocan y finalmente se absorben en un único y magnífico sistema . [...] O, para cambiar de metáfora: si la autoridad real era un sol brillante, había otro poder que reflejaba, concentraba y templaba su luz, una sombra que encerraba esa fuente de energía en la que ningún ojo humano podía descansar sin quedarse ciego. Nos referimos a los parlamentos y, sobre todo, al parlamento de París.”⁵⁷

El “equilibrio” logrado en el absolutismo entre la nobleza y sus instrumentos (parlamentos regionales) y el soberano y sus *intendants* parece haberse alcanzado. La imagen “estética” de la iglesia barroca que armoniza líneas de fuerzas opuestas dentro de los óvalos “descubiertos recientemente por los arquitectos”⁵⁸ no es, sin embargo, una inocente forma de “armonizar” la *potestas* real y la *potestas* feudal. El hecho de que tenga lugar tal “unión” afecta la constitución de los miembros de la clase aristócrata. No es un pacto que mantiene intacta la identidad del aristócrata. Es más bien un modo de amortiguar la radical transformación que se estaba llevando a cabo. Se ha comprometido allí lo que garantizaba la identidad y los privilegios del aristócrata. El posterior desarme de los nobles y la prohibición del duelo, decretado por Richelieu, no será entonces un accidente propiciado por un canciller tiránico, sino el movimiento subsiguiente de un proceso que ya se estaba llevando a cabo. La aristocracia armada ya no tenía lugar en un ordenamiento político que se fundamentaba en la legitimidad de su uso de la fuerza para garantizar el funcionamiento de la *república bien ordenada*. En ese sentido la fuente de la identidad del aristócrata mudo y tuvo que ser reconocida por estos. Ya no se trataba de combatir por salvaguardar sus grandes extensiones de tierra, ni por defender la religión, sino de servir en la corte al soberano, o defenderse de él, pero en sus propios términos. No todos aceptaron esto. Las alternativas por brindar una nueva base a la identidad aristocrática fueron muchas: desde intentar colocar la genealogía como fuente de su posición privilegiada hasta colocar un *modo de vida* como el garante de esos privilegios.

El *derecho en última instancia* del soberano para decidir en torno a la inocencia y la culpabilidad de un indiciado establece definitivamente la respuesta a la pregunta ¿quién está capacitado para juzgar y castigar? Ya no es Dios y sus intervenciones mediante milagros en las ordalías. Ahora es el soberano, quien a su vez debe introducir nuevas técnicas para alcanzar la verdad jurídica en aras de su déficit de

⁵⁷ Ernst Kossmann, *La Fronde*, Leyden, 1954, p. 23, citado en Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 93.

⁵⁸ *Ibidem*.

saber. Un cuerpo colegiado debe prepararse para juzgar y hacerlo, pero es el soberano quien tiene la última palabra. Los indiciados obtienen la garantía de la justicia ya no del carácter justo de Dios, sino de un modo de proceder de los magistrados nombrados y dependientes del príncipe soberano. Los miembros de la sociedad, para tener alguna oportunidad de no sufrir ante el nuevo aparato burocrático y administrativo, deben de cambiar el modo en que se enfrentan a él. He aquí entonces que la violencia empieza a perder su legitimidad como medio para alcanzar la satisfacción de un noble ante uno de sus contrapartes. Con el abandono de Dios en los asuntos humanos la ordalía del duelo pierde el sentido que tenía en los siglos XIII y XIV. Si el duelo ha de sobrevivir no se ha debido a un profundo sentimiento religioso en la aristocracia europea. Sino a que esta institución ha logrado adaptarse a las nuevas circunstancias y ha encontrado una nueva fuente que le permita seguir existiendo. No ha sido entonces inmediata o automática la pacificación del sujeto con la introducción del soberano. La aristocracia se resistirá y mantendrá esta institución de "justicia" fundándola ahora no en el *judicium Dei* sino en el hecho de que su *potestas* no puede ser arrebatada por el poder soberano. Las propiedades y sus consecuentes privilegios aún no han perdido su función en las sociedades europeas. Todo lo contrario, el soberano ha de garantizar el florecimiento de estas. El aristócrata no puede despojarse de sus prácticas como si se despojase de sus costosas prendas. El duelo entonces se conserva, pero ahora teniendo como fuente de legitimidad la identidad misma del aristócrata: el duelo será ahora *duelo de honor*.

La piedad soberana. Sin un Dios que juzgue en los casos más complejos, los casos en los que las pruebas son insuficientes pero hay sospechas, en los casos en los que las leyes creadas por los humanos resultan insuficientes, el soberano viene a ocupar ese lugar vacante. Para los demás casos está el derecho tradicional y las leyes y ordenanzas dictadas por el mismo príncipe soberano. ¿Por qué entonces aparece ligado al *derecho en última instancia* la posibilidad de la piedad del soberano hacia sus súbditos? Señalábamos que Bodin en sus *Seis Libros de la república* afirma que la piedad es el anverso del derecho soberano de ser el último escalón en el edificio de la impartición de justicia, y que además era algo necesario, y al mismo tiempo indeseable. La piedad y perdón sobre un súbdito que ya había sido declarado por una instancia inferior como culpable no es digna de ser deseada en una república bien ordenada porque –nos decía el de Angers– el sistema penal de suyo era lento e incapaz de juzgar a todo mundo, y si se perdonaba a aquellos de los que se ha probado su culpabilidad, ¿entonces a cuantos se castigarían? La cifra se reduciría ampliamente. Aún así, y un poco de mala gana, Bodin acepta que el

soberano puede perdonar, puede ser misericordioso. ¿Por qué Bodin mantiene esta característica de los soberanos?, ¿es sólo una concesión o un apearse acriticamente al poder soberano?

La ordenación que introduce el soberano pretende regular bajo el mismo régimen a todos los miembros de su sociedad, a los que comenzará a llamar nuevamente⁵⁹ ciudadanos. Pero si, como hemos visto, la resistencia de la alta aristocracia ha sido muy fuerte, ¿podríamos decir que la piedad o misericordia del soberano es una salida abierta a posibles conflictos entre el rey y algún miembro de la nobleza feudal? Imaginemos un caso que enfrente a un miembro de la aristocracia a la posibilidad de una pena deshonrosa, según sus parámetros. El soberano puede desactivar la condena y así mantener la estabilidad del orden. O podría también ser el caso que un campesino o algún sirviente obtuviese la simpatía de las multitudes. Michel Foucault nos relata algunos de ellos en su *Vigilar y castigar*. En tales casos la ejecución de la condena puede no resultar ventajosa para el orden del reino. O puede ser también que un servidor del rey viole alguna ordenanza, pero que la motivación y el resultado de su acción ilegal haya estado siempre del lado del soberano. En tales casos, la piedad del soberano puede ser el mejor antídoto que mantiene el orden en el reino e impide sacudidas innecesarias. Pero tal justificación no es suficiente. Es decir, aunque resulta claro que existe una justificación en términos prácticos, no resulta claro porque deba ser el soberano el único que puede ser piadoso. ¿Por qué no el magistrado, o un religioso?

“La aplicación irrestricta de la ley puede provocar la mayor injusticia”, suele decirse. El soberano es el antídoto a este problema en el Siglo XVI. Pero, ¿no es ésta ya una forma de decir que el verdadero soberano no es el rey sino el cuerpo de las leyes que regula las relaciones entre los hombres? Aquí la respuesta según la cual el soberano está fuera de la ley porque no está sujeta a ellas, porque es él quien las dicta, resulta poco satisfactoria para un defensor de la soberanía. Si el soberano se ve obligado –por las circunstancias, el poder del condenado, etc.– a ser piadoso, ¿Dónde está en ello la piedad? La respuesta que elude este callejón sin salida, a primera vista irrelevante, pero de vital importancia para la época, es que el soberano no sólo no está obligado a atarse a sí mismo a las leyes que el decreta, sino que puede disolver el vínculo de la ley que ata a otros. Mostrándose misericordioso, el soberano muestra su *potestas* absoluta, su autoridad más allá de la misma ley, que, recordemos, no es la ley altamente codificada de nuestros días, ni con sus instrumentos de ejecución claramente delimitados. Si

⁵⁹ La introducción del término ciudadano parece caer en desuso en el medioevo, o por lo menos ha perdido el peso político que tuvo en la antigüedad europea. El renacimiento trae consigo no sólo la recuperación de las artes y el derecho romano, sino un retorno de este tipo de terminología.

el príncipe soberano sólo tuviera que garantizar la plena aplicación y ejecución de las leyes, quedaría despojado de su autoridad, y se convertiría tan sólo en un salvaguarda de la buena aplicación de los nuevos métodos de alcanzar la verdad jurídica. Esta es una respuesta que parte de la definición de soberanía y no desde una situación específica. Por eso Bodin, aunque no lo deseara, tuvo que señalar que la piedad era una característica propia de la soberanía. Se ve entonces, que la piedad soberana es distinta, por ejemplo, al mero consejo práctico que el sabio Simónides dirige al tirano Hierón en el diálogo de Jenofonte.⁶⁰ El tirano había de delegar a alguien la función del castigo, y apersonarse en el caso de brindar honores, decía el Simónides de Jenofonte. Así eludía críticas y ganaba la simpatía de sus gobernados.

La piedad soberana tiene entonces dos momentos que hay que resaltar de nuevo, vinculándolos ahora al proceso de pacificación del hombre medieval. En un primer momento, esta piedad es el anverso del poder centralizado que caracteriza al soberano. Esta centralización es necesaria, porque de otra manera resulta imposible domeñar a los *aristócratas-protectores de su feudo-cruzados*. Sólo un poder más fuerte que el de estos puede tener éxito en la pacificación de un carácter formado por largos siglos. La piedad es aquí el signo de lo *absoluto* de ese poder civilizatorio del soberano. En un segundo momento, muy posterior, cuando la ley se hace más compleja, cuando el ciudadano se ha formado y su relación con la ley ha pasado del sometimiento a la aceptación necesaria de estas, la figura del soberano piadoso pierde su sentido y pasa a ser ahora la figura de un ser impredecible y caprichoso en el cual no se puede confiar. Es hasta este segundo momento que un pensador como Fichte podrá decir:

“No, Príncipe, tú no eres nuestro Dios. De Él esperamos felicidad, de ti la protección de nuestros derechos. No necesitamos que seas *piadoso* con nosotros, sólo tienes que ser *justo*.”⁶¹

Antes de ese momento es imposible, porque el ordenamiento jurídico consistente en el que el ciudadano pueda confiar, pero ante el cual no tenga alternativa, no se ha formado aún. Bajo la heterogeneidad de los derechos medievales, especialmente para los miembros de los estamentos eclesiástico y señorial, siempre hubo una alternativa que los libraba de la necesidad de domeñar sus prácticas. Este proceso de pacificación ha sido extremadamente violento. Los castigos que se imponían a

⁶⁰ -Jenofonte. “Hierón, o de la tiranía”, en Leo Strauss. *Sobre la Tiranía*, Ediciones Encuentro, 2005, pp. 21-40.

⁶¹ Fichte, Johann Gottlieb. “Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten” en *Werke*. Vol. 6, Berlin, Ed. De Gruyter, 1971, citado en Dólar, Mladen. *Opera's Second Death*, ed. Routledge, p.88.

los condenados bajo el poder soberano no eran menos crueles que los usados bajo el régimen de las ordalías como última instancia. Pero su dirección ha sido otra. El régimen de premios y castigos es pues, uno de los aspectos del proceso de pacificación del hombre medieval, que fue posible gracias al proceso de centralización del poder político-jurídico que Bodin supo captar y establecer con su concepto de soberanía.

CAPITULO 2.3.

DEL *SCUTUM* AL ESCUDO. IMPUESTOS Y PACIFICACIÓN

¿Qué es un escudo? Un escudo –*scutum, bouclier, shield, Schild*– es un arma defensiva utilizada para protegerse de las armas ofensivas. También puede ser el soporte de un símbolo cuya composición representa a una familia aristócrata, al reino o la nación –*escutcheon, écu, Wappenschild*–. El término fue utilizado también para designar ciertas monedas europeas a partir del siglo XVII en cuyo anverso se encontraba precisamente el escudo del reino, que para esas épocas comenzaban a constituirse ya como nación en su sentido moderno. ¿A qué se debe el uso tan diverso de este significante?, ¿es tan sólo una mala jugada de la arbitrariedad del signo lingüístico?, ¿o es apenas una serie de desplazamientos del término a través de una serie de campos semánticos al que no debemos prestarle mayor importancia? No ha sido una repentina preocupación por el desarrollo diacrónico de los signos lingüísticos lo que nos ha llevado a realizar estas preguntas. Ha sido más bien la confianza de que este diverso uso del término, en el que se mantiene una vinculación con el *scutum* latino, testifica la unidad de un mismo proceso: el del apaciguamiento del aristócrata medieval y la disolución de ciertas prácticas violentas medievales.

El escudo, como arma defensiva, fue un objeto de suma importancia para el mundo medieval cristiano. Era un artefacto "de madera y cuero, *cuir bouilli* o metal"¹ que no podía faltar en un caballero medieval. La Edad Media, a pesar de estar fragmentada en una heterogeneidad de *potestas* y de "ordenes" jurídicos, se pensaba como una unidad, como una sola Europa, como una misma *república cristiana*. Y en tal sentido, compartían una misma idea en torno a la guerra. Como cristianos en un mundo en el que la religión no sólo es central, sino el mismo elemento organizador y factor de unidad, el problema de la guerra tenía también un rasgo cristiano: la guerra sólo era justificable como guerra defensiva. Eso, por supuesto, no implicaba la renuncia a una guerra ofensiva. La idea de *guerra justa* cobra en ese mundo

¹ Bradbury, Jim. *The Routledge Companion to Medieval Warfare*, Routledge, p. 269.

un papel central.² Pero la guerra defensiva es *la* forma de guerra cristiana, apromblemática. Cuando se dice que es contradictorio decir que los aristócratas medievales, la clase guerrera del medioevo, son aguerridos, y que, al mismo tiempo, necesitan resguardarse tras grandes castillos amurallados, no se está entendiendo la economía de la guerra en la Europa feudal. Bodin se enfrentaba a este tipo de argumentos, y señalaba que no se debía renunciar a las murallas como un medio para fortificar las entradas y fronteras de la república por una idea equivocada de valentía.³ Ciertamente es que Bodin ya no pertenece al esplendor del mundo medieval, pero su postura nos indica un rasgo medieval de gran importancia: la defensa no indica cobardía, sino protección. Hay un pequeño debate en torno a si el escudo es propiamente un arma o no; sin embargo, es un hecho incuestionable que un escudo sólo tiene sentido en el contexto de un combate. Y un guerrero, en tanto que buen cristiano, hace la guerra – en última instancia – tan sólo como una forma de defensa. No es que así hayan sido efectivamente las guerras de la época, pero ese era su eje rector. Es por ello que este objeto se ha cargado de cierto sentido de honor: “El escudo era la marca de un guerrero y comúnmente era incinerado junto a su dueño.”⁴

Aquel simple objeto de madera o metal se invistió con un sentido del honor tan grande que pronto estos artefactos comenzaron a ser adornados. Motivos religiosos o símbolos del valor eran los predominantes. Fue así que el escudo devino un símbolo de la nobleza guerrera. “Sobrevive en el *Landesmuseum* de Zurich un escudo perteneciente a Arnold von Brienz, quien vivió en la última parte del siglo XII. Está hecho de cal [lime], cubierto con pieles sujetadas con correas. Un león de plata heráldico, moldeado en *gesso duro*, sobresale en un fondo azul. En la Baja Edad Media la forma que reconocemos actualmente como la forma-de-escudo comenzaba a ser cada vez más común, y a conectarse con la decoración heráldica.”⁵ La “naturaleza” guerrera de la clase noble era exaltada con este tipo de adornos. Para llegar a los “escudos de armas” de las familias nobles no había más que dar un solo paso. Fue sólo muy tardíamente que los “escudos de armas” o la “heráldica” llegase a ser tan sólo un símbolo de paz o de la “nobleza” de una familia. En plena Edad Media es un subproducto de las prácticas guerreras de la aristocracia, que ganaba y justificaba así sus privilegios.

² De hecho, la idea misma de *guerra justa* sólo tiene sentido desde un mundo organizado por la religión cristiana. “Las teorías de la guerra justa surgen de la necesidad de justificar la guerra en términos morales, judiciales y especialmente, religiosos”, dice Frederick Russell. *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge University Press, 1975, p. 1.

³ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 240 y ss.

⁴ Bradbury, Jim. *The Routledge Companion to Medieval Warfare*, Routledge, p. 269.

⁵ Bradbury, Jim. *Ibidem*, p. 269, quien añade: “Los verdaderos escudos heráldicos aparecieron en el siglo XII, y eran como el que aparece en la pintura de Geoffrey de Anjou en su tumba en la Catedral de Le Mans.”

Y un buen día, varios siglos después, en 1535 en Barcelona, se expide una moneda de oro con el nombre de “Escudo”. La moneda tenía la finalidad de financiar los gastos de la Expedición a Túnez. Esta moneda tenía en el anverso, justamente, el escudo del reino de España; ⁶ no es difícil saber la razón del nombre que esa pieza de oro llevaba. Las monedas con el escudo del reino de su procedencia comenzaron a proliferar en Europa. El nombre era lo de menos: escudo, corona, etc. Para ese tiempo las ideas económicas tendían a señalar que para mantener la riqueza de un reino era necesario evitar el exceso de mercancías –origen de la pobreza, se pensaba– y promover la retención de los metales preciosos, en especial el oro.⁷

Nuevamente. ¿Tiene alguna relación más que incidental la aparición de esta moneda con la práctica que requería de un escudo como instrumento de defensa?, en caso de haber alguna vinculación, ¿tiene ésta algo que ver con la pacificación de la aristocracia medieval? En este apartado intentaremos mostrar que la respuesta a estas preguntas es afirmativa. Como eje, tendremos el quinto atributo de la soberanía, tal como Jean Bodin lo planteo en las últimas líneas del capítulo X de su primer libro de la república: la tarea de amonedar, constituir las medidas y los pesos, así como el de gravar a los súbditos con contribuciones e impuestos. En principio parece que no hay ninguna incidencia directa en el proceso de pacificación del hombre medieval, ya sea este aristócrata o siervo y este atributo del poder soberano. Si bien el amonedar, el establecer las medidas y los pesos es fundamental en la creación de un mercado interno homogéneo, y por lo tanto, del espacio económico-político en el que el sujeto moderno se ha de constituir, no parece que esto incida directamente en las prácticas violentas del aristócrata, o en el modo en que el siervo comience a considerarse un sujeto político. Cosa distinta es sin embargo el tema de los impuestos con los que el soberano ha de gravar tanto a súbditos como a siervos. Hay toda una serie de *síntomas* que nos alertan acerca de la importancia de este tema: la posición personal de Jean Bodin en una asamblea de los tres Estados; la resistencia aristócrata en este punto en particular en distintos lugares de Europa; el fortalecimiento de la institución parlamentaria gracias a esta resistencia; y la violencia en la recaudación entre los siervos. Estos *síntomas* nos servirán como un primer apoyo a nuestra afirmación de que el gravamen de impuestos fue crucial en el proceso de pacificación del

⁶ “El escudo de oro tiene estas características: anverso, escudo de España que ostenta las armas de Castilla y León cuarteladas y repetidas en 1º y 4º, Jerusalén y Navarra en 2º, Aragón y Sicilia en 3º; IOANNA ET CAROLUS. reverso, cruz potenziada rodeada de cuatro lóbulos: HISPANIARUM REGES SICILIAE.” Vilaplana Persiva, Manuel. *Historia del Real de a Ocho*, Universidad de Murcia, p. 47.

⁷ Al respecto véase: Heckscher, Eli Filip. *La época del Mercantilismo*, FCE, p. 621 y ss.

hombre medieval. Nuestra tesis es que sin este atributo del poder soberano, difícilmente se habría podido cristalizar el desarme de la aristocracia y el consiguiente proceso de pacificación y subjetivación político-jurídica tal como se llevo a cabo en la Europa continental. Esto es así porque el tema de los impuestos, más allá de haber funcionado como elemento aglutinador de la aristocracia en contra del poder soberano, funcionó –en los casos en que la soberanía logró establecerse– como una condición necesaria en el proceso de desarme de sus ciudadanos, que con una simple prohibición habría fracasado, así como un detonador de la disolución de la antigua distinción indiscutible entre el estamento aristócrata y el llamado Tercer Estado.

Jean Bodin en Blois. Comencemos señalando brevemente los síntomas de los que hablábamos en el párrafo anterior. Jean Bodin estableció en su capítulo denominado “De los verdaderos atributos de la soberanía” que gravar a los súbditos con contribuciones e impuestos, en tanto que era una derivación dar leyes –el primer y más importante atributo del poder soberano–, era una atribución exclusiva del soberano. El argumento es claro. Pero el tema es polémico. No puede el soberano sujetarse a los deseos de los súbditos por dejar o no de contribuir en el bienestar del reino y el poder central que le dirige. Pero tampoco es tan sencillo para Bodin afirmar que es una necesidad para los súbditos contribuir con sus riquezas a favor de la Corona. Bodin es consciente de que este tema es espinoso y por ello no se anima a afirmar que los impuestos sean una necesidad. Lo que vemos en este apartado de su obra es más bien que Bodin se inclina por dejar indeterminado el asunto. Nos señala que “es posible que la república subsista sin contribuciones, como parece suponer el presidente [de la Corte de Ayudas en 1551] al afirmar que en este reino [de Francia] sólo se imponen contribuciones después del rey san Luis.”⁸ Él no niega esto. Solamente indica que “la necesidad de establecer o suprimir los impuestos sólo puede determinarlo quien tiene el poder soberano”, es decir, ni el parlamento ni algún funcionario subalterno. Sin embargo, es sabida la causa por la cuál la carrera política de Jean Bodin se detuvo: el de Angers parecía tener un futuro brillante en el reino francés. Estaba al servicio del duque de Aleçon, el segundo en la línea de asunción al trono de Francia. Con la publicación de sus *Seis Libros de la República* su prestigio creció mucho. En 1576 contrajo un matrimonio ventajoso, que era imprescindible para la época. Pero entonces ocurrió una infortunada confrontación con la Corona. El rey Henry III convocó a los Estados Generales del 6 de diciembre de 1576 al 1 de marzo de 1577 en Blois. Los temas a tratar eran dos: la revocación del *Edicto de Pacificación* concedida a los hugonotes protestantes años atrás. El rey no se opondría ya a la Liga Católica y se declararía líder ella. El otro tema era un aumento en los

⁸ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 83.

impuestos. Jean Bodin fue elegido como diputado para el Tercer Estado de Vermandois. Como miembro del partido *politique*⁹ el de Angers se opone a la revocación del *Edicto de Pacificación*. El tema de los impuestos no era nuevo, pues era el motivo por el que -en general- los Estados eran convocados.¹⁰ Bodin y su grupo se oponen también a los nuevos impuestos. Esta oposición no era inconsistente con su reconocimiento de la autoridad absoluta del rey si se toma el soberano apoyaba al mismo tiempo a una facción religiosa. Murray N. Rothbard describe en los siguientes términos la posición de Bodin en esa reunión de los Tres Estados:

“Las propias acciones de Bodin como diputado del Vermandois en la reunión de los estados generales en Blois (1576-77) defendieron vehementemente el aspecto de los impuestos limitados de su consistente actitud hacia la soberanía. El rey había propuesto sustituir con un impuesto gradual sobre las rentas a todos los plebeyos sin excepciones (lo que ahora podría calificarse como “un impuesto lineal con excepciones”) la miríada de impuestos diferentes que estaban entonces obligados a pagar: curiosamente, este plan era precisamente el que el propio Bodin había defendido públicamente poco antes. Pero la oposición de Bodin a la propuesta del rey mostró su sagaz actitud realista hacia el gobierno. Advirtió que «no puede confiarse en el rey cuando dice que este impuesto sustituirá a los *entails*¹¹, ayudas y gabelas¹². Por el contrario, es mucho más probable que el rey esté planeando hacer de éste un impuesto adicional.» [...] Jean Bodin, deseoso de evitar que el rey lanzara una guerra total contra los hugonotes, impulsó a los estados a bloquear no solo el plan de impuesto único, sino también otras concesiones de emergencia al rey. Bodin apuntaba que las concesiones “temporales” a menudo se convierten en permanentes. También advirtió al rey y a sus compatriotas de que «uno no puede encontrar preocupaciones, sediciones y ruinas más frecuentes de la repúblicas que a causa de unas cargas y fiscales e impuestos excesivos».¹³

Este episodio le costó a Jean Bodin el favor de la corte y su alto oficio real. Aunque más importante fue que fortaleció la idea generalizada de que el gran teórico de la soberanía se oponía al gravamen de impuestos. El hecho era que una instancia *distinta* al propio poder soberano –los estados generales– podía oponerse al rey en este punto en particular. Este era un argumento especialmente valioso para el estamento aristócrata en otros reinos. Murray Rothbard en su crítica liberal de Bodin apunta

⁹ El programa de los *políticos* (entre los que se encontraban Marillac, du Four, Ferrier, Pasquier, Montaigne, entre otros) estaba comprometido con la idea de que el poder del monarca debía colocarse por encima de cualquier sector religioso y velar por el interés general del reino. Al respecto, Véase Pedro Bravo Gala, “Estudio Preliminar”, en Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. XLVI y ss.

¹⁰ Véase Franklin, Julian “Introduction”, en *Bodin on Sovereignty. Selections*, Cambridge University Press, 2004, p.x.

¹¹ El impuesto o comisión que derivaba de una sucesión en herencia de bienes inmuebles. *L’entail* se deriva del latín *talliatum feodum*.

¹² Impuestos que se gravan sobre un producto de consumo general.

¹³ Murray N. Rothbard. “Jean Bodin: Cumbre del pensamiento absolutista en Francia”, en *Austrian Perspective on the History of Economic Thought (2 vols)*, disponible en <http://mises.org/daily/4216>

acertadamente que “hay una curiosa laguna en el programa de poder absolutista proclamado por Jean Bodin. La laguna reside en un área siempre crucial para el ejercicio práctico del poder del estado: la fiscalidad.”¹⁴ Lo escrito en *Los seis libros de la República* era de suyo ambiguo. Atribuía al soberano la decisión acerca de la fiscalización de los súbditos, pero no se pregunta seriamente acerca de la necesidad de las contribuciones. Recordemos que da voz a la opinión de que un reino puede sobrevivir sin ningún impuesto. Esta opinión era aceptada por la mayoría de la nobleza no sólo por sus propios intereses económicos, sino porque en la Edad Media los reyes no requerían de ninguna contribución adicional a sus propias rentas. En este tema, no bastaba sólo con derivar lógicamente que era poder del soberano gravar a sus súbditos. Si gravarlos se convertía en una necesidad, tenía este que imponerse. La pregunta que aparece es ¿por qué la oposición a las cargas fiscales? Es seguro que el cobro de impuestos iba más allá de un asunto puramente económico, como más adelante veremos.

No fue precisamente siguiendo a Bodin, pero la aristocracia en distintos lugares de Europa se opuso terminantemente a dar una sola porción de su riqueza a un poder centralizado en su reino. A la larga, esta oposición mostró ser no sólo una oposición de tipo económico, sino una oposición al poder soberano en cuanto tal. Como ya señalábamos, el tema de los impuestos fue el aspecto que agrupó a la aristocracia y provocó ya sea el debilitamiento de todo poder central, o la aparición y fortalecimiento de la famosa institución medieval conocida como Parlamento. Los casos de Polonia e Inglaterra son ejemplares.

El triunfo y fracaso de los privilegios de la aristocracia polaca. En Polonia nos encontramos ante un caso en el que el poder soberano no puede asentarse. La monarquía medieval polaca sufre un problema de legitimidad al desaparecer la dinastía que gobernó hasta finales del siglo XIV. La clase aristócrata es más fuerte que la monarquía y no ha resultado debilitada como en otras partes de Europa por la peste o las guerras intestinas. Aprovechan el momento de la extinción de la dinastía gobernante para imponer a un monarca extranjero. Esta práctica de imponer reyes ausentes o traídos de otro reino tenía, por lo general, la intención de debilitar al poder central a favor del estamento terrateniente. Y en el caso polaco, la coronación del entonces rey de Hungría sirvió para que la nobleza polaca no sólo conservara sino aumentara sus privilegios. El llamado «Privilegio de Kocise» firmado en 1370 “garantizaba a la aristocracia la inmunidad económica frente a nuevos impuestos y la autonomía administrativa en sus

¹⁴ Murray N. Rothbard. “Jean Bodin: Cumbre del pensamiento...” disponible en <http://mises.org/daily/4216>

localidades.”¹⁵ Aunque la firma de estos privilegios fue temprana en relación al establecimiento de las monarquías soberanas, tal acontecimiento y sus efectos minó toda tentativa de un poder político-administrativo centralizado. La imposición de príncipes extranjeros y el aseguramiento de los privilegios aristocráticos fue una constante:

“Precisamente en la época en que el absolutismo avanzaba en toda Europa, los poderes de la monarquía polaca fueron drástica y definitivamente reducidos por la aristocracia. [...] En 1573 se reunieron en las llanuras de Varsovia 40,000 nobles en una asamblea *viritim*, y eligieron para el trono a Enrique de Anjou. El príncipe francés, que era un extranjero sin ningún vínculo con el país, se vio obligado a firmar los famosos *articuli Henriciani* [...] Los *articuli Henriciani* volvían a confirmar expresamente el carácter no hereditario de la monarquía. El propio monarca quedaba privado de todo poder sustancial en el gobierno del reino. No podía despedir a los funcionarios civiles o militares de su administración, ni ampliar el minúsculo ejército -3,000 hombres- que tenía a su disposición. [...] En otras palabras, excepto en el nombre, Polonia se convirtió en una república nobiliaria, con un rey puramente decorativo.”¹⁶

El historiador inglés concluye que Polonia fue “el único gran país de esta región que fue incapaz de producir un Estado absolutista.” La consecuencia de esto fue que, siglos más tarde, la aristocracia y la autonomía de esta nación “acabó desapareciendo en una gráfica demostración *a contrario* de la racionalidad histórica del absolutismo.”¹⁷ Polonia al estar incapacitada para defenderse de los ataques de los reinos vecinos con un cuerpo militar permanente, una administración y una política convergentes en cuanto a sus fines, no pudo resistir los constantes embates que sufrió y terminó derrotada por sucesivos ataques militares. La aristocracia y el mismo país mismo acabaron desapareciendo del mapa europeo.

La incapacidad de la aristocracia polaca de resistir la violencia militar extranjera no se debió, por supuesto, a su carácter no-violento. Más bien se ha debido a la falta de disciplina que implicaba enfrentar a una violencia organizada. En los hechos los nobles polacos seguían ejerciendo sus derechos y llevando a cabo las mismas prácticas que ejercían en la Edad Media, prácticas que paulatinamente habían estado desapareciendo en otros reinos. Así, la nobleza polaca “en 1574 adquirió un formal *ius vitae et necis* sobre sus siervos, que teóricamente les permitía ejecutarlos a voluntad”¹⁸ Es decir, el poder de castigar seguía en manos de los grandes aristócratas terratenientes, quienes tenían el poder

¹⁵ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 283.

¹⁶ Perry Anderson. *Ibidem*, p. 290-291.

¹⁷ Perry Anderson. *Ibidem* p. 283.

¹⁸ Perry Anderson. *Ibidem*, p. 287.

sobre la vida o la muerte de sus siervos. Polonia, con su gran extensión territorial, fértil para la producción agrícola, era en palabras de Perry Anderson, *infernus rusticurum* para el campesinado, y el paraíso de los propietarios. Un Estado fuerte era una disonancia de esta imagen idílica aristocrática. Aquí, la única forma de pacificación del aristócrata y su caballería pesada feudal, los llamados *szlachta*, fue la que llegó con su exterminación. También tuvo que ver aquí el poder soberano, pero un poder soberano extranjero que conquistó uno de los reinos de mayor extensión territorial de Europa. Y todo comenzó como una oposición a ser sujetos de un gravamen fiscal, a un aseguramiento de privilegios.

La Carta Magna y el fortalecimiento del Parlamento. El caso inglés es distinto. También tempranamente la aristocracia de la isla británica logró resistirse a los impuestos del monarca. La diferencia respecto a Polonia fue que la aristocracia inglesa pudo atar el poder del rey sin destruirlo. Esto lo logró mediante la institución del Parlamento. En la isla el tema de los impuestos jugó también un papel determinante. Es famoso el acontecimiento de la aceptación de la Carta Magna por el rey John I, también conocido como *Juan sin Tierra*. A menudo este pasaje es citado como el gran antecedente del liberalismo y de la limitación del poder ejecutivo en nuestras actuales sociedades. Pero el hecho es que la división de poderes no era un tema a discusión en la Inglaterra de aquella época. Se trató más bien de una serie de rebeliones de los grandes aristócratas ingleses, los barones, por evitar que sus propiedades y riquezas sufrieran alguna afectación ante los compromisos John I fuera de la isla británica. Y en efecto, con lo que nos encontramos en la Carta Magna es con una serie de acuerdos entre los que destaca el *Habeas Corpus*,¹⁹ la limitación de los impuestos militares [*scutages*] o “ayudas” que el rey puede solicitar a sus súbditos²⁰, por definición nobles, así como las reglas en torno a la sucesión de las propiedades y las deudas de los grandes aristócratas.²¹ Es decir, nos encontramos ante una serie de compromisos del Rey a favor de la aristocracia.

¹⁹ En MC20 leemos: “Por simple falta un hombre libre será multado únicamente en proporción a la gravedad de la infracción y de modo proporcionado por infracciones mas graves, pero no de modo tan gravoso que se le prive de su medio de subsistencia. Del mismo modo, no se le confiscará al mercader su mercancía ni al labrador los aperos de labranza, en caso de que queden a merced de un tribunal real. Ninguna de estas multas podrá ser impuesta sin la estimación de hombres buenos de la vecindad.” En MC 21 encontramos que “Los duques y barones serán multados únicamente por sus pares y en proporción a la gravedad del delito.” En “The Magna Carta. Text of 1215”, disponible en <http://alexpeak.com/twr/mc/>

²⁰ En MC12 se dice que: “No se podrá exigir “fonsadera” [*scutages*] ni “auxilio” en nuestro Reino sin el consentimiento general, a menos que fuere para el rescate de nuestra persona, para armar caballero a nuestro hijo primogénito y para casar (una sola vez) a nuestra hija mayor. Con este fin solo se podrá establecer un “auxilio” razonable y la misma regla se seguirá con las “ayudas” de la ciudad de Londres.” En “The Magna Carta. Text of 1215”, disponible en <http://alexpeak.com/twr/mc/>

²¹ Véase The Magna Carta. Text of 1215”, de MC2 a MC11. Allí se señalan las reglas de sucesión en caso de la muerte de un barón, la situación de la viuda en esos casos, como han de comportarse los tutores del heredero

Esta Carta Magna será un referente al que posteriormente se referirá ulteriormente la aristocracia para hacer valer sus “derechos” ante distintas tentativas por centralizar el poder político. Ni siquiera en la época Tudor, el llamado peor momento de la historia constitucional inglesa, ha podido el Rey gravar impuestos a los terratenientes sin tener al mismo tiempo que conceder algo a cambio.²² Resulta de suma importancia, sin embargo, explorar el modo en que los impuestos de guerra, los únicos aceptados en aquella época, podían ser aprobados; las reglas para las “ayudas” se describen en MC14:

“Para obtener el consentimiento general al establecimiento de un “auxilio” [*aid*] (salvo en los tres casos arriba indicados [en MC12]) o de una “fonsadera” [*scutages*] haremos convocar individualmente y por carta a los arzobispos, obispos, abades, duques y barones principales. A quienes posean tierras directamente de Nos haremos dirigir una convocatoria general, a través de los corregidores y otros agentes, para que se reúnan un día determinado (que se anunciara con cuarenta días, por lo menos, de antelación) y en un lugar señalado. Se hará constar la causa de la convocatoria en todas las cartas de convocación. Cuando se haya enviado una convocatoria, el negocio señalado para el día de la misma se tratara con arreglo a lo que acuerden los presentes, aun cuando no hayan comparecido todos los que hubieren sido convocados.”²³

Lo que tenemos aquí es justamente el fortalecimiento de la institución parlamentaria en Inglaterra. El fortalecimiento de esta institución no significo, a diferencia del caso polaco, la subordinación total del rey a la aristocracia, sino sólo la imposición de límites a su poder. Esta diferencia que podría parecer insignificante en realidad es de suma importancia. Para efectos de este apartado, la importancia de la firma de la Carta Magna por John I y el establecimiento del Parlamento inglés por la oposición a el cobro de impuestos de guerra es un hecho significativo que denota la dificultad de cualquier poder centralizado o con intenciones de hacerlo por obtener una recaudación fiscal entre sus súbditos.

Un último síntoma, por llamarlo de algún modo, de la dificultad de toda administración centralizada por cobrar impuestos podemos verla incluso en los estados con poder soberano ya establecido. En la Francia

menor de edad, etc. Todo ello es necesario porque aquí se considera que las propiedades de los grandes barones pertenecen a ellos “perpetuamente”. Esto en contra de la idea anterior según la cuál la propiedad la poseían los señores mediante “arrendamiento.”

²² “La verdadera razón de la armonía entre el Rey [en la época de los Tudor] y el Parlamento era que el Rey, en lo principal, hizo lo que los comunes deseaban. A ellos no les gustaba conceder dinero, por lo tanto a ellos no se les pedía hacer excesivas concesiones. Los subsidios especiales estuvieron siempre justificados para ocasiones especiales, y los comunes, cuando finalmente debían pagar, frecuentemente eran compensados de sus quejas económicas.” Mackie, John Duncan. *The Earlier Tudors 1485-1558*, Clarendon Press, Oxford, p 200.

²³ MC14, En “The Magna Carta. Text of 1215”, disponible en <http://alexpeak.com/twr/mc/>

del siglo XVII la recaudación dejó de tener como sujetos de impuestos únicamente a los súbditos nobles, sino que, en un afán por evitar pagar únicamente ellos, la aristocracia terrateniente y la Corona comenzaron a imponer impuestos al campesinado y a los artesanos. Tampoco de ese modo las cosas fueron sencillas: el cobro de estos impuestos “condujo a una tormentosa epidemia de rebeliones de los pobres en la Francia del siglo XVII, en la que los nobles provincianos condujeron muchas veces a sus propios campesinos contra los recaudadores de impuestos como mejor medio para extraerles después de sus cargas locales. Los funcionarios del fisco tenían que ser custodiados por unidades de fusileros para cumplir su misión en el campo.”²⁴

* * *

Hasta aquí hemos tan sólo recorrido tres “síntomas” que nos muestran que en el asunto del cobro de impuestos, el poder soberano encontró severas resistencias, y que éstas tuvieron rumbos diferentes. Queda sin embargo, señalar si estas resistencias tienen alguna vinculación con el proceso de pacificación que estamos siguiendo aquí. En un nivel general es evidente que la resistencia aristocrática encuentra en el aspecto económico una de sus explicaciones; es decir, que los nobles terratenientes se oponían a ver minada su bolsa a favor de la Corona. Sin embargo, no se trata únicamente de ello. Si así fuera, los hombres de aquella época habrían buscado formas alternativas para subsanar este inconveniente que les afectaba. Caminos los había. Por ejemplo, en la Inglaterra posterior a la “guerra de las rosas”, se expropiaron todas las tierras pertenecientes a la casa de Lancaster a favor de la Corona inglesa. De ese modo el rey y su aparato burocrático contaban con rentas anuales constantes. En la Francia de la época de Bodin, como veíamos, el Rey contaba también con rentas periódicas ¿Fue esto suficiente para acabar con el problema de los recursos de la monarquía soberana? Aquí podría surgir el señalamiento según el cual este tipo de soluciones eran insuficientes debido a los enormes gastos de la Corona y su corte. Nuevamente se podría decir que este tipo de indicaciones tendrían un grado de validez, pero no explicarían del todo la virulenta reacción aristocrática ante los impuestos. La respuesta tiene más relación con el hecho de que los gravámenes afectaban directamente la solidez de la identidad aristocrática. Esto, por supuesto, no en un sentido psicológico. Sino en un sentido estructural. Hay que hacernos la pregunta *¿qué uso tendrían los impuestos recaudados?* Para entender la oposición aristocrática al cobro de estos.

²⁴ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 30.

Cómo ya veíamos en nuestro brevísimo repaso de la Carta Magna, los impuestos de la época son impuestos para la guerra, *fonsadera* o *scutages*. Según el modo en que la Edad Media funcionaba, los nobles, en sus distintos rangos, son súbditos del rey que están dispuestos a defender a su reino –y esto incluye a su rey– en cualquier momento. Son aristócratas-guerreros. ¿Para que habría el rey de cobrar impuestos para una guerra en la que los nobles de suyo participaban no sólo con sus recursos, sino con su propio cuerpo de combate? Para finales del siglo XV, en Inglaterra, las cosas se disponían según nos describe Thomas Bindoff:

“la defensa del reino [inglés] descansaba no en un ejército profesional o una armada que dominará técnicas especializadas, sino en el conjunto de ciudadanos provistos con sus propias armas. Estos debían tanto obtener las habilidades de sus armas lo mismo que preocuparse por ganarse la vida en intervalos de paz. Entonces como ahora, los hombres eran requeridos para luchar por su rey y por sus tierras. Pero a diferencia de hoy, en el que nadie puede poseer armas de fuego sin una licencia especial, en aquel tiempo todos los súbditos estaban obligados por ley a tener sus armas listas para ser usadas en caso de emergencia. El arma nacional era, por supuesto, el arco. Esa arma no era la reina del campo de batalla, pero sí la más eficaz. La propulsión rápida y silenciosa para dar la muerte a un hombre o a una bestia hacía de la punta de acero de la flecha un arma sin igual.”²⁵

Si esto era así en la temprana época Tudor, en la época de “Juan sin tierra” ese estado de cosas estaba aún en su apogeo: la aristocracia estaba armada para defender no sólo a su reino, sino principalmente a su feudo; la falta de homogeneidad jurídica permitía esto. Los impuestos en la época del rey Plantagenet eran “excesivos” para la aristocracia no sólo por los recursos solicitados en sí (reacuérdense además que para aquella época, la aristocracia se distinguía como clase por no preocuparse por los bienes materiales y el dinero al modo de un “avaro usurero” o un “simple mercader”), sino porque el uso de esos impuestos, la guerra, debía ser una función destinada a ellos, y no a mercenarios continentales. El cobro de impuestos para la guerra, sin tener explícitamente ese fin, era un movimiento en dirección a la pacificación del aristócrata-guerrero. Y este se resistía a ello no por su amor explícito a la guerra, sino porque esas prácticas violentas eran el gran sustento de su posición privilegiada. Sin ellas, su identidad se vería inevitablemente transformada. Esta es la situación estructural a la que nos referíamos: sin la práctica que hace que el noble-guerrero sea digno de los privilegios que posee, estos mismos privilegios no tienen ya razón de ser. Pero volvamos atrás en el cobro de impuestos en la Europa medieval.

²⁵ Bindoff, S. T. *Tudor England*. Penguin Books, 1972, Middlesex, p. 52.

Ernst Kantorowicz detalla de manera muy clara el pasaje de los impuestos especiales, ocasionales, *extraordinarios* al cobro de impuestos periódicos, *ordinarios*. Según el autor de *Los dos cuerpos del rey*, uno de los grandes sustentos filosóficos de esta transformación fue el pasaje de un mundo regido por la dualidad eternidad-tiempo a la tríada eternidad-tiempo-*aevum*.²⁶ A fin de no desviarnos demasiado, retomemos únicamente que en la Alta Edad Media no hay propiamente una noción de impuestos, no hay una noción ni remotamente cercana a nuestra actual noción de impuestos al Estado. Lo que existía eran únicamente obligaciones ligadas a ciertos acontecimientos irrepetibles:

"Los impuestos públicos, en la Alta Edad Media, eran siempre extraordinarios y siempre *ad hoc*, pues los impuestos no debían pagarse en cierta fecha, sino con motivo de ciertos acontecimientos. Las cargas feudales se pagaban al señor por el rescate, por la investidura de caballero de su hijo primogénito [o] por la dote de su hija mayor."²⁷

Podría decirse que un rescate, la dote de la hija mayor o la investidura de caballero eran acontecimientos propios de la "vida privada" de los involucrados. Sin embargo, no debemos de olvidar que la "vida pública" de aquel momento era distinta a la nuestra. Así que esos acontecimientos eran objeto de especial preocupación debido a su incidencia en la vida política de aquella época. Para corroborarlo, sólo hay que recordar que en la Carta Magna se exige solemnemente al rey inglés aceptar las libertades aristocráticas. "A todos los hombres libres de nuestro reino hemos otorgado asimismo, para Nos y para nuestros herederos a título perpetuo, todas las libertades que a continuación se enuncian,"²⁸ puede leerse en el documento de 1215 antes de encontrarnos con los contenidos exigidos por los grandes barones ingleses. Pues bien, una de esas grandes libertades perpetuas era que "los herederos podrán ser dados en matrimonio, pero no a alguien de inferior rango social. Antes de que se celebre el casamiento, se avisara a los parientes mas próximos del heredero."²⁹ Los matrimonios de los miembros de ese estamento no eran una cuestión meramente moral o personal, "los matrimonios de este tipo podían determinar la fisonomía social y política de un condado, o incluso de la nación, y por eso se convirtieron en un asunto de alta política,"³⁰ nos dice Lawrence Stone, quien además nos recuerda que "por ley feudal, el rey gozaba de derechos sobre las tierras y del derecho de disponer el

²⁶ Para una explicación más detallada de esta transformación en la concepción del tiempo en el medioevo y sus efectos en la política, véase Kantorowicz, E. Hartwig. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, pp. 260-296.

²⁷ Kantorowicz, E. Hartwig. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, pp. 270.

²⁸ MC1, En "The Magna Carta. Text of 1215", disponible en <http://alexpeak.com/twr/mc/>

²⁹ MC6, En "The Magna Carta. Text of 1215", disponible en <http://alexpeak.com/twr/mc/>

³⁰ Stone, Lawrence. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 272.

matrimonio de todos los arrendatarios [señores feudales], sobre todo de los que heredaban sus haciendas durante la minoría de edad.”³¹

Tales acontecimientos eran, pues, únicos, extraordinarios. ¿Cómo se paso de estos impuestos especiales a los impuestos ordinarios? La clave está en los impuestos de guerra. Estos comenzaron a cobrarse “tímidamente ya desde el siglo XII, para la defensa del reino en caso de emergencia pública, el *casus necessitatis*.”³² El pago que un aristócrata tenía que hacer por la dote de una de sus hijas, o el nombramiento de caballero de su primogénito era irrepetible. Sólo ocurría una vez. En cambio, la defensa del reino era repetible, ocurría de hecho muy a menudo y podía cobrarse año con año:

“la *necessitas regis et regni* abrió finalmente la puerta a la imposición fiscal anual y permanente, ya no dependiente de un acontecimiento, sino del Tiempo. Por ejemplo, Federico II en la última fase de su lucha contra los Pontífices romanos, proclamaba casi regularmente al principio de cada año una serie de manifiestos semiapologéticos, de redacción bellísima, sobre el *dura et dura necessitas* del imperio, con el único fin de imponer nuevas *collecta* a sus súbditos sicilianos, incluso el clero.”³³

La incursión hostil de un enemigo externo al reino, una guerra contra enemigos políticos o religiosos, o contra rebeldes o herejes pueden ser considerados en su particularidad como casos extraordinarios al igual que un matrimonio o la elevación de rango de un súbdito. Sin embargo, su condición de repetibles les hace ser un caso diferente. Aunado a ello, la noción de este tipo de *casos* se acerca más a nuestra actual idea de la “vida pública”, en tanto que tiene que ver con el “reino” en sí, un bien general, “público”, y no con individuos particulares. La transformación tiene, por supuesto, varios momentos. Pero la idea organizadora es que, en tanto que el poder soberano es perpetuo, necesita prever las necesidades del futuro. Por ello, no sólo el cuerpo aristócrata armado debe estar disponible en todo momento, sino también los recursos habían de estar a la mano. Oldrado da Ponte escribirá en 1550 que “Aunque no se reúna el ejército todos los años, es sin embargo aconsejable prevenir que haya dinero en el erario para pagar los soldados para cuando se forme un ejército... Pues el fin del ejército es el bien público.”³⁴

³¹ Stone, Lawrance. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 275.

³² Kantorowicz, E. Hartwig. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, pp. 270.

³³ Kantorowicz, E. Hartwig. *Ibidem*, pp. 271.

³⁴ Oldrado de Ponte. *Concilia: avrea quidem svnt haec, ac pene divina responsa*, Capítulo V, n 222., citado en Kantorowicz, E. Hartwig. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, pp. 275.

El impuesto para la guerra, *fonsadera* o *scutage* fue la forma en que la aristocracia contribuyó para la defensa del reino principalmente entre los siglos XI al XIII. En latín, *scutagium* derivaba del término escudo, *scutum*; esta relación terminológica muestra de suyo el aspecto militar de esta contribución aristocrática a la Corona. En un principio, esta contribución significaba la compensación de los nobles de no acudir con un número determinado de caballeros al campo de batalla. Los casos de aplicación de esta contribución fueron ampliándose, hasta que llegó a estar en el mismo plano –como veíamos en la Carta Magna– de una “ayuda” (*aid*). Thomas Keefe señala que los antecedentes del *scutagium* se remontan por lo menos hasta la *Cartae Baronum* inglesa de 1166: “Ya en el siglo XII, los nobles ingleses [tenants-in-chief]³⁵ periódicamente conmutaban su obligación militar mediante el pago de *scutage*, o «dinero escudo». Durante el reinado de Henry II, se tasó el *scutage* correspondiente a los *servicia debita* de los barones, es decir, correspondiente al número de caballeros que debían acoger en su territorio.”³⁶ Es decir, el *scutage* no conmutaba la participación de los vasallos en la guerra, más bien compensaba la participación del número de caballeros que debían acudir en los conflictos del reino cuando estos eran menores de los solicitados o establecidos por la tradición. Lo que vemos es que en un primer momento el impuesto o contribución no indica ningún desplazamiento o apaciguamiento del carácter guerrero del estamento noble, es tan sólo un mecanismo de regular su participación en las guerras medievales. Es más, puede decirse que lejos de intentar pacificar a la aristocracia, esta herramienta fiscal promueve la preparación de este estamento para la guerra. Tal fue el caso del rey inglés Henry II, quien hizo uso del *scutage* para obligar a su nobleza a participar más activamente con sus obligaciones militares medievales de defender su reino. La *Cartae Baronum* de 1166 tenía como finalidad el establecimiento claro en la diferenciación de los tipos de “propiedad” de cada uno de los súbditos, es decir el asentamiento de los rangos y la antigüedad de cada uno de ellos. Por eso es que la *Cartae Baronum* era también conocida como *Barons' Certificates*. De allí se derivaban, entre otras cosas, tanto el grueso de la participación en la guerra de esos súbditos, como su prestigio y honores.

³⁵ *Tenants-in-chief* eran nobles arrendatarios de tierras pertenecientes a la Corona. El hecho es que en la Alta Edad Media se consideraba que el reino estaba bajo custodia del rey, que tenía ese título por su cargo, a su vez validado por la iglesia romana occidental o católica. Aunque de manera más específica en Inglaterra, “Bracton, quien escribe bajo Henry III dice que «hay dos tipos de inquilinos [en el reino], *frank-tenement* y *villanage*. En cuanto a los *frank-tenements*, sólo algunos eran considerados libres en relación a tributos y *knight-services*; otros, en calidad de *free-socage*, sólo debían guardar fidelidad.» Y continúa «*Villanage* hay de dos tipos: unas son puras, otras privilegiadas. Aquel que está en calidad de *pure villanage* debe hacer lo que sea que se le ordene, y siempre estará sujeto a un servicio incierto. El otro tipo de *villanage* es llamado *villein-socage*, [libres de deberes militares] tienen un estatuto cierto y definido.»” Blackstone, William. *Commentaries on the laws of England*, p. 526.

³⁶ Keefe, Thomas K. *Feudal assessments and the political community under Henry II and his sons*, University of California Press, Los Angeles, p. 2.

Con el paso del tiempo, sin embargo, este impuesto cobrará un sentido distinto. Con la tendencia de las monarquías europeas, a partir del siglo XIV-XV, de centralizar el poder real en torno a un aparato institucional y burocrático autónomo a la Iglesia católica, muchas de las prácticas medievales tendrán una significación distinta. El *scutage* seguirá siendo un impuesto de guerra, pero comenzará su lento desplazamiento hacia una aportación cada vez más desligada del número de los caballeros que cada feudo habría de aportar para una lucha armada, para centrarse cada vez más en las necesidades del reino y de aquello que la amenazaba. Cuando los reyes dejan de estar por debajo de los títulos de Emperador y Papa, y pasan a ser un *imperator in regno suo*, los feudos dejan paulatinamente de ser eje central de la defensa del reino. El rey no es ya únicamente el organizador de los barones, *primus inter pares*, sino propiamente soberano. Es bajo esta transformación de las estructuras del poder político que comienza a aparecer la necesidad de un cuerpo militar profesional que sea leal al soberano. Pero antes de ello, la Baja Edad Media estuvo plagada de rebeliones de los grandes barones en contra de su rey. Un caso ejemplar es el destronamiento de Richard II, el último de los Plantagenet en Inglaterra, en 1399 y al que Shakespeare hiciera célebre para la audiencia moderna en la tragedia que lleva el mismo nombre del monarca en cuestión. En todos los enfrentamientos de entre la nobleza y el rey en la Baja Edad Media se ha destacado la dignidad de la posición aristócrata *versus* las intenciones tiránicas de los reyes y –sus desde entonces- pragmáticos cuerpos de defensa militares:

“Fue Enrique I de Inglaterra el que, con las fuerzas de las huestes reales, derroto en 1124 en Bourgthéroulde una rebelión de los barones normandos, un suceso que nos proporciona una distinción contemporánea clásica, según las palabras del cronista Orderico Vitalis, entre los caballeros asalariados del rey que luchaban por su reputación y por sus salarios y, por otro lado, la nobleza normanda que luchaba por su honor.”³⁷

Este tipo de cuerpos militares al servicio del rey en las confrontaciones con la nobleza son el arcaico antecedente de las futuras tropas mercenarias. No porque estén ligados unos a otros de manera directa, sino porque su aparición en el campo de batalla obedece no a la defensa de tierras o privilegios sino a la obtención de recursos monetarios. Es así pues, que dos fenómenos nuevos aparecen: por un lado el cobro de impuestos que busca mantener sanas las arcas de la corona; tales recursos tendrían como principal finalidad el pago de “caballeros asalariados” en caso de enfrentamientos militares fuera o dentro del reino. Por otro lado, el mismo “arte militar” comienza su lenta transformación en un “oficio” remunerado, en un servicio militar retribuido. Los ejércitos mercenarios serán el resultado del

³⁷ Mallett, Michael. “Mercenarios”, en Maurice Keen. *Historia de la Guerra en la Edad Media*, Antonio Machado Libros, pp. 273-274.

enfrentamiento de dos concepciones enfrentadas de la práctica militar. Lo que estaba en juego era precisamente el destino de la aristocracia como cuerpo armado legítimo. La aristocracia lo supo inmediatamente; de ahí su constante denigrar a los caballeros remunerados, y su rechazo al cobro de impuestos.

En 1576 Jean Bodin se plantea una pregunta que rondaba todas las cortes europeas, una pregunta en torno a uno "de los problemas más importantes y de más difícil solución": ¿es conveniente armar y aguerrir a los súbditos, fortificar las ciudades y mantener la república en pie de guerra? La pregunta era pertinente para Jean Bodin y sus contemporáneos justamente porque estaban viviendo la aparición de un nuevo modo de hacer la guerra, muy distinta a las guerras de asedio que habían predominado a lo largo de toda la Edad Media. Bajo ese tipo de guerras, los castillos y las murallas jugaban un rol central. Sin un poder central realmente efectivo, los feudos requerían de un modo de defensa de este tipo ante los peligros que representaba un asedio. Fue así que aparecieron las fortalezas medievales. Estas construcciones, majestuosas en algunos casos promovían un determinado tipo de guerra:

"La proliferación de estas defensas más pequeñas, que rara vez ocupaban más de unos pocos acres, complicaron el modo en que la guerra era llevado a cabo [bajo el Imperio romano] y el asedio empezó a predominar como el modo más efectivo de actividad bélica. En el periodo entre el año 800 y 1450 pocas campañas se desarrollaron sin que se produjese un asedio de uno, y a veces de varios, puntos clave, y sólo en las sociedades no defendidas por castillos, como en Irlanda en el siglo XII y en Gales en el siglo XIII, los asedios permanecieron en un segundo plano."³⁸

Los asedios, combinados con enfrentamientos cámpales, eran la forma más efectiva de hacer la guerra. Por lo tanto la construcción de un castillo, un foso o una fortaleza en general no era algo que estuviera a debate en el mundo medieval. En el ocaso de esta época, distintos pensadores, como Maquiavelo, Bodin y otros, comienzan a preguntarse en torno a la efectividad de tales construcciones no sólo para la guerra, sino para la vida misma de los miembros de la comunidad. "Las fuertes murallas de las ciudades son ocasión propicia para que los súbditos se rebelen contra los príncipes y señores"³⁹, escribe Bodin, quien está de acuerdo sólo parcialmente con la idea de terminar con todo tipo de murallas y castillos. A

³⁸ Jones, A.L.C. "Fortalezas y asedios en Europa occidental c. 800-1450", en Maurice Keen. *Historia de la Guerra en la Edad Media*, Antonio Machado Libros, pp. 212.

³⁹ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 241.

pesar de que las ciudades fortificadas gozaban ya para su época de mala fama –“nidos de tiranos” eran llamadas por algunos–, el de Angers señala que no se debe renunciar a este tipo de construcciones, por lo menos en las fronteras del reino que colindan con potencias “ambiciosas.” A pesar de que abogar por murallas en las fronteras es una cosa muy distinta del abogar por las fortalezas de los feudos, en Bodin esto no aparece de manera muy clara. La suerte de los castillos, murallas y fortalezas estaba echada, y junto con ella también un tipo de guerra que demandaba un tipo de guerrero: el aristócrata medieval.

No menos problemática y movедiza que las murallas y los castillos era la cualidad armada de los súbditos. Aquí también, el asunto se torna inestable, porque también la realidad de los súbditos armados estaba transformándose. A Jean Bodin, a pesar de lo novedoso de su planteamiento, no le resulta aún del todo claro si es bueno o no desarmar a los aristócratas. El filósofo francés se plantea ambas posibilidades: un desarme de los súbditos, y un estado de súbditos armados y con carácter guerrero. Pero antes de ello, se pregunta acerca del significado y validez del honor de la nobleza armada y la realidad que se vive en aquel momento. El honor, para Bodin, es el resultado de las acciones de los individuos. Del mismo modo que un castigo es el merecimiento de quien obra mal, el honor es una recompensa por una buena acción. El soberano tiene –en la obra del de Angers– la última palabra.

Bodin desarrolla una distinción entre las formas de recompensa; o bien estas son honrosas, o bien son provechosas. Aunque son cosas cercanas, no necesariamente implican lo mismo, por ello Bodin distingue entre honor y provecho del siguiente modo: el provecho implica obtener ciertas recompensas por las acciones realizadas bajo la forma de dinero o bienes. El honor es tan sólo el reconocimiento de la acción. Bodin recuerda una escena antigua en la que un miembro de una legión romana, que habiendo arriesgado su vida en la lucha contra los enemigos de Roma, se rehúsa a recibir una cadena de oro ofrecida por Lavinio, un lugarteniente de César, diciendo que “no quería la recompensa de los avaros, sino la de los virtuosos, que es el honor.” Para Bodin, esto debe tenerse siempre en mente en la distribución de honores: que la virtud preceda al honor y no al revés. Por eso Bodin rechaza la venta de los honores y títulos, que para su tiempo era ya una práctica común:

“Quienes piensan adquirir honor comprando las dignidades, se engañan tanto como los que quieren volar con las alas de oro de Eurípides, haciendo de aquello que debiera ser lo más ligero, el más pesado de todos los metales, ya que, entonces, el tesoro más precioso, que es el honor, se convierte en una deshonor. Una vez que se pierde el honor, el hombre se

arroja desvergonzadamente a toda clase de vicios y perversidades. Jamás sucederá esto si la distribución de las recompensas y las penas es regulada por la justicia armónica.”⁴⁰

Perry Anderson nos señala en su obra que con la centralización administrativa y de justicia se abren nuevos sitios de poder que son puestos a la venta tanto a los aristócratas como a los comerciantes. “La burocracia del Renacimiento era tratada como una propiedad vendible a individuos”⁴¹, dice el historiador inglés. La venta de estos cargos era provechosa a la Corona en tanto era un medio de ingresos monetarios. Sin embargo, no es a esta venta de cargos a la que Bodin se refiere en el párrafo anterior. La burocracia no produce honor. Es sólo la actividad bélica la que lo hace. En el contexto medieval, sólo los aristócratas-guerreros son dignos de esos honores, y para Bodin resulta difícil desprenderse de esa larga y sólida tradición. Es así que podemos leer lo siguiente en su obra:

“Antiguamente, armar a un simple caballero era tan complicado como lo es hoy armar a un coronel. Cada caballero debía merecer su rango, prepararse para ello con gran solemnidad. Incluso los hijos de los reyes, o los príncipes no eran admitidos como caballeros si no merecían la ceremonia. Tal como hemos leído acerca de San Luis, quien nombró caballero a su hijo Felipe III sólo hasta que Felipe lo mereció en el año 1248; muy a pesar de que era el predilecto de sus tres hijos. O lo que es más, Francisco I de Francia, mereció su nombramiento de caballero después de la batalla de Marignan, cuando tomó la espada del Capitán Bayard. Pero desde que los cobardes y los que nunca se movieron de su casa pueden poner un precio al honor, los caballeros de verdad ya no estiman más ese honor. Como cuando Carlos VI sitió Bourges con más de quinientos caballeros bannerets y muchos otros tipos de caballeros que no eran capaces de levantar una bandera, como Enguerrand de Monstrelet decía.”⁴²

Eran los mismos títulos nobiliarios puestos a la venta el blanco de la crítica de Jean Bodin. Cómo es sabido, en la época medieval los honores eran algo más que un mero elemento de orgullo vacío de los miembros del estamento privilegiado. Eran el instrumento para definir y distinguir los diversos escalones de esas sociedades, eran, en palabras de Lawrence Stone, la válvula que frenaba la inestabilidad, o, o cuando ésta era incontrolable, sellaba las transformaciones, convirtiendo la inestabilidad en estabilidad. Es decir, que la movilidad de rangos estuvo presente durante todo la época medieval. Sería altamente ingenuo asumir que las familias aristocráticas ocupaban los lugares privilegiados por un linaje estable cuyo principio se mantuviese intacto, prístino. Pero la movilidad que tuvo lugar en Europa a partir del siglo XVI fue algo muy distinto. Las mismas distinciones comenzaban a perder el valor que habían tenido

⁴⁰ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 236.

⁴¹ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 28.

⁴² Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 237.

durante largos siglos. La venta indiscriminada de los honores provocó una inflación de estos, y por tanto comenzó su debacle. Stone señala que en Inglaterra “El título de caballero (*knight*) entrañó en un principio obligaciones militares, aún en el siglo XVI conservaba algunos vestigios de su antigua función, pues a menudo era concedido por jefes militares por delegación. Sin embargo, por esta época, este aspecto estaba perdiéndose, y en 1538 sir Thomas Smith pudo observar que los *knights* se hacían «de acuerdo con la renta anual de sus tierras.»⁴³

Podemos notar inmediatamente que el aspecto económico comienza a jugar un papel relevante en la distribución de los honores. Esto se debía, precisamente, a que su venta comenzó a funcionar como un medio de recaudación monetaria por parte de las distintas coronas europeas. La recaudación de recursos económicos en una sociedad sin impuestos constantes y periódicos era el origen de esta venta de títulos, más allá de las particularidades de cada caso (amistad con el soberano, la extinción de ciertas dinastías, etc.). La necesidad de las monarquías por obtener recursos minó drásticamente uno de los más importantes instrumentos que mantenían la estabilidad de las sociedades medievales. Nuevamente Lawrence Stone nos retrata el modo en que este mundo vivió estas transformaciones:

“Esta práctica [de vender los títulos] estaba causando sin duda una irritación creciente. [...] En 1615 la quiebra del *Addled Parliament* y la consiguiente búsqueda desesperada de nuevas fuentes de ingreso llevaron a Jacobo a [...] pasar de un nombramiento de caballeros de 31 a 199 por año. [...] tan grande llegó a ser la presión del número que el mismo Rey empezó a tomar a broma la ceremonia y hacer burla de ella, si hemos de creer dos anécdotas que cuenta Archie el Loco. Una de ellas relata cómo Jacobo, al ponerse frente a un escocés de nombre largo y difícil de pronunciar, simplemente le dio el espaldarazo con el sable y le dijo «Te ruego que te levantes, y llámame sir lo que quieras.»⁴⁴

El nombramiento de caballeros sin referencia a la actividad militar, sino a sus ingresos y su respectivo pago por el título, enojó a la aristocracia establecida, que veía esos hechos como un signo de decadencia. Bodin, como veíamos, también se quejaba amargamente de esto. Lo que al parecer no alcanzaron a comprender fue que esta degradación de los honores tenía como fuente la necesidad de recaudar fondos para un nuevo tipo de guerra propio que la naciente estructura política demandaba. La venta de títulos, honores o dignidades era una especie de “impuesto”, que estaba disfrazado, por así decirlo. No eran propiamente “ayudas” o “gravámenes” a los súbditos. Eran formas en las que la Corona obtenía recursos sin resistencias inmediatas. Bodin mira con preocupación este fenómeno, que a sus

⁴³ Stone, Lawrence. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 53.

⁴⁴ Stone, Lawrence. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, pp. 55-56.

ojos era “la plaga más peligrosa y perjudicial de las repúblicas”: “Quienes ponen en venta las dignidades, oficios y beneficios, venden lo más sagrado que hay en este mundo, que es la justicia, venden la república, venden la sangre de los súbditos, venden las leyes. Al suprimir las recompensas al honor, a la virtud, al saber, a la piedad, a la religión, abren las puertas a los robos, a las extorsiones, a la avaricia, a la injusticia, a la ignorancia, a la impiedad y, en fin, a toda clase de vicios y corrupción.”⁴⁵

Pero, como ya señalábamos, estos procesos van de la mano: No se trata únicamente de un proceso de mera decadencia, del olvido de las antiguas virtudes a favor de vicios nacientes. Con las antiguas virtudes morían también gran parte de sus prácticas que con el tiempo pasarían a un plano distinto, en el cual eran percibidos como violentos. No se trata, pues, de un proceso de decadencia generado por los príncipes que buscaban salidas fáciles al problema de la “pobreza de las arcas del reino”. Hay algo más allí. El propio Bodin lo ve con claridad, aunque desconectado del tema del honor: ya no es posible ni conveniente armar y aguerrir a los súbditos si se quiere que una república con una monarquía soberana se mantenga en pie. Regresamos pues, a la pregunta de si es o no conveniente mantener armados permanentemente a los súbditos. La pregunta misma indica que el carácter guerrero de la aristocracia ya no se presenta a los hombres de la época como algo dado o incuestionable. En el capítulo V del Libro Quinto, Bodin intenta dar una respuesta a esta pregunta que no debería dejar lugar a dudas. Sin embargo, Bodin se encuentra ante una disyuntiva que no alcanza a superar. El de Angers plantea dos posibles soluciones *ad hoc* a la república bien ordenada, y la finalidad de ésta la planteaba como sigue:

“Debemos considerar feliz a una república cuando el rey obedece a la ley de Dios y a la natural, los magistrados al rey, los particulares a los magistrados, los hijos a los padres, los criados a los amos, y los súbditos están unidos por lazos de amistad recíproca entre sí y con su príncipe, para gozar de la dulzura de la paz y la verdadera tranquilidad del espíritu.”⁴⁶

¿Cómo puede lograrse ese estado de cosas en una república si los súbditos no sólo están armados, sino que están guiados por un carácter guerrero, fundados en el honor en torno al campo de batalla, y cuyas prácticas de suyo son violentas? La primera solución que nos da el de Angers es una postura que es muy consciente de este aspecto, de que la guerra es todo lo contrario a los fines de la república. El fin de la república sólo puede alcanzarse en un estado de paz duradero. Sin ese estado de cosas no puede florecer la religión –muy importante aún en el pensamiento de la época–, la justicia, el arte, etc. Además,

⁴⁵ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 238.

⁴⁶ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 241.

una república bien ordenada, recuerda Bodin, difícilmente será un terreno propicio para el asilo de los guerreros:

“El mayor placer que experimentan los soldados es saquear el país, robar a los campesinos, quemar las aldeas, perseguir, maltratar, violentar, saquear las ciudades, matar sin discriminación jóvenes y viejos, de cualquier edad y sexo, violar a las doncellas, lavarse con la sangre de los muertos, profanar las cosas sagradas, arrasar los templos, blasfemar el nombre de Dios y pisotear todas las leyes divinas y humanas. He aquí los frutos de la guerra, agradables para los soldados, abominables para las personas honestas y detestables para Dios. ¿Se necesitan ejemplos manifiestos acerca de esta materia?, ¿quién puede pensar en estos temas sin horror, o hablar de ello sin quedarse sin aliento?”⁴⁷

Teniendo en mente todo esto, es imposible no responder que el estado de paz es mejor y deseable, y que, por lo tanto, no hay ninguna razón para instruir a los ciudadanos en el arte de la crueldad, y por ello, decir con Bodin que “debe evitarse aguerrir a los súbditos para ahorrarles un modo de vida tan excretable, ni buscar en modo alguno la guerra, salvo para resistir a la violencia en caso de necesidad extrema.” El de Angers añade que buscar la guerra para engrandecerse a costa de otros es un camino sin fin, porque –dice– *la codicia no tiene límites*. Esta postura, deseable como ninguna otra, es sin embargo insuficiente. Por eso Bodin nos pide que no olvidemos la contraparte. No se puede olvidar que existen otras repúblicas, y que la *codicia* de los habitantes de estas no se acabará con el desarme del reino propio. O lo que es lo mismo, ¿cómo se ha de resistir la violencia externa al reino si los súbditos no dominan el arte de las armas?: “Dado que la defensa de la vida y la persecución de los ladrones es de derecho divino, natural y humano, es necesario adiestrar a los súbditos en las armas defensivas y ofensivas para la defensa de los buenos y la sujeción de los malos.”⁴⁸ No se puede desarmar a los súbditos sin correr el riesgo de ver pronto el fin de la república. Según el diagnóstico del filósofo de Angers:

“la historia de todas las repúblicas, y en especial la de Roma, ilustra esto. Los romanos nunca tuvieron mejor antídoto, ni remedio más eficaz contra las guerras civiles que enfrentar a los súbditos al enemigo [...] El emperador Constantino el Grande, por seguir el consejo de algunos obispos y ministros mal informados de los asuntos de estado, deshizo las legiones, con lo cual se perdió la antigua disciplina militar y se abrieron las puertas a los enemigos que, después, desde todas partes, invadieron al Imperio romano. El error consistió en no darse cuenta que las leyes, la justicia, los súbditos y todo el estado dependen, después de Dios, de la protección de las armas.”⁴⁹

⁴⁷ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 242.

⁴⁸ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 243.

⁴⁹ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, pp. 243-244.

Queda claro, con esta segunda postura, que no es posible desarmar a los súbditos sin poner en riesgo la existencia del propio reino. Pero el problema persiste: ¿cómo lograr que los súbditos armados y con un carácter bélico no atenten contra el poder establecido? No solo en la democracia los súbditos son “belicosos y sediciosos por naturaleza”, como dice Bodin en algún lugar. Lo son aún más en la monarquía. Jean Bodin explora posibilidades de solución. La primera son las alianzas. Era práctica común de los reinos europeos buscar alianza cuando alguna potencia buscaba invadirlos. Como solución inmediata está era una posibilidad muy usada. Sin embargo, dice Bodin, ésta es una respuesta a las eventualidades que tiene muchas desventajas para una república. Si se ha de buscar una alianza, ésta debe ser con una potencia militar que pueda detener a las “repúblicas ambiciosas”. Y si ese aliado es poderoso, ¿por qué no habría de tener las mismas ambiciones que el enemigo anterior?, se pregunta el de Angers, quien escribe a partir de esto una máxima: “La república bien ordenada debe confiar en sus propias fuerzas, que deben ser superiores a toda la ayuda que le pudieran prestar sus aliados.”⁵⁰

Otra solución que se discute en aquel tiempo es la separación del ámbito militar del ámbito civil, por usar categorías desconocidas para la época. El de Angers nos recuerda que a pesar de que en otros tiempos las dignidades y los cargos militares no estaban separados de los oficios políticos, los intentos por separarlos han sido múltiples. “En Roma, las dignidades y los cargos militares no estaban separados de los oficios judiciales, de tal modo que un mismo ciudadano podía ser valeroso capitán, sabio senador, buen juez y gran orador, como se decía de Catón, en *ensor*, quien tenía habilidad para la agricultura y a su vez apreciaba mucho sus libros, que no se avergonzaba de dejar las armas para tomar su arado, o dejar el arado para litigar, o para brindar un discurso ante el Senado,”⁵¹ escribe Bodin, quien sin embargo, inmediatamente señala que eso ya no es posible en las condiciones en las que los pueblos europeos se encontraban. No nos da razones para ello, más que la tendencia seguida por “muchos pueblos” y por “los políticos más sabios”, que han venido separando ambas vocaciones. Ambos ordenes en un determinado momento de su desarrollo no provocaban ninguna disonancia, pero ya no sería posible brillar en ambos campos. La razón de más peso, sin embargo, es que resulta:

“prácticamente imposible adiestrar a todos los súbditos de una república en el arte de la guerra, y al mismo tiempo conservarlos obedientes a las leyes y a los magistrados. Esta fue

⁵⁰ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 247.

⁵¹ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 247. Bodin agrega al caso de Catón, a “griegos excepcionales” como Arístides, Pericles, Fócion, Leóstenes, Demetrio, Alcibiades y Temístocles.

quizá la razón por la que Francisco I disolvió en el año de 1534 los siete regimientos, cada uno de 6,000 infantes, que había creado en este reino.”⁵²

El diagnóstico de Bodin es certero. Resulta insostenible que una “república bien ordenada” tenga súbditos que asuman los fines de ésta si ellos están adiestrados en el “arte de la guerra”. El desenlace de este polémico tema es *evitemos armar a los súbditos, separemos el ámbito de la guerra y el de los demás oficios*. La pretendida solución a este problema espinoso de Bodin es el siguiente:

“en conclusión, que la república bien ordenada, de cualquier especie que sea, debe fortificar sus entradas naturales y fronteras y disponer de buen número de hombres diestros y aguerridos. Ciertos bienes deben ser destinados a los soldados, a quienes se les otorgarán a título vitalicio, como eran antiguamente los feudos y feudatarios. [...] Hasta que puedan restaurarse los feudos en su carácter originario, deben organizarse algunas legiones de infantería y caballería. [...] En tiempos de paz deben ser adiestrados, desde la mocedad, en las guarniciones y fronteras, en la disciplina militar de los antiguos romanos. Para conservar esta disciplina es preciso recompensar a los buenos capitanes y soldados, en especial cuando son viejos, con algunas exenciones, privilegios, inmunidades y mercedes. No sería excesivo dedicar la tercera parte de las rentas públicas al pago a la milicia.”⁵³

Este pasaje con las recomendaciones de Bodin en torno a la restitución de los feudos resulta esclarecedor de su postura. Su idea –según la cual los súbditos no deben ser adiestrados en el arte de la guerra– resulta menos clara de lo que podría ser de leerla de modo aislado a esta solución. Comencemos con la idea de súbdito que Bodin tiene en mente. En el libro primero, Bodin escribe que, a no ser que se sea un esclavo, todo hombre libre es un súbdito libre o ciudadano: “de suerte que puede decirse que todo ciudadano es súbdito, al estar en algo disminuida su libertad por la majestad de aquel a quien debe obediencia”⁵⁴, a saber el o los que detentan el poder soberano. El súbdito es ciudadano. Sin embargo, el término “ciudadano” no debería llevarnos a una confusión. En aquel momento ciudadanía no implica aún el carácter general según el cual todos los individuos sujetos a la ley o al soberano son ciudadanos. Tampoco se trata ya únicamente de la nobleza como el estamento privilegiado de tener la característica de ser libre. En algún momento del periodo medieval, los únicos súbditos –o súbditos inmediatos– eran los grandes aristócratas, quienes a su vez tenían bajo su *potestas* a los de menor rango. Así lo deja ver el propio Bodin cuando señala que “antes que hubiera ciudad, ni ciudadanos, todo

⁵² Bodin, Jean. *The Six Bookes of a Commonweale*, London, 1606, pp. 610-611. El ejemplo no está incluido en la versión abreviada de la Ed. Tecnos. En la p. 247 sólo se alcanza a leer la primera oración. Cómo se verá, sin el ejemplo no se alcanza a comprender la posición de Bodin en este tema, que es de suma importancia para este trabajo.

⁵³ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 248.

⁵⁴ Bodin, Jean. *Ibidem*, p. 36.

jefe de familia era soberano en su casa y tenía el poder de vida y muerte sobre la mujer y los hijos.”⁵⁵ En el siglo XVI de Bodin, los siervos, al no ser propiamente esclavos, pueden ser considerados súbditos; pero la barrera que la escala político-social impone es aún muy fuerte. Por lo tanto, ellos son súbditos que están escalones más abajo de los aristócratas (que su vez tienen también sus rangos y separaciones). Es un momento de inestabilidad en este aspecto. Y por eso mismo, el señalamiento de que no es bueno adiestrar en la guerra a los súbditos resulta también ambiguo. ¿A qué súbditos conviene enseñar el arte de la guerra? Se trata, por supuesto de los siervos, los artesanos y demás hombres fuera del estamento aristócrata. A ellos no se les debe enseñar el arte de las armas sin correr el riesgo de que atenten contra sus superiores. Cuando Bodin, en un pasaje citado anteriormente, señala que la precaución de no armar a los súbditos “fue quizá la razón por la que Francisco I disolvió en el año de 1534 los siete regimientos, cada uno de 6,000 infantes, que había creado en este reino” nos muestra justamente la ambigüedad de la que hablamos; los únicos súbditos que podrían formar parte de un regimiento de infantería son los miembros del tercer estado. Por otro lado, esa disolución de Francisco I en 1534 no implicó en ningún sentido el desarme de la aristocracia.

Los regimientos de infantería requieren de un gran número de integrantes debido a la naturaleza de esa técnica de guerra. Estos regimientos requieren de soldados entrenados específicamente para la lucha a pie, con la disciplina necesaria para combatir como un mismo conjunto o cuerpo. Este tipo de técnica militar ya se había desarrollado en los antiguos ejércitos griegos y romanos. Durante la Edad Media este tipo de guerra cedió su lugar de importancia a la caballería, en la que los caballeros están armados con instrumentos muy pesados, con armaduras a las que sólo unos cuantos tienen acceso. Los cambios de una guerra con mayor énfasis en la infantería o en la caballería no están marcados por un olvido de una técnica o por el invento de un arma. Éstas más bien se desarrollaban de acuerdo a las necesidades del campo de batalla. Y los tipos de combate, como veíamos líneas atrás, tenían un vínculo muy fuerte con el modo de organización política. En un mundo en el que no hay un poder central con autoridad y capacidad de defensa, los detentadores de la *potestas* dispersos han de usar castillos, murallas, fosos y demás trampas en el terreno para intentar detener a los invasores. Este modo de defensa aunado a las

⁵⁵ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 35. Este pasaje y lo que le sigue podría ser leído como una formulación hipotética que no ha tenido lugar en la realidad, sino como el resto que quedaría si excluimos al poder soberano. Sin embargo, una lectura de este tipo estaría olvidando justamente la *definición* que Bodin da de una república: “un recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con poder soberano.” Es decir, que el aspecto medieval aún presente en el siglo XVI de grandes feudos comandados por un rey no se ha perdido aún. Lejos de ser una hipótesis, es un modo de entender las relaciones políticas tal vez decadentes pero aún existentes.

batallas cámpales y los enfrentamientos entre caballeros pesadamente armados son los medios más efectivos de hacer la guerra. Stephen Morillo señala que: “la época de la caballería fue realmente una época de mala infantería, y lo fue por razones políticas, no tecnológicas.”⁵⁶

Es ya un hecho notable que Francisco I hubiese armado a 7 regimientos de 6,000 hombres cada uno. Ésta era, claro está, una necesidad más que un experimento innovador para un reino que vivía en constante guerra con el Imperio regido por Carlos V. El medio más eficaz de enfrentar a su poderoso enemigo no era un grupo de caballeros o el reforzamiento de las fronteras de Francia. La decisión de Francisco I de conformar regimientos de infantería estuvo basada en los resultados de las distintas batallas que mantenía con los ejércitos del Emperador. El emperador Carlos V publicó en 1534 un edicto que establecía un sistema de infantería que combinaba hombres armados con picas y con armas de fuego en una proporción de tres picas por un arma de fuego:

“La respuesta francesa al reto español fue inmediata. Francisco I también emitió un edicto en 1534 en el cual creaba siete legiones de 6,000 hombres cada una. En una clara imitación del antiguo ejército romano, otorgo un anillo de oro a cada legionario que mostraba un especial valor en la batalla. La relación entre hombres armados con picas y alabardas fue de 4 a 1, con estos últimos en calidad de auxiliares [...] En 1535 Francisco I hizo su famosa toma de revista de la Legión de Picardie en Amiens, y al año siguiente llevó a 12,000 legionarios con él a Italia. La innovación, sin embargo, fracasó. Los legionarios nunca rebasaron el número de 19,000 efectivos y resultaron ineficaces en el combate. [...] A la muerte de Francisco I en 1547, los legionarios se utilizaron únicamente como tropas de guarnición.”⁵⁷

La creciente importancia de los regimientos de infantería se debió a las nuevas condiciones en que las guerras se llevaban a cabo. Y estas condiciones, como ya se indicaba, no se debían a condiciones “materiales” nuevas. Más bien esas condiciones (el campo de batalla, las nuevas armas o renovación de antiguas maneras de disciplinar a los que intervienen en batalla, etc.) eran el efecto de la centralización del poder político que Bodin logró captar y dar cierta consistencia con su concepto de soberanía. Pero la fuerte tradición medieval aún imperante en aquel momento, hizo que Bodin acudiera a ella para

⁵⁶ Stephen Morillo. “The «Age of Cavalry» Revisited”, en Donald J. Kagay y L. J. Andrew Villalon. *The circle of war in the Middle Ages: Essays on Medieval Military and Naval History*. Boydell Press, 1999, p. 58.

⁵⁷ Frederic J. Baumgartner. “The French Reluctance to Adopt Firearms Technology in the Early Modern Period” en Brett D. Steele y Tamera Dorland. *The Heirs of Archimedes: Science and the Art of War through the Age of Enlightenment*, MIT Press, 2005, pp. 77-78. El autor añade que “la primera representación de armas de fuego en el arte francés apareció en un bajorrelieve en la tumba de Francisco I en Saint-Denis, esculpida por Pierre Bontemps aproximadamente en 1550.” Esto es una muestra de los cambios que se experimentaban en la época.

solucionar los conflictos que se le presentaban a él y sus contemporáneos. En el tema que estamos tratando esto resulta evidente. Al tratar el desarme de los súbditos, nuestro autor no sólo no piensa en el desarme de la aristocracia, sino que pide que los usos feudales antiguos sean restablecidos. No se debe fomentar el carácter guerrero de los miembros del Tercer Estado llamándolos y entrenándolos para formar parte de las legiones de infantería. Pero si se deben “restaurarse los feudos en su carácter originario.” Según Bodin este sería el punto exacto de equilibrio entre la paz necesaria para que los fines de la república pudiesen llevarse a cabo, y la necesidad de estar preparados para la defensa del reino en caso de problemas con potencias extranjeras. Crear dos conjuntos: uno político y civil, y el otro militar. Esta división no es, evidentemente, la división actual entre un ejército permanente, preparado para la guerra, y los ciudadanos civiles. Esto está por surgir, pero no es lo que Bodin tiene en mente. A los buenos capitanes y soldados hay que darle privilegios: es decir honores, tierras y medios de subsistencia. Nuevamente, una solución feudal.

Es así que se entiende que tanto en su obra escrita como en su actividad política, Bodin no aceptara los impuestos regulares al poder soberano. ¿Para qué contribuir con recursos monetarios para obtener un fin que con honores y tierras puede asegurarse? La ineficacia de esta solución –y la razón por la que la institución militar del feudo pierde eficacia– es que no es sostenible económica y materialmente ante el nuevo tipo de guerra que deben enfrentar los reinos de ese siglo. ¿Cómo sostener a los miles de infantes que son necesarios en el nuevo tipo de guerras europeas? El feudo militar no puede adaptarse a esta nueva realidad. Para Bodin esto no es transparente aún. La disolución de los regimientos creados por el rey francés podría leerse como el fracaso de la infantería. Aunque –como nos dice Frederic Baumgartner– las legiones hayan fracasado en el campo de batalla, y que su disolución estaba planificada antes de ese fracaso (eran legiones temporales), lo cierto es que enfrentar a la infantería de Carlos V con caballeros habría sido devastador. Bodin no acepta la imposición de contribuciones económicas porque 1) la Corona ya posee rentas anuales gracias a sus propiedades, y 2) porque en caso de “ayudas” extraordinarias para la defensa del reino, la clase guerrera debía responder como lo había hecho por largos siglos. Por supuesto, en el preciso incidente de los Estados Generales de 1576-77 en Blois debe añadirse el claro rechazo de la postura tomada por el Rey Francés de apoyar al bando católico en contra de los hugonotes. El poder soberano debía mantenerse neutral en los temas en los que se veían implicadas las diversas facciones.

Estamos pues, ante un punto sin retorno. Las nuevas condiciones de guerra y la centralización de la *potestas* política indicaban que se debían buscar nuevas soluciones. Y las soluciones que en la realidad histórica se tomaron resultaban consistentes con la idea de poder soberano que Bodin presentaba en sus *Seis Libros sobre la República*. El poder acerca de la guerra y la paz seguía siendo –como en la Edad Media– asunto del rey, pero ahora tenía que resolver también como enfrentar los nuevos retos de reinos cuyo poder soberano estaban apareciendo. Las legiones de infantería eran la solución más accesible para enfrentar esos retos. Pero elegir ese tipo de instrumentos militares no se hacía sin modificar la relación con el antiguo cuerpo militar feudal. En un principio convivieron legiones de infantería con caballeros. Pero estos últimos cada vez perdieron importancia en las batallas. Es así que nos encontramos con el doble movimiento que queríamos mostrar en este apartado: los impuestos son el modo en que los príncipes soberanos intentaron resolver el problema de crear regimientos de infantería. Sin ese tipo de recursos simplemente es imposible mantener a este tipo de ejércitos. Por otro lado, la aristocracia, los guerreros por excelencia, naturalmente se opondrían. Pero una vez que resulta claro que es mejor colaborar en la salvación del reino que perecer junto a él, comenzará el lento proceso de desarme de este estamento. El aristócrata dejará el escudo y la espada para dar a cambio monedas, escudos, coronas, o lo que fuese (metales preciosos). Sin este proceso madurado, el posterior decreto del Cardenal de Richelieu de desarmar a los aristócratas habría pasado como un simple capricho de un tirano enloquecido.

Así puesto, parece un movimiento sencillo. Sin embargo, como es sabido, el proceso fue largo y complicado. Para empezar, la aristocracia no podía aceptar sin más el desplazamiento de su labor en la actividad militar a una contribución económica. Ese desplazamiento era considerado bajo los parámetros feudales como indigno, deshonesto. Michel de Montaigne en un pasaje de uno de sus ensayos nos narra como era considerado un desarme:

“La primera precaución que tomaban para ahogar la rebelión de los pueblos recientemente conquistados era privarlos de armas y caballos; por ello vemos tan a menudo por parte de César: «*arma proferri, iumenta produci, obsides dari iubet*» [Ordena que se le lleven las armas, se traigan monturas y se entreguen (seiscientos) rehenes. César, *Gall.* 7.11.2]. El gran señor no permite hoy tener caballo propio [ni armas] ni a cristiano ni a judío de los que están bajo su autoridad.”⁵⁸

⁵⁸ Montaigne, Michel de. “Libro I. Cap. XLVIII. De los desterrados” en *Ensayos Completos*, Ed. Cátedra, Navarra, p. 310.

El ejemplo es de la Roma en tiempos de Julio Cesar. Pero la lectura es de Montaigne en el siglo XVI. Desarmar a los antiguos guerreros implica un caso de sometimiento. La aristocracia desarmada es, bajo los parámetros de la nobleza, una aristocracia sometida, incluso exagerando, esclavizada. ¿Cómo aceptar esto? Los cambios no fueron tan drásticos. Finalmente, la historia nos dice que los altos rangos militares eran exclusivos de la nobleza. Pero la percepción de la aristocracia de un cambio que no fue pequeño no se vio disminuido por esto último. Basta leer comentarios que señalan ese proceso como un proceso de decadencia. El propio Bodin no alcanza a ver que el establecimiento del poder soberano en distintas repúblicas o reinos exige una nueva forma de relación entre ellas, un nuevo tipo de guerra⁵⁹ con ejércitos que son incompatibles con la antigua clase militar. Esta “ceguera”, si podemos decirlo de un modo bastante brusco, no se debe, sin embargo, a la falta de inteligencia del hombre Jean Bodin, sino al propio desenvolvimiento del poder soberano en su lado filosófico-político y en su lado político-histórico. No se puede pasar de un momento a otro sin fricciones, resistencias y mediaciones. La persistencia del constitucionalismo medieval –del que ya hemos tratado antes– es otro ejemplo de cómo este cambio fue experimentado como algo violento, tiránico.

Pero la nueva modalidad de la guerra no fue el único elemento determinante para el cobro de impuestos. El poder soberano requería también de un estado de cosas en el cual no estuviese bajo amenaza de ser derrocada. Si bien es cierto que –como lo señala Bodin– no es conveniente que los miembros del tercer Estado estén adiestrados para la guerra por alentar la rebelión, también es cierto que bajo las nuevas condiciones, tampoco es conveniente que la aristocracia esté adiestrada y armada para la guerra y la desobediencia. Nuevamente el caso inglés es ejemplar. Para el siglo XVII del Estuardo Carlos I, Inglaterra no había consolidado un estado con poder soberano. Carlos I intentó consolidar un estado absolutista pero, con la tradición constitucional de no cobrar impuestos sin el consentimiento del parlamento, las cosas estaban estancadas:

“Significativamente, la última tentativa de Carlos I para crear una base fiscal sería su último proyecto de extender el único impuesto tradicional para la defensa que existía en Inglaterra: el pago por los puertos de una contribución (o *ship money*) para el

⁵⁹ Aquí se nos podría señalar que el uso de la infantería no es algo totalmente nuevo. Que las legiones imperiales romanas hacían uso de ella. O que incluso en las antiguas *poleis* griegas, como Esparta por poner un caso ejemplar, la infantería no sólo era usada, sino que estaba altamente desarrollada. O que en los casos de guerras medievales con comunidades sin castillos ni fortalezas algo muy parecido a batallas entre legiones de infantería tenían lugar. Sin embargo, lo que no se debe perder de vista, a pesar de lo certero de tales señalamientos, es que no ocupaban la modalidad privilegiada en la guerra medieval, y que la infantería romana fue muy distinta de lo que fue poco a poco a partir del siglo XVI.

mantenimiento de la armada. En unos pocos años, este intento se vio saboteado por la negativa de los no remunerados *Justice of the Peace* locales para recaudarlo.”⁶⁰

La Corona inglesa no tenía un ejército regular, como todos los estados absolutistas de ese siglo, y no podía crear uno con los escasos ingresos tributarios y las reducidas rentas de esa Corona. Por otro lado, la aristocracia inglesa ya no estaba en condiciones de derrocar al rey, estaba ya desarmada. La situación estaba en un punto muerto. Este punto se quebró en un momento en un lugar tal vez inesperado, Escocia:

“En 1638, el clericalismo carolino, que ya había amenazado a la nobleza escocesa con la recuperación de las tierras y los diezmos eclesiásticos secularizados, provocó finalmente un levantamiento religioso por la imposición de una liturgia anglicanizada. Los Estados escoceses se unieron para rechazarla, y su Alianza contra esa imposición adquirió una inmediata fuerza material porque en Escocia la aristocracia y la *gentry* no estaban desmilitarizadas: la estructura social más arcaica del reino originario de los Estuardo conservaba los vínculos guerreros de un tardío sistema político medieval. La Alianza fue capaz de poner en pie un ejército formidable, que pudo enfrentarse a Carlos en el corto espacio de unos meses. Los magnates y los propietarios reunieron a sus agricultores armados; los burgos proporcionaron fondos para la causa [...] La monarquía inglesa no podía reunir una fuerza comparable. Existía, pues, una lógica subyacente en el hecho de que fuese la invasión escocesa de 1640 la que pusiera fin al gobierno personal de Carlos I. El absolutismo inglés pagó el castigo por su falta de fuerzas armadas. [...] El Parlamento, convocado *in extremis* por el rey para que se ocupara de la derrota militar ante los escoceses, procedió a suprimir todos los avances de la monarquía Estuardo, proclamando la vuelta a un más auténtico marco constitucional.”⁶¹

El caso inglés nos muestra que el rey se encuentra erigido sobre un terreno muy frágil cuando no tiene los medios para mantener al reino en un estado tal de cosas que los súbditos sean tal cosa, súbditos a sus ordenaciones, leyes e impuestos. Sin el desarme y la pacificación de los todos los súbditos, esto sencillamente no es posible. Y no sólo porque una ordenación político jurídica requiera de individuos “mansos” o algo similar. No se trata en ningún modo de ello. Se trata más bien de que el espacio de una sociedad que pretenda distinta a la medieval, con su heterogeneidad de derechos, con múltiples *potestas* para brindar justicia, etc., requiere establecer un marco de normalidad en que el nuevo orden político y jurídico haya de funcionar. Esta normalidad es incompatible con una aristocracia armada. En contraparte, el caso polaco es una muestra de cómo el tipo guerra militar feudal, con sus clases

⁶⁰ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 139.

⁶¹ Perry Anderson. *Ibidem*, pp. 140-141.

guerreras aristocráticas, era poco apta para enfrentar un nuevo tipo de guerra que imponía la centralización de la *potestas* política.

En conclusión, la pacificación de la aristocracia es necesaria para dejar atrás el sistema feudal de guerra y la servidumbre económica. Pero los nacientes estados centralizados requerirán a su vez un ejército regular y disciplinado, con sus consecuentes recursos para su mantenimiento permanente. Por lo tanto los impuestos son necesarios. Pero no sólo como impuestos extraordinarios, sino como imposiciones periódicas. Y no se trata únicamente de la normalización de algo extraordinario o eventual, pues este movimiento tiene más implicaciones que el mero establecimiento de la estabilidad económica de la Corona. Se comienza uno de los aspectos más importantes en la gradual pacificación del aristócrata medieval. La práctica de la guerra es trasladada a un conjunto de hombres a los que se disciplina para un tipo de guerra específico. Este desplazamiento, entonces, no sólo intenta cambiar a un grupo de hombres por otro, sino que modifica la misma práctica de guerra. El militar del periodo temprano de los Estados europeos seguirá siendo glorificado como un defensor de la patria, pero ya no estará más investido con el honor en sentido medieval. El paso intermedio en la transición de los guerreros medievales a los ejércitos modernos fueron los mercenarios. A propósito de estos, Michael Mallett nos señala las implicaciones del pago monetario a los que intervienen en los nuevos tipos de guerra, ya no asedios, ya no batallas cámpales:

“La introducción del pago a cambio del servicio militar levanto la envidia y las sospechas de la clase feudal junto con la cólera de la Iglesia, a pesar de que este hecho no era por lo general ni una sorpresa ni un motivo de despecho ya desde el siglo XI. Los primeros ejemplos de pago tomaron muy variadas formas: derechos feudales con contenido monetario, suplementos más allá del servicio obligatorio, retribuciones para hacer frente a las necesidades de manutención, recompensas y lo que verdaderamente era un pago para atraer soldados hacia el servicio militar, esto es, el pago en busca de un beneficio.”⁶²

La práctica de la guerra deja de ser lo que fue en el medioevo. No sólo se desplazo a la nobleza. Tampoco fue solamente el nuevo predominio de la infantería, sino que también la práctica misma deja de entenderse del mismo modo que durante largos siglos. Y en todo este complejo, los impuestos sobresalen como aquello que, desde la sombra, posibilita todo esto. La separación del guerrero y el político, el artista, el sabio, como lo pensaba Bodin sólo sería posible gracias a la imposición de las aportaciones económicas. Se ha pasado entonces, como lo decíamos al principio de este apartado, del

⁶² Mallett, Michael. “Mercenarios”, en Maurice Keen. *Historia de la Guerra en la Edad Media*, Antonio Machado Libros, pp. 269.

escudo, *scutum*, el arma defensiva por excelencia del medioevo, al dinero-escudo, que separa efectivamente al guerrero del político. Los súbditos ya no arriesgan –no directamente– su propio cuerpo, sino que contribuyen con dinero al mantenimiento del cuerpo militar del reino.

Después de esto, tal vez se dirá que la Corona y la aristocracia en realidad abusaron de los campesinos y los artesanos, y los demás gremios, porque fueron hacia ellos que las cargas fiscales eran dirigidas. Para comprobar ello, basta recordar los problemas que generaron las llamadas gabelas, impuestos sobre productos de consumo general. Bajo el argumento de que todos los miembros del reino habrían de aportar a la Corona se cobraban impuestos relativamente diferenciados⁶³ sobre productos de consumo que hacían que la gran parte de la población aportará un mayor porcentaje que la clase terrateniente. Al respecto, la respuesta es que esto es cierto, al grado tal que algunos consideran esto como un signo del desgaste de las Coronas europeas y una de las causas de las revueltas en su contra que proporcionaron su caída. Sin entrar en esta controversia, el cobro de impuestos a campesinos y miembros de los distintos gremios tiene también un aspecto digno de ser resaltado. Con estas contribuciones se rompía la barrera que separaba a la aristocracia de los demás miembros de las comunidades medievales. Cuando esto sucede ¿Qué diferencia hay ya entre un aristócrata y un campesino más allá de la relación directa de servidumbre? El campesino se volvía sujeto, *subjectum*, súbdito en el mismo plano que la nobleza. No por supuesto en los hechos, pero si se abría la posibilidad de tal lectura de la realidad imperante. La identidad del aristócrata se resquebrajaba realmente. Sería sólo cuestión de tiempo para que su posición privilegiada se desmoronara al no tener ya ningún fundamento, ninguna base que la soportara.

⁶³ “La *Gabelle* o impuesto de la sal en Francia se dividía en seis partes o provincias: (i) *des grandes gabelles*, (ii) *des petites gabelles*, (iii) *de saline*, (iv) *franches*, (v) *redimées*, (vi) *de quarter bouillon*. En cada una de estas divisiones la gabela difería, y el precio de la sal variaba de acuerdo a ello. Necker en su *Administration des Finances* (ii,57) calcula que alrededor de 300 hombres eran sentenciados cada año por contrabando de sal.” Leslie Fletcher, Charles Robert y Thomas Carlyle. *The French Revolution: A History, Volume III*, Modern Library edition, p. 335.

CAPITULO 3.

LOS DOS CUERPOS DEL REY Y EL SOBERANO

A lo largo de los anteriores apartados hemos señalado que la política del poder soberano ha afectado la constitución del aristócrata medieval. Y esto lo hemos dicho no sólo en el sentido de que éste ha perdido la *potestas* -que tenía garantizada por ser propietario de grandes extensiones de tierra- en favor del soberano absoluto. Se ha modificado la relación de esos mismos aristócratas con el rey, y de paso se ha afectado la propia identidad de los aristócratas. Tras la instauración de la monarquía soberana el aristócrata medieval no pierde todo su poder, sigue siendo el mismo gran propietario de antaño, pero políticamente hablando ya no ejercerá el mismo papel "hacia afuera" de sí, sino que también dejará de ser lo que era "hacia adentro" de sí, por decirlo de algún modo. Pues su condición de aristócrata, tal como ésta se encontraba en la Baja Edad Media, comienza a verse trastornada conforme se va consolidando la política del poder soberano.

Pero, como ya hemos señalado en diversas ocasiones, la puesta en marcha de la soberanía no ocurrió sin resistencias. En algunos reinos tal resistencia aristócrata ha sido tan intensa que no ha habido allí nada semejante a un monarca soberano. Tal es el caso ya señalado de Polonia, que representó un caso extremo en el cual el poder soberano fue rechazado completamente; al mismo tiempo, y por las mismas razones, Polonia representó también el caso ejemplar del fracaso del constitucionalismo aristócrata medieval. No hubo allí ni la persistencia del reino (que desapareció del mapa europeo en 1795), ni una pacificación del hombre medieval. Lo que hubo allí fue la desaparición de la *szlachta* -aristocracia polaca-, derrotas militares ante reinos extranjeros y la imposibilidad de establecer un orden civil que no viniese dictado desde fuera del mismo reino.

Pero también hubo modos "parciales" en que la soberanía se llevó a cabo en la realidad. Tal es el caso de Inglaterra. En la isla ubicada al noroeste de Europa nos encontramos ante un terreno poco fértil para la puesta en acto del poder soberano. La aristocracia inglesa impide tempranamente que un monarca

obtenga la *potestas* política absoluta.¹ Pero el rechazo es distinto al de la aristocracia en Polonia. La diferencia radicó en que en Inglaterra el Rey sí logró establecer una cierta centralización de la administración jurídica y económica de su reino, ello sin que podamos encontrar de modo claro los cinco atributos con los que Jean Bodin reconoce a una república con soberanía. El interés por detenernos en el caso inglés radica en que el rechazo inglés del poder soberano no implicará en modo alguno el cese de la necesidad de pacificación del aristócrata. Al no haber poder soberano ni concepto de soberanía, ¿qué fue aquello que guió el proceso de pacificación en la isla inglesa? Detenernos en el caso inglés implica tanto una oportunidad para acercarnos a la resistencia de la aristocracia por pacificarse, tanto como una transformación del concepto mismo de soberanía que había planteado Jean Bodin en su obra de 1576, pues como veremos, será más tarde en la misma Inglaterra en donde se repensará el concepto de soberanía.

Adicionalmente, veremos que teorías como la de “los dos cuerpos del rey” o la del “derecho divino de los reyes a gobernar”, a pesar de ser típicamente ingleses, no encuentran su explicación en la “idiosincrasia inglesa”, sino en el intento de ordenar el proceso de centralización del poder que se estaba llevando a cabo en ese reino; en el intento de ocupar el lugar que el concepto de soberanía tenía, por ejemplo, en Francia. “Los dos cuerpos del rey” es el modo en que la aristocracia y el rey intentaron mediar la fuerte oposición que implicaba la transformación del mundo político medieval y el poder soberano. Al introducirnos en este tema, intentaremos mostrar el modo en que la pacificación del aristócrata medieval se llevó a cabo en medio de la tensión entre las pretensiones soberanas del rey y el parlamentarismo como cuerpo político de una aristocracia dispersa (*pares*, *gentry*, etc.). No se trata de un caso que niega nuestra afirmación de que el concepto de soberanía ejerció un papel determinante en el desarme y pacificación de la aristócrata medieval, sino la afirmación de la necesidad de la pacificación del aristócrata aún en los casos en que el poder soberano no fue establecido plenamente. Aún allí, la soberanía estuvo presente como posibilidad, como negación, y también como actualización (del concepto de soberanía por Thomas Hobbes años más tarde).

¹ Esta resistencia a un poder central puede verse, según John Neville Figgis, desde las políticas de Richard II. El último rey Plantagenet actuó “despóticamente” en un contexto de lucha en contra de las pretensiones teocráticas del Papado: Richard II “se inmiscuyó en las actas y decisiones del Parlamento; alteró y nulificó estatutos decretados por las dos Cámaras; ejerció el poder de derogación en forma mucho más amplia de lo que autorizaba la costumbre establecida [...]; y de distintos modos demostró que para él la ley y la costumbre no significaban una limitación a sus actos. Pero fue en el último año de su reinado cuando sus ideas se desarrollaron con la mayor amplitud y estuvieron a punto de incorporarse en la constitución.” En ese momento fue destronado. John Neville Figgis. *El derecho divino de los reyes*, ed. FCE, p. 67.

El compromiso y alianza entre el rey inglés y la nobleza inglesa, que se cristalizó en la figura de los dos cuerpos del rey, se encuentra entonces a medio camino entre la teología política medieval y los sistemas políticos modernos. Pero antes de adentrarnos en este tema, veamos la compleja relación que el reino inglés tuvo con la idea de un poder soberano.

La soberanía en Inglaterra.

El reino inglés representó en el siglo XV y XVI un caso difícil de ser diagnosticado bajo los términos de absolutismo o poder soberano. La Corona inglesa bajo la dinastía Tudor, –triumfante definitiva de “la guerra de las rosas”, la guerra civil que azotó la isla británica entre 1455 y 1485–, ha sido calificada de diversas maneras, dependiendo del lugar desde el que se le mire. Para los partidarios de la historia constitucional de Inglaterra, aquel periodo fue tan sólo un mal momento, un bache, una desviación en la continuidad del constitucionalismo inglés. John Duncan Mackie ejemplifica esta posición con John Richard Green, autor de *A History of the English People* de 1880: “Green asume plenamente la idea de que 1485 [año del ascenso de Henry VII] no tuvo ninguna importancia en la historia del constitucionalismo inglés. Él pensaba que ya existía una constitución en Inglaterra, y que esta época fue una «regresión constitucional», «algo extraño y aislado en nuestra historia», un repentino y radical giro en el cual la vida parlamentaria fue «casi suspendida».”² El reino inglés bajo los Tudor también fue leído como una tiranía para algunos *whigs* del siglo XVII. Para ellos toda la historia de la corona inglesa representaba el vivo ejemplo de que era posible y bueno atar y limitar la *potestas* política del rey.

Pero para los partidarios de la monarquía absolutista, el caso inglés no representaba ningún reto a la idea de que la monarquía soberana era el mejor modo de gobierno, porque consideraban que el caso inglés era en sí mismo ya un ejemplo de monarquía soberana. Es así que Jean Bodin, –cuando discute acerca de que no es posible que el poder soberano se someta a los estados, pues de hacerlo se estaría hablando de una aristocracia y no de una monarquía–, describe a Inglaterra como un reino soberano:

“Pese a que en los parlamentos del reino de Inglaterra, que se reúnen cada tres años, los estados gozan de mayor libertad, como corresponde a pueblos septentrionales, en realidad sólo proceden mediante peticiones y súplicas al rey. Así ocurrió en el parlamento que tuvo lugar en octubre de 1566 en Inglaterra, cuando los estados mediante común acuerdo

² Mackie, John Duncan. *The Earlier Tudors 1485-1558*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 6

habían decidido (como se le dio a entender a la reina Elizabeth I) no pedir ninguna cosa, hasta que ella hubiese designado primero a su sucesor a la Corona. Ella no les dio ninguna respuesta más que pedirles que no cavaran su tumba antes de que ella estuviera muerta. Todas las resoluciones del parlamento fueron en vano sin su consentimiento. Los estados no tienen poder alguno para decretar, mandar ni disponer y, ni siquiera pueden reunirse o separarse sin mandato expreso [...] Si se me dice que los estados no toleran la imposición de cargas extraordinarias o subsidios como no sea con su asentimiento y consentimiento, responderé que los demás reyes no gozan de mayor poder que el de Inglaterra; ningún príncipe del mundo tiene el poder para levantar a su arbitrio impuestos sobre el pueblo, ni para apoderarse de bienes ajenos. [...] La soberanía del monarca en nada se altera ni disminuye por la presencia de los estados.”³

Jean Bodin publicó sus *Seis libros de la república* en 1576, es decir, aún bajo el reinado de Elizabeth I, la última reina Tudor, quien murió en 1603. Bodin, entonces, tuvo en mente a la Inglaterra de los Tudor en el momento de hacer su diagnóstico. A pesar de que esto coincide con la visión parlamentarista que define ese momento histórico como un bache en la historia constitucional inglesa, existe un largo e inconcluso debate en torno al absolutismo en Inglaterra. El historiador inglés Perry Anderson señala la paradoja de que “la monarquía medieval más fuerte de Occidente haya producido finalmente el absolutismo más débil y de más corta duración.”⁴ Según este autor, puede decirse que la dinastía Tudor comenzó en el siglo XVI un “camino prometedor” en la construcción de un absolutismo inglés. Este juicio de Anderson se sostendría por la ampliación y reorganización del aparato burocrático en torno al poder de la Corona en ese momento. La resistencia del estamento señorial, sin embargo, logró detener la consolidación del poder del rey, y no permitió, por ejemplo, que la Corona estableciera un ejército permanente a sus órdenes. El instrumento que la clase señorial utilizó para mantener a raya a su rey fue el Parlamento. A diferencia de, por ejemplo, los estamentos franceses que debían ser convocados por el monarca ya desde la Baja Edad Media y que desde entonces dejaban de reunirse por periodos extremadamente largos de tiempo, el *parliament* inglés fungía desde el siglo XIII cómo cuerpo legislativo permanente y como tribunal supremo de casación.⁵ Se distinguía además de las asambleas de otros reinos por tener un carácter general, es decir, por no estar circunscrito a una región específica, sino de funcionar para todo el reino. Con esta larga tradición, cuando se presentó la necesidad de centralizar el

³ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 57. [p. 96]

⁴ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 110.

⁵ Según Perry Anderson el Parlamento inglés del siglo XIII “dedicaba la mayor parte de su trabajo a esa función”. Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 111. El recurso de casación proviene del derecho romano. La palabra “casar” proviene del latín *casare*, que significa abrogar o derogar. Este recurso jurídico busca romper o anular una sentencia dada por un magistrado por considerar que ha interpretado y/o aplicado erróneamente una ley, o en el caso inglés por haber juzgado injustamente. No es necesario recordar que está función en la teoría de la soberanía de Jean Bodin está reservada para el soberano, o en su defecto para los magistrados nombrados por él, y no por los estamentos.

ejercicio del poder con Henry VII, lo que se produjo fue más bien una asamblea unificada. Esta asamblea o parlamento no permitió que la idea de soberanía pudiera llevarse a efecto en Inglaterra del mismo modo que en el continente:

“Los parlamentos unitarios que se reunían en Londres no alcanzaron el nivel de meticuloso control fiscal ni los derechos de convocatoria regular que caracterizaron más tarde a algunos de los sistemas de Estados continentales. Pero aseguraron una limitación negativa tradicional del poder *legislativo* real, que habría de tener una gran importancia en la época del absolutismo: después de Eduardo I se aceptó que ningún monarca podía decretar nuevas leyes sin el consentimiento del *Parliament*. Desde el punto de vista estructural, este veto correspondía estrechamente a las exigencias objetivas del poder de la clase noble.”⁶

A diferencia de la monarquía absoluta continental, la organización política de Inglaterra adquirió una forma relativamente distinta, en la cual muchas de las tareas propias del soberano –como el poder de legislar– eran reservadas para el parlamento, o para decirlo más precisamente, para el *Rey en el Parlamento*. ¿Estaba entonces la *potestas* política en manos de la aristocracia o del rey? La cita de Bodin que hemos recuperado indica que el rey era el verdadero investido con la *potestas* política. La calificación de bache por parte de los whigs de este periodo lo confirma. ¿Cuál es entonces la diferencia con las monarquías soberanas continentales? La figura de *Los dos cuerpos del Rey* y la del *Rey en Parlamento* parecen indicarnos que había un acuerdo entre el Rey y la nobleza para que la *potestas* del Rey sólo tuviese efecto con el parlamento como su soporte, es decir, sólo cuando actuase de acuerdo al interés de la nobleza. ¿Compartían entonces la *potestas* política? Si esto fue así, ¿no va en contra del diagnóstico de Jean Bodin, según el cual Inglaterra era una de las pocas monarquías soberanas? Y, más importante para nuestro tema, ¿cómo se llevó a cabo la pacificación de la aristocracia bajo esas condiciones?

La aristocracia y la realeza inglesa se han mantenido hasta nuestros días. Pero no son ya más lo que fueron en la época medieval. Tampoco cumplen ya las mismas funciones. La aristocracia medieval inglesa era igualmente violenta que sus semejantes en el continente europeo. Tuvo que pacificarse al igual que lo hizo la nobleza francesa o la española. Tuvo que pasar algo para que G.K. Chesterton pudiera escribir lo siguiente: “las clases bajas de Inglaterra no temen en absoluto a las clases altas; es imposible temerlas. Simplemente las veneran, libre y sentimentalmente. La fuerza de la aristocracia no reside en absoluto en la aristocracia, sino en los barrios más pobres. No está en la Cámara de los Lores ni

⁶ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 112.

en la burocracia gubernamental; no está en los cargos del gobierno; ni siquiera está en el enorme y desproporcionado monopolio de las tierras inglesas. Está en el hecho de que, cuando un simple obrero quiere elogiar a un hombre, lo que con más facilidad le viene a la lengua es decir que se ha comportado como un caballero. Desde un punto de vista democrático, daría igual decir que se ha comportado como un vizconde.”⁷

Antes de que Chesterton pudiese disolver los rangos de la aristocracia inglesa con total impunidad, este estamento era guerrero, respetado, y por supuesto temido. Jim Bradbury, por ejemplo, nos señala que “incluso los reyes más fuertes enfrentaron oposición por parte de los barones, cosa que se desprendía de la naturaleza del poder político en una sociedad feudal.”⁸ Antes de la llamada “guerra de las rosas” entre los partidarios de la casa de Lancaster y la de York, la nobleza inglesa era capaz de invadir el continente europeo y vencer a sus contrapartes:

“La nobleza inglesa de la Edad Media era una clase tan militarizada y depredadora como cualquier otra en Europa. Es más, se distinguía de sus equivalentes por la envergadura y la constancia de sus agresiones externas. Ninguna otra aristocracia feudal de la última época medieval se extendió, como tal clase, tan libremente y tan lejos de sus bases territoriales. Los repetidos pillajes de Francia durante la guerra de los Cien Años fueron las proezas más espectaculares de este militarismo, pero Escocia y Flandes, Renania y Navarra, Portugal y Castilla también fueron recorridas en el siglo XIV por expediciones armadas procedentes de Inglaterra. En esta era, los caballeros ingleses combatieron en el exterior desde el Forth hasta el Ebro.”⁹

En estas invasiones participaban directamente los aristócratas y sus grupos de caballeros. No había, por supuesto, ejércitos profesionales, pero tampoco mercenarios. Según Perry Anderson, sólo en la parte final de la Guerra de los Cien Años participaron las primeras compañías mercenarias, que eran contratadas directamente por los grandes señores aristócratas. El número de soldados al servicio de la corona inglesa en Francia no rebasó nunca los 10,000 hombres, según datos del mismo historiador inglés. Es de resaltar la explicación que Perry Anderson nos ofrece acerca de este carácter guerrero de la aristocracia inglesa una vez que la Corona francesa bajo la dinastía Valois expulsó a los insulares de sus territorios.

⁷ G.K. Chesterton. *Herejes*, ed. Acantilado, Barcelona, p. 154.

⁸ Jim Bradbury. *The Routledge Companion to Medieval Warfare*, Routledge, p. 218.

⁹ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 113.

Según el editor de la *New Left Review*, el predominio de los ingleses sobre los franceses en aquella guerra, se debía no sólo al carácter belicoso de su aristocracia (la francesa no lo era menos), sino a la lealtad de la nobleza inglesa que supo ser ganada por la Corona de la isla. Esto en contraste con los vasallos desleales del rey francés. Las constantes victorias inglesas en territorios continentales dejaban jugosas ganancias a los ingleses, que saqueaban a sus rivales:

“La actitud de los nobles [ingleses] que dirigieron las sucesivas correrías en el territorio de los Valois fue básicamente filibustera. Los objetos de su ambición eran el saqueo privado, el precio de los rescates y la tierra.”¹⁰

La guerra, entonces, dejaba grandes ganancias a sus participantes, y de este modo el rey inglés podía mantener la lealtad y el respeto de sus vasallos. Pero, como señala Anderson, este esquema llegó a su límite cuando el reino francés bajo el mando de Carlos VII reorganizó el sistema de vasallaje feudal sobre un nuevo eje que era fiscal y militar –el proceso que describimos en el apartado anterior–. A partir de esta reorganización los franceses pudieron expulsar a los ingleses de su territorio. Los derrotados regresaron a su territorio y se encontraron ante un nuevo panorama que ya no aseguraba victorias militares ni ganancias económicas. Este panorama minó la relación entre los aristócratas y su rey. No tuvo que pasar mucho tiempo para que el carácter guerrero de la aristocracia tuviera como objetivo a su propio monarca, cuya legitimidad era puesta en duda:

“Cuando una victoriosa autoridad real ya no pudo mantener unida a la alta nobleza, la maquinaria de guerra bajomedieval se volvió hacia el interior, a medida que los usurpadores rivales se destrozaban por la sucesión y los grandes señores feudales daban rienda suelta en el campo a sus embrutecidos secuaces y a las bandas de mercenarios.”¹¹

Perry Anderson vincula la derrota de los ingleses en Francia, que perdieron Normandía en 1450 y Gascogne en 1453, con la pérdida de autoridad del rey inglés Henry VI, de quien incluso se comenzó a dudar de sus facultades mentales. La crisis de legitimidad de la Corona, que Inglaterra venía arrastrando desde el derrocamiento de Richard II Plantagenet, finalmente estalló en una guerra civil conocida como la “Guerra de las rosas”, que enfrentó a la Casa de Lancaster, cuyo símbolo era una rosa roja, contra los de la Casa de York, que usaban una rosa blanca como distintivo. Desde la deposición de Richard II, la Corona se convirtió, en una época en la que la monarquía por elección [de los barones] había quedado

¹⁰ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 114.

¹¹ Perry Anderson. *Ibidem*, p. 115.

muy atrás, en un puesto al que ciertos aristócratas podían acceder, un puesto que podía ser arrebatado.¹² Esta guerra civil fue el resultado de varios factores. Pero para nuestros propósitos es preciso no perder de vista que la guerra de las rosas fue un caso paradigmático de lo que era posible dado el carácter guerrero y las prácticas violentas de la aristocracia de aquella época. Ese carácter no permitía ningún tipo de estabilidad política una vez que la autoridad real fundada religiosamente –el rey como vicario de Dios–, se hubiese resquebrajado.

El largo reinado de la casa Plantagenet (de 1129 a 1377 en su línea principal) contrastó con los breves periodos reinados por las casas de Lancaster y York entre 1455 y 1485. Apenas ganaba una dinastía la Corona para sí, cuando ya tenía que estar defendiéndola ante los ataques de sus rivales, quienes en poco tiempo obtenían la victoria y comenzaban el mismo ciclo. La crisis de legitimidad era enorme, y difícilmente podría ser resuelta si el carácter violento de la nobleza inglesa continuaba en el mismo estado. Ni la aristocracia dividida en dos bandos tenía la suficiente fuerza para imponer un estado aristocrático, ni el rey en turno la fuerza suficiente para someter a sus vasallos o agruparlos en torno a él. John Mackie recupera un probable discurso de un aristócrata inglés en la parte final de la guerra civil:

En un discurso atribuido a Buckingham, un aristócrata de la época, publicado en *History of King Richard the Third* de Thomas Moro, éste señala que una guerra es más maliciosa cuando es una guerra intestina. En Inglaterra, dice Buckingham: “se consigue la Corona, se la mantiene, se la pierde y se la gana de nuevo. Esto ha costado más sangre inglesa que la doble victoria sobre Francia. Esta guerra interna entre nosotros ha causado tan grande efusión de la antigua sangre noble de este reino, que apenas la mitad de ésta aún permanece. Se ha debilitado la posición de una gran cantidad de esta noble tierra, así como se han saqueado poblaciones enteras, y la paz no es más segura que la guerra. De manera que no ha habido ningún otro tiempo en que ni los hombres ricos por su dinero, ni los grandes hombres por sus tierras, o algunos otros por miedo, no estuvieran fuera de todo peligro. ¿En quién confía el que desconfía de su propio hermano?, ¿a quién ha de salvar aquel que ha asesinado a su propio hermano?”¹³

La crueldad de la guerra intestina inglesa fue tan sangrienta como toda “guerra civil” de la época, y su final no parecía posible sin que se afectasen las propias prácticas e instituciones políticas. Esa transformación que casi un siglo más tarde sería pensada bajo el concepto de soberanía, requería del

¹² Podría afirmarse que este hecho, la lucha entre los pretendientes al trono fue lo que fortaleció al parlamento inglés más que la aceptación de la Carta Magna por parte de John I, si tomamos en cuenta que en aquella época era más importante el poder efectivo que las “leyes escritas”, que, como sabemos, eran inconexas y se aplicaban en distintos niveles.

¹³ John Duncan Mackie. *The Earlier Tudors 1485-1558*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 10.

apaciguamiento del carácter del aristócrata medieval. No se piense que el lamento del primer duque de Buckingham se debía, a pesar de lo que las preguntas retóricas podrían hacernos pensar, a un desconsuelo por la sangre derramada y los sufrimientos de la guerra, sino más bien a que esos sufrimientos eran vanos, a que los enemigos que combatían no deberían ser sus “propios hermanos”, sino los miembros de reinos externos. El desgaste de la guerra no aminoraba el carácter guerrero de la aristocracia inglesa. Es el mismo John Mackie quien nos describe el estado en que Richard III –en la recta final de la guerra de las dos rosas– enfrentó una de las batallas clave:

“Es probable que la lealtad hacia la Rosa Blanca [la dinastía de la casa York] fuese menos entusiasta de lo que algunas veces ha sido representada. La fuerza militar en las manos del rey [Richard III] era sorprendentemente pequeña. Él controlaba, por supuesto, el gran arsenal de la torre [en aquel entonces el palacio real], pero había despedido en la parte final de su reinado a sus mercenarios extranjeros; y a excepción de algunos cañoneros, la única ‘fuerza regular’ a su disposición era una pequeña guardia que había creado en la época de su coronación. Esta guardia constaba de «un cierto número de buenos arqueros, así como de otras personas diversas que eran duras, fuertes y ágiles. Eran conocidos como *Yeomen of the Garde*. Esta fuerza, sin embargo, era muy pequeña.»¹⁴

La contraparte del rey Richard III, no era mayor; de hecho, la fuerza militar de Henry VII era similar. Pero no fueron las condiciones de desgaste las que terminaron con el conflicto. La cruenta guerra terminó en 1485 con la victoria de Henry VII, quien fundó su propia dinastía. El triunfo de este bando fue legitimado con todos los medios disponibles de la época. Su triunfo sobre Ricardo III en la batalla de Bosworth fue entendida como una ordalía, un juicio de Dios que les señalaba a los ingleses su decisión en torno a quien era el legítimo heredero de la Corona inglesa: “el cronista Croyler, quien alababa el valor de Richard III, describió la victoria de Henry Tudor en Bosworth como un triunfo otorgado divinamente. Decía que tras la batalla Henry «comenzó a ser alabado por todos los hombres como un ángel enviado por el cielo».¹⁵ Esta ordalía era suficiente para resolver los líos de descendencia de Henry Tudor, que afirmaba ser descendiente de Henry IV (de la casa de Lancaster). Este triunfo en sí mismo no era muy diferente a las sucesivas victorias de otros reyes en batallas anteriores. Lo que marcó la diferencia en esta victoria, más allá del desgaste de los bandos en disputa,¹⁶ fueron los compromisos que asumió Henry VII una vez en el trono.

¹⁴ John Duncan Mackie. *The Earlier Tudors 1485-1558*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 58.

¹⁵ John Duncan Mackie. *Ibidem*, p. 58.

¹⁶ John Mackie escribe que “Inglaterra estaba harta de la guerra. Por treinta años había estado en ella. El fuego de esas luchas estaba alimentado por el odio que se creaba continuamente, pero no había un gran principio en

A diferencia de Francia, que comenzó el proceso de centralización desde la adversidad de las constantes derrotas en las batallas de la Guerra de los Cien Años, para ganar definitivamente esa guerra, Inglaterra intentó llevar a cabo el mismo proceso tras la derrota de esa misma guerra y la subsecuente guerra civil. “Un embajador español”, escribe Lawrence Stone, “reportaba en 1498 desde Inglaterra que a Henry VII le gustaría gobernar Inglaterra del mismo modo que lo hace el rey de Francia, pero no puede.”¹⁷ El rey inglés, para mantenerse en el trono y no caer nuevamente como sus antecesores comprometió la *potestas* real con el parlamento. Fue así que:

“el rey se dirigía a los comunes diciéndoles que él había llegado al trono por justo título hereditario y por el justo juicio de Dios dado en la batalla. Además prometió mantener todos los derechos y posesiones de sus súbditos, excepto el de aquellas personas que hubiesen actuado en contra de su real majestad. A ellos les castigaría.”¹⁸

Tales afirmaciones y compromisos no eran mera retórica. Henry VII comenzó su mandato con la tarea de construir una “nueva monarquía” que estuviera a la altura de las nuevas condiciones, es decir, que pudiera estar en condiciones de recuperar la estabilidad perdida y recuperar el poder de la isla en Europa. Tales metas sólo eran posibles de ser alcanzadas con una institución monárquica fuerte. En el contexto de un reino con un Parlamento fuerte, dice Anderson, un rasgo del feudalismo inglés “fue la insólita fusión entre la monarquía y la nobleza en el plano judicial y administrativo local.”¹⁹ Lo que habría, sin embargo, que aclarar es el sector de la nobleza con el que la monarquía se “fusionó”. ¿Cómo se iba a fusionar el nuevo monarca con sus enemigos de la guerra civil? No hubo tal alianza porque, como es sabido, todos aquellos que se oponían a las políticas de la nueva dinastía estaban en constante peligro de ser proscritos, y por ende su posición se veía seriamente amenazada. De lo que se trataba era más bien de una alianza entre la *gentry* y el monarca: “Los Tudor desarrollaron un sistema en el cual la Corona y los comunes actuaban en alianza”²⁰, escribe John Mackie. La alta nobleza fue desplazada bajo la dinastía Tudor. Esto fue posible, en parte, al debilitamiento de los grandes aristócratas en la larga

disputa. Era una mera lucha de dos facciones nobles por la Corona; para el año de 1845 esto se había vuelto obvio para todos los observadores.”, John Duncan Mackie. *The Earlier Tudors 1485-1558*, Clarendon Press, Oxford, p. 9.

¹⁷ Lawrence Stone. *Causes of the English Revolution 1529-1642*, Routledge, London, p. 58.

¹⁸ John Duncan Mackie. *The Earlier Tudors 1485-1558*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 60.

¹⁹ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 112.

²⁰ John Duncan Mackie. *The Earlier Tudors 1485-1558*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 7.

guerra civil.²¹ La otra parte es, claro está, las políticas de la Corona en alianza con la *gentry*. Políticas muy cercanas a las llevadas a cabo por monarcas soberanos.

Cómo ya hemos visto, en la Baja Edad Media, la alta nobleza tenía en sus manos la *potestas* política y jurídica sobre todo aquello que estuviese en sus propiedades. Inglaterra no era la excepción en este aspecto. En todo lugar en donde un señor tenía poder, podía éste efectivamente manejar la ley tradicional de acuerdo a sus intereses. El panorama de estos señores antes y después de la guerra civil cambio radicalmente ese estado de cosas:

*"Se dice que cada barón y caballero de estado tenía grandes caballos para hombres armados. Algunos tenían armas suficientes para cientos de hombres. Y aunque esto parezca exagerado, parece ser verdad que los recursos de los nobles alcanzaban para equipar con armas de sus bodegas privadas a amigos y mercenarios cada vez que deseaban salir al campo de batalla. [...] resulta obvio que una fuerza semejante podía sostenerse gracias a la capacidad de los barones por pagar a los mercenarios y mantener sus armas. Pero [tras la guerra civil] los nobles estaban empobrecidos."*²²

La relación entre la prosperidad económica de la alta nobleza y su carácter guerrero es acentuada por el historiador inglés John Duncan Mackie, quien nos recuerda que entre los años de 1534 y 1543, es decir durante el reinado Tudor de Henry VIII, a John Leland, poeta y cuidador de las bibliotecas del rey, se le encargo la tarea de investigar de norte a sur la situación de Inglaterra, en aras de planificar los objetivos de la *nueva monarquía*. Leland coleccionó notas de su itinerario por la Isla que luego fueron entregadas como un regalo al rey. Posteriormente esas notas fueron ordenadas y publicadas como *Leland's*

²¹ La decadencia de muchas familias aristocráticas tras la guerra civil es descrita por John Mackie: "Decir que la nobleza había sido destruida por las guerras civiles podría ser exagerado. Pero ciertamente, como Buckingham lo decía en su discurso, ésta había sido seriamente debilitada. Algunos de los grandes nombres habían desaparecido, o en su caso, muchas ramas de la antigua sangre se transfirieron de su lado femenino a las venas de hombres que de esa manera obtenían nuevos títulos. A la pregunta ¿dónde está Bohun?, ¿dónde está Mowbray?, ¿dónde está Mortimer? que en 1625 se hacía el Jefe de Justicia Crewe, ante el final de la nobleza de Oxford, la respuesta bien podría haberla buscado en 1485. Bohun había sido absorbido en Lancaster y Buckingham; Lancaster fue extinguida en su lado masculino, y Buckingham fue posteriormente detenido. Mowbray se fue, tras una división entre coherederos, hacia Norfolk; y Norfolk murió siendo enemigo del rey en Bosworth. La principal línea de Mortimer terminó en 1427, aunque gracias a su lado femenino sobrevivió en el derrotado partido de los yorkistas. De estos, todos los cercanos al patriarca fueron extinguidos. Los hijos de Edward murieron, el hijo de Richard estaba muerto también; Warwick, hijo de Clarence permanecía vivo, pero Clarence había sido detenido. Sólo dieciocho nobles suscribieron el deber de estar en el primer Parlamento de Henry VII. De esos títulos representados, muchos ya habían desaparecido antes de que el reinado del primero de los Tudor hubiese terminado." John Duncan Mackie. *The Earlier Tudors 1485-1558*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 13.

²² John Duncan Mackie. *The Earlier Tudors 1485-1558*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 15.

Itinerary in England.²³ Entre otras cosas, Leland describe en su itinerario el mal estado en que se hallaban los castillos medievales ingleses. A pesar de que la guerra civil había quedado muchos años atrás, a que el reinado de Henry VII fue descrito como un reinado sin grandes turbulencias o rebeliones, a pesar de que muchos castillos habían comenzado a ser reconstruidos, la mayoría se encontraba en ruinas:

“[Había castillos reconstruidos], pero estos lugares eran excepciones. Una y otra vez Leland describe castillos en ruinas. Algunos eran meros almacenes, algunos otros eran usados para propósitos innobles. Otros más se habían convertido en montones de material para construir alguna otra cosa en ese mismo sitio. [...] El gran castillo de Richmond in Yorkshire estaba ‘arruinado’ y las murallas de la localidad eran también ‘meras ruinas’. Chartley en Staffordshire estaba destrozada. [...] Las construcciones interiores de Rockingham en Northamptonshire estaban sin techo, desmanteladas. Las ruinas del vecinado castillo «Barengarius Moyne» eran para entonces la casa principal de un granjero. El castillo de Leicester era ahora de ‘poca estimulación’ y no había ya sino rastros de lo que fueron ‘los altos muros y los diques’. No había ya piedras sobre su sitio.”²⁴

El estado ruinoso de los castillos no era poca cosa. Recordemos que estas construcciones tenían una función militar más que de vivienda. “Polydore Virgil escribía a principios del siglo XVI sobre la penuria de las fortalezas. Señalaba que era cada vez más claro que los nobles de Inglaterra en ese momento se preocupaban más por el confort de sus casas que por la seguridad. Los días de las guerras privadas habían terminado”²⁵, nos dice Mackie. Pero, si bien desde el Medievo los castillos eran el lugar de residencia del señor de la zona, antes que la búsqueda del confort y la comodidad fueran siquiera un objetivo digno de pensarse, los castillos eran el centro ordenador de las estrategias militares y también de la estructura social. Los castillos medievales eran entonces residencia del portador de la *potestas* y de la fortaleza militar. En un primer momento, en la Alta Edad Media, los castillos eran construcciones sólo llevadas a cabo por los reyes, con el paso del tiempo los nobles comenzaron a levantar sus propias fortificaciones. Esto se debió al crecimiento de su poder más que al de su riqueza, por tanto, la construcción del castillo implicaba algo más que la prosperidad del Señor que la construía, implicaba la *potestas* en torno a la defensa de las comunidades gracias al poder militar que lograba concentrar. Por eso no todo terrateniente tenía un castillo. El castellano, nos dice Georges Duby a propósito de los

²³ *The Itinerary of John Leland, Antiquary* fue publicada por Thomas Hearne en 1710.

²⁴ John Duncan Mackie. *The Earlier Tudors 1485-1558*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 38.

²⁵ John Duncan Mackie. *Ibidem*, p. 38.

castillos franceses, era “el amo por excelencia, el único, además del conde y el obispo, que en las actas oficiales recibe el tratamiento de «señor».”²⁶ Las cosas no eran muy distintas en Inglaterra.

Por lo tanto, la decadencia de los castillos ingleses en la época temprana del reinado Tudor se debía a algo más que los malos tiempos económicos o al desgaste de 30 largos años de guerra entre las distintas familias aristocráticas. Hubo allí un plan para minar su poder. Ese plan y su ejecución es a lo Perry Anderson llamó “un prometedor estado absolutista”, o en términos de Jean Bodin, una indudable monarquía soberana. Tal “plan” implicaba no el desarme total, pero sí el sometimiento a la Corona por parte de los grandes aristócratas, que desgastados y todo, seguían siendo el eje del poder regional. Ya desde el reinado de la casa de York, nos señala Anderson, se intentó sin éxito llevar a cabo esta tarea, cuyo:

“objetivo principal consistía en subyugar el desenfrenado poder señorial del periodo precedente, con sus séquitos uniformados y armados, sus sistemáticos sobornos de los jurados y sus constantes guerras privadas [...] Los extendidos derechos de asilo y las franquicias privadas y semirregalías fueron paulatinamente reducidos; las bandas armadas fueron prohibidas. La administración local fue reforzada bajo el control real por medio de una cuidadosa selección y supervisión de los *Justices of the Peace*”²⁷

El gobierno bajo la temprana dinastía Tudor tuvo éxito y no fue sólo un momento más en la guerra civil inglesa porque comenzó a pacificar a los nobles. El debilitamiento de éstos seguramente facilitó la tarea. Sin embargo no debe subestimarse la importancia del intento de la monarquía por centralizar *la potestas* político-militar. Tal intento, en un país que ulteriormente sería la cuna del parlamentarismo moderno, no podía ser entendido sino como una tiranía:

“Pero si la defensa del reino demandaba una preparación universal para la lucha, la paz del reino demandaba por el control de este potencial militar latente. «Nada, quizá, pueda gobernar una nación de ciudadanos armados», escribía el filósofo moral William Paley «sino un gobierno basado en las armas: despotismo»; y nada pudo haber gobernado una nación inglesa en el que cada ciudadano masculino era capaz de convertirse en un soldado en un instante, sino lo que fue conocido como el despotismo Tudor.”²⁸

La cita es del historiador Stanley Bindoff, que interpreta los primeros pasos del desarme de la nobleza como un mero gobierno fuerte y despótico. Sin embargo, nosotros no debemos perder de vista que la

²⁶ Georges Duby y Robert Mandrou, *Historia de la Civilización francesa*, FCE, p. 40.

²⁷ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 116.

²⁸ Bindoff, Stanley Thomas. *Tudor England*. Penguin Books, 1972, Middlesex, p 53.

centralización del poder implicaba la puesta en marcha de la soberanía, que ese proceso iba más allá del mero sometimiento de los súbditos aristócratas. Tenía que ver, como hemos visto, con la ordenación del poder político, jurídico, militar y también económico. Sin poder soberano, el intento por modificar las antiguas prácticas estaban destinado a fracasar: el antiguo modo económico generaba pobreza ante las nuevas técnicas de cultivo, las antiguas caballerías eran derrotadas por los nuevos cuerpos de infantería, los antiguos procesos ordálicos resultaban insuficientes ante un Dios que se veía desplazado, etc. No fue entonces este periodo un mero bache en la larga tradición parlamentaria inglesa, un oscuro momento de despotismo. Sin la pacificación del aristócrata ni siquiera hubiese sido pensable un parlamentarismo como el instaurado en Inglaterra tras la restauración de la Corona en 1660.

Bajo el reinado de Henry VII y VIII entonces se logró cierto apaciguamiento de la alta nobleza. Pero al igual que en el continente, este proceso requirió de algo más que meras prohibiciones o el puro debilitamiento de ciertas familias.²⁹ El mismo Bindoff nos asegura que “el problema antes de Henry VII era cómo suprimir el abuso de poder de los magnates y preservar el poder al mismo tiempo.”³⁰ Ese *preservar el poder* en dos sentidos: el rey debía preservar la Corona en su intento de someter a la aristocracia, y la aristocracia, que debía aprender a obedecer al rey, sin “olvidar como mandar” en su propio feudo. La respuesta que superaba este impasse medieval tiene que ver justamente con la soberanía. Si los intentos de los distintos reyes que ocuparon la Corona inglesa durante la guerra civil fracasaron en consolidar este poder soberano fue debido a que la legitimidad de estos estaba en duda. Un problema que Bodin plantea en sus *Seis libros de la república* es el de la perpetuidad del poder soberano. Ya veíamos que esta característica tenía que ver específicamente con el hecho de que el soberano no debía estar sujeto a los estamentos o a los canones de la iglesia. Sin embargo, en aquella época este carácter perpetuo tenía que ver también con la legitimidad del rey para, precisamente, no

²⁹ Véase por ejemplo lo escrito por John Mackie: “Sería ocioso pretender que los súbditos poderosos ya no existían [tras la guerra de las rosas]. Durante la guerra civil los barones se habían beneficiado de la debilidad del poder central no sólo para lograr el control de la alta política, sino también para asegurar su posición en sus propios territorios. Y debido a que Edward IV y Richard III reinaron con un mayor énfasis en los asuntos nacionales, no tuvieron la oportunidad ni la inclinación de interferir en el ámbito de la autoridad de los magnates. Con los privilegios de los aristócratas afines intervinieron más bien poco. Frente a aquellos que se resistían y eran derrotados, la política general fue la concesión de sus tierras y de su autoridad a algún otro noble que aceptara esa recompensa, o en último caso a algún sirviente real. Sin duda la corte real, jamás ineficaz, mordió solo a lo lejos los privilegios feudales, pues en su propia área eran pequeños reyes. “Obtén tu territorio”, escribía un anónimo a John Paston, *‘quia ibi pedent tota lex et prophetae’.*” John Duncan Mackie. *The Earlier Tudors 1485-1558*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 14.

³⁰ Bindoff, Stanley Thomas. *Tudor England*. Penguin Books, 1972, Middlesex, p 53.

estar sujeto a nadie más que a Dios, aún presente en la ordenación del mundo. En términos más precisos, esto derivaba en el debate en torno a si la monarquía era un puesto electivo o hereditario.

“El título imperial”, escribe Bodin, “no conlleva en nada la soberanía, pese a que el emperador, al escribir a los príncipes del Imperio, emplea fórmulas tales como *no te mandamos* o *tú harás esto*, lo cual no hacen los demás príncipes ni con sus propios súbditos.”³¹ La razón de esto, nos dice el de Angers, es que la “majestad soberana” no reside en la persona del emperador, sino en la asamblea de los estamentos del imperio: “El emperador no tiene poder de hacer edictos, ni declarar la paz, ni la guerra, ni gravar con ninguna clase de impuestos a los súbditos del Imperio, ni entender de las apelaciones interpuestas contra él ante los estados.”³² Un rey, emperador o figura central cualquiera electa, no puede ser entonces un príncipe soberano. Cabe señalar que la elección en ese periodo era una elección de los aristócratas, para evitar confusiones que anacrónicamente ven en esas elecciones un “antecedente” de la democracia moderna. Sería simplemente imposible para la mentalidad medieval pensar en “extender” la elección a un número mayor de electores. Regresando al tema, el hecho de dejar atrás las elecciones de la nobleza, implica una cierta investidura divina a la figura del monarca. Si el príncipe soberano sólo rinde cuentas a Dios y a nadie más, hay en él un cierto vínculo con la divinidad que sólo él posee. Podría esto entenderse como la responsabilidad del rey ante su propia conciencia que mide y califica sus acciones a partir de la “ley natural” y la “ley divina.” Por más tranquilizador y aceptable que esto resulte para el modo de pensar contemporáneo, no es seguro que esto era visto así en los siglos XV y XVI. El vínculo con Dios era realmente un vínculo con Dios. No se trataba de una metáfora. Ya veíamos que esto condujo a Bodin a escribir una obra sobre demonios y brujas. Decenios más tarde, Jacobo I, primer rey Estuardo, escribiría también su propia obra sobre demonología. No es nada extraño que fuera este un convencido del derecho divino de los reyes a gobernar. Este vínculo con Dios generaba la legitimidad del monarca de ser investido con el poder soberano. Esto no fue posible en la Inglaterra del siglo XV. El derrocamiento de Richard II, la guerra entre la casa de York y la de Lancaster había debilitado la legitimidad de estos. La casa Tudor no tenía ya ningún vínculo con la antigua dinastía Plantagenet ¿Cómo alejar el fantasma de la usurpación? Veíamos que uno de los intentos de Henry VII por legitimar su ascenso fue leer su batalla final con Richard III como una ordalía en la que el propio Dios decidió quien era su elegido para gobernar Inglaterra. John Duncan Mackie, siguiendo al historiador inglés del siglo XIX Albert Frederick Pollard, nos dice que el ascenso de Henry Tudor (Henry VII) “Fue un caso

³¹ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 71.

³² Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 71.

similar al del báculo de Aarón tragándose al resto: el más grande magnate feudal ganó la Corona."³³ Pero todos estos intentos que intentaron vincular la *nueva monarquía* con la "divinidad" parecen haber sido insuficientes, dada la necesidad de la alianza de la Corona con el Parlamento bajo, o de los comunes: "El parlamento, que en los días del «experimento constitucional» había servido como una «oposición» se convirtió ahora en el aliado y compañero de la Corona,"³⁴ escribe Mackie.

La alianza de la que monarquía Tudor con la *gentry* inglesa permitió a la Corona llevar a cabo un cierto grado de apaciguamiento de la alta aristocracia, que no perdió su poder político, sino sólo su participación en él. Este es el origen de ciertas figuras de la *potestas* política distintas a la del poder soberano que Jean Bodin pensó y plasmó en sus *Seis libros de la república*. Tales figuras son la de *los dos cuerpos del rey* en un primer momento, y la del *derecho divino de los reyes a gobernar* cuando la dinastía de los Estuardo intentó cristalizar una monarquía soberana. Tales figuras tienen importancia para nuestro tema, el de la pacificación de la aristocracia, debido a que si el poder soberano no pudo ser efectuado en Inglaterra en plenitud, entonces la pregunta acerca de la consolidación de la pacificación de la nobleza inglesa cobra relevancia. Como veremos, esas figuras son de suma importancia porque son necesarias para que la estabilización del sistema político naciente; son necesarias porque cumplen una función en el restablecimiento de la identidad de los magnates.

³³Pollard. *Henry VII*, p. xxx, nota 1, citado en John Duncan Mackie. *The Earlier Tudors 1485-1558*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p.77. La historia del báculo Aarón se encuentra en el capítulo VII del *Libro del Éxodo*: Moisés y Aarón se presentan ante el Faraón para solicitar en nombre de Dios dejar salir de Egipto al pueblo hebreo. Ante la pregunta de ¿quién es ese Dios que solicita tal cosa? del Faraón, Moisés entrega su báculo a Aarón, quien lo coloca en el suelo. El báculo se transforma en una serpiente. Ante este "milagro", el faraón solicita a magos egipcios hacer lo mismo. Con distintas varas los magos crean serpientes que luego son devoradas por la de Aarón.

³⁴ John Duncan Mackie. *The Earlier Tudors 1485-1558*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 201.

Los dos cuerpos del rey y la nueva aristocracia.

“Para Henry VII nada se convertiría en lo mejor en su reinado que el mantenerse en el trono,”³⁵ dice Stanley Bindoff. Veinticuatro años fue lo que duró el reinado libre de guerra civil de Henry VII. Los veinticuatro años anteriores habían visto caer violentamente a tres reyes. No resulta entonces nada despreciable ese gran logro de no ser depuesto por parte del primer rey Tudor. La razón de este éxito, en un contexto de acusaciones mutuas de usurpación, fue justamente el éxito por apaciguar a la alta aristocracia inglesa. El desgaste económico de las grandes familias y la extinción del linaje de muchas de éstas favoreció las políticas de la Corona por someterlas. Este sometimiento de la aristocracia se llevó a cabo principalmente mediante la ejecución de condenas a través de la *Court of Star Chamber*. Esta institución era un tribunal cuyo objetivo era lidiar con los casos que implicaban calumnias o alta traición a la Corona. Es decir, operaba con sujetos cuyo estamento era el aristocrático. El tribunal residió en el Palacio de Westminster, y fue instaurado con esas funciones apenas dos años después de la coronación de Henry VII.³⁶

La aristocracia se quejaba amargamente de que consejeros, jueces y demás miembros de esa corte estuviesen al servicio de la realeza. Que las decisiones de los jueces estuvieran circunscritas al *Common Law* o jurisprudencia no parecía traer algún alivio. El camino tomado por la Corona inglesa, como se ve, era distinto del seguido en el caso de las monarquías soberanas en el continente europeo. En las monarquías soberanas era el rey quien dictaba ordenanzas cuyo estatuto era el de ley. En la isla, el rey inglés imponía su voluntad nombrando jueces, *counselors* y demás oficiales que estaban a su favor y actuaban de acuerdo a los intereses reales. Su límite eran los juicios anteriores, la tradición legal.³⁷

³⁵ Bindoff, Stanley Thomas. *Tudor England*. Penguin Books, 1972, Middlesex, p 44.

³⁶ “La *Star Chamber, camera stellata*, fue un órgano jurisdiccional de origen muy antiguo pero que fue restituida por estatutos de Henry VII [...], estaba compuesto por diversos *lords* espirituales y temporales, siendo *counselors* privados los que decidían, junto a dos jueces de tribunales de derecho común y sin la intervención de ningún jurado. Su jurisdicción legal tenía que ver con disturbios, perjurio, mal comportamiento de los sheriffs y otros delitos menores en contra de las leyes de Inglaterra.” Blackstone, William. *Commentaries on the laws of England*, Libro IV, Capítulo 19 “Of Courts of a Criminal Jurisdiction”, p. 265.

³⁷ Esta aplicación del derecho a los aristócratas estuvo acompañada también de un intento por arrebatar la impartición de la justicia a los barones. Años más tarde: “los Parlamentos de la Reforma no sólo incrementaron en gran medida el patronazgo y la autoridad de la monarquía al transferirle el control de todo el aparato eclesiástico de la Iglesia, sino que además, bajo la guía de Thomas Cromwell, suprimieron la autonomía de las franquicias

Sin embargo, lo que nos interesa en este momento, más que resaltar o acentuar la diferencia entre el monarca soberano y el monarca en Inglaterra, es señalar que la instauración de este tribunal para aristócratas bien puede entenderse como un desplazamiento de la lucha entre ciertos aristócratas con la Corona desde el campo de batalla hacia otro terreno, en el que el ejercicio de la violencia está mediado por la tradición jurídica (las sentencias anteriores del tribunal). Las condenas no eran pacíficas, y seguramente los motivos para juzgar a tal o cual potentado no eran del todo imparciales, jurídicamente hablando. Lo importante fue que la estrategia tuvo éxito por lo menos en el hecho de evitar la continuación de la guerra civil. Pues no se trataba únicamente de apaciguar a los enemigos del rey, sino de apaciguar los modos en que la misma aristocracia resolvía sus propios conflictos. La *Court of Star Chamber* al paso del tiempo no juzgó solamente las revueltas contra el rey sino los conflictos entre los propios aristócratas y la *gentry*. Fue así que, como escribe Lawrence Stone, "todo el orgullo, obstinación y pasión que hasta entonces habían encontrado su expresión en la acción física directa, pasaban ahora a los áridos procesos de la ley."³⁸

¿Qué fue lo que permitió que este desplazamiento desde el campo de batalla a la "Corte de la Cámara estrellada" pudiera efectuarse, si en Inglaterra no hubo un poder soberano plenamente establecido? La pregunta es pertinente, en tanto que intenta señalar que las transformaciones en el carácter de la aristocracia inglesa no ocurrieron accidentalmente o "en el aire", que tales transformaciones no pudieron llevarse a cabo bajo el mismo pensamiento filosófico-político que había reinado en la época inmediatamente anterior. Tuvo que haber una respuesta en el pensamiento político de la época que diera cuenta de esas transformaciones y que diera cuenta de la nueva posición de los aristócratas en la *nueva monarquía*. Sólo de este modo sería posible que se despejaran los fantasmas de la usurpación y la guerra de linajes por ocupar la Corona. Esa respuesta fue la "monarquía geminada" (twinned kingship), término acuñado por Frederic William Maitland. Sin la monarquía geminada difícilmente habría ocurrido que la aristocracia aceptara ser juzgada por alguien ajeno a ellos mismos. No hay, según Maitland y con él también Ernst Hartwig Kantorowicz, caso más ejemplar de este tipo de monarquía que la Corona inglesa a partir de la dinastía de los Tudor.

señoriales al privar a los señores del poder de designar a los *Justices of the Peace*." Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 118.

³⁸ Stone, Lawrence. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 126.

Con el término “monarquía geminada” Maitland se refiere al reino inglés en el momento en que organiza su funcionamiento político y jurídico en torno a la figura mística de *los dos cuerpos del rey*. Ha sido Ernst Hartwig Kantorowicz, con su monumental obra *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, quien ha desentrañado la lógica teológico-política que subyacía a este modo de organización monárquica, que estuvo presente en toda la Europa medieval pero que alcanzó su máxima expresión en la Inglaterra a partir del siglo XVI. Kantorowicz señala que:

“Es cierto que la ciencia jurídica de la Europa continental también elaboró doctrinas políticas relativas a una majestad dual, una *maiestas reales* del pueblo y una *maiestas personalis* del emperador, junto con un gran número de distinciones similares. Pero los juristas continentales no estaban familiarizados con instituciones parlamentarias como las que se habían desarrollado en Inglaterra, donde la «Soberanía» se identificaba, no solamente con el rey o con el pueblo, sino con el «Rey en Parlamento»”³⁹

La puntualización de Ernst Kantorowicz es de suma importancia, y no debe menospreciarse. La idea de *los Dos Cuerpos del Rey* es propia de Inglaterra muy a pesar de la vasta influencia de la misma matriz –la dualidad de Cristo, en tanto divinidad y cuerpo terrenal– y de que antecedentes y figuras teológico-políticas hayan estado presentes en muchas partes del continente por lo menos desde la guerra de las investiduras entre el Papa y el Emperador. Por eso es que la obra de Kantorowicz rebasa con mucho el ámbito inglés y se convierte en auténtico *Estudio de teología política medieval*. Ernst Kantorowicz rastrea los orígenes de tal concepción desde el final de la lucha de las investiduras en el siglo XII hasta su establecimiento en la Inglaterra del siglo XVI y XVII. Nos señala las distintas transformaciones que sufrió la representación teológica del cuerpo de Cristo hasta el *Corpus Reipublicae mysticum*. Pero, para no repetir lo que está allí extraordinariamente expuesto, diremos tan sólo que lo que la figura de *los dos cuerpos de Rey* pretendía explicar era la unión de dos ordenes diferentes en una sola persona: el Rey. El Rey poseería dos cuerpos, ambos distintos, ubicados en niveles diversos; pero, al mismo tiempo, unidos, sin posibilidad de estar separados uno del otro. Uno de esos dos cuerpos es el cuerpo fisiológico del rey. Es un cuerpo común al de cualquier otro ser humano que enferma, se alimenta, requiere de cuidados médicos y muere. No se distingue de ningún otro cuerpo fisiológico más que por el hecho de pertenecer a aquel que se encuentra al mando, el *primus inter pares*. El otro cuerpo es el cuerpo político, el reino en lo que tiene justamente de “cuerpo político”, es decir, de todos aquellos que tienen incidencia en el

³⁹ Kantorowicz, E. Hartwig. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, p. 31. Kantorowicz añade que: “De cualquier forma, la Europa continental nunca ofreció un paralelo exacto con el concepto «fisiológico» inglés de los Dos Cuerpos del Rey, ni terminológicamente ni conceptualmente.”

quehacer político y público. El primero entre los pares y los mismos pares hacen conjunto, hacen cuerpo.

En principio, todo esto no parece ser más que una analogía llevada más allá de su campo de utilidad, o ser una versión más de la distinción eclesiástica entre “persona” y “oficio”. El historiador y medievalista alemán Ernst Kantorowicz nos señala que hay que rebasar ese asombro que nos puede producir un primer acercamiento a este concepto aparentemente absurdo. Hay que excavar un poco para reconocer la “ficción heurística” que “permitió a los juristas de una determinada época «armonizar el Derecho moderno con el antiguo», o acoplar los conceptos de gobierno más personales con aquellos otros más impersonales.”⁴⁰ No intentamos describir ni mucho menos agotar la riqueza implícita en la teología política que Kantorowicz desarrolla a propósito de los dos cuerpos del Rey. Nos limitaremos a abordar uno de los aspectos que se halla implícito en la monarquía inglesa de ese periodo: en la manera en que afectó la identidad de los aristócratas tras su desarme y debilitamiento como clase guerrera. O lo que es lo mismo, intentaremos poner nuestra atención no solo en cómo uno de los dos cuerpos (el Cuerpo político) afecta al rey (cabeza de ese cuerpo), sino también en cómo afecta a los aristócratas (las demás partes de ese cuerpo). El problema para la aristocracia era cómo conservar sus privilegios si ya no cumplían la función que las legitimaba. Sin su función de clase militar perdían no sólo las armas sino también su razón de ser, su identidad. Era necesaria entonces una vía que justificara los privilegios que aún ejercían. Veamos entonces como funcionaba jurídicamente la representación de los dos cuerpos del Rey.

Kantorowicz parte de los informes del jurista inglés Edmund Plowden para introducirnos en el tema de los dos cuerpos del Rey. Los *Informes (The Commentaries, or Reports of Edmund Plowden)* es una obra que se refiere a sentencias y alegatos en los tribunales del rey de Inglaterra que el jurista compila y comenta. A Kantorowicz le atrae específicamente el caso referente al Ducado de Lancaster. La disputa, que tuvo lugar en el año de 1563, giraba en torno al estatuto de dicho ducado, a si la Corona tenía dominio sobre éste o si el dominio correspondía a un privado. Más precisamente, a si la reina Elizabeth I estaba obligada o no a respetar un antiguo contrato de usufructo entre alguien referido bajo las iniciales de R.W. y el rey Edward VI, en minoría de edad, sobre los territorios de ese ducado. A continuación reproducimos el acuerdo al que los juristas reales llegaron:

⁴⁰ Kantorowicz, E. Hartwig. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, p. 17.

“Que según el *Common Law*, ningún acto que el Rey realiza en su condición de Rey, podrá ser anulado por razón de su minoría de edad. Pues el Rey tiene en sí dos Cuerpos, v. gr., un Cuerpo natural, y un Cuerpo político. Su Cuerpo natural (considerado en sí mismo) es un Cuerpo mortal, y está sujeto a todas las dolencias que provienen de la Naturaleza y del Azar; a las debilidades propias de la infancia y la vejez, y todas aquellas flaquezas a las que están expuestos los cuerpos naturales de los otros hombres. Pero su Cuerpo político es un Cuerpo invisible e intangible, formado por la política y el gobierno, y construido para dirigir al Pueblo y para la administración del bien común, y en este cuerpo no cabe ni la infancia ni la vejez ni ningún otro defecto ni flaqueza natural a la que el cuerpo natural está sujeto, y por esta razón, lo que el Rey hace con su Cuerpo político, no puede ser invalidado ni frustrado por ninguna de las incapacidades de su Cuerpo natural.”⁴¹

Este caso en particular es importante para Kantorowicz porque nos permite ver como los juristas de la época argumentaban cotidianamente. Lo que él destaca es, por supuesto, el recurso a los dos cuerpos del Rey. No se trata de algo simple que pudiésemos desanudar con la referencia a la actual separación de ámbitos de lo público y lo privado. No se trata tampoco del tema referente a si el Rey debe someterse a la ley, de que éste no se encuentra fuera de su campo de acción. Lo importante es que en esta disputa los cimientos de la monarquía geminada salen a relucir. Kantorowicz recurre a otros casos para mostrarnos como esta referencia a los dos cuerpos del Rey no es accidental, ni mucho menos un simple artilugio usado a conveniencia. Era en realidad una representación que guiaba las relaciones entre los miembros del reino inglés. Y este es justamente el punto que nos interesa: cómo es que esa representación afectaba a la identidad del aristócrata inglés.

Visto aisladamente, esta querella podría parecer insignificante. Pero si pensamos que esta misma argumentación es utilizada de manera generalizada, tal como parece haber sido, lo que obtenemos es una estrategia para sostener y mantener las antiguas ordenanzas, que, como es de esperarse, son ordenanzas *ad hoc* a los privilegios aristócratas. Si una nueva ordenanza emitida por el rey afectaba a los intereses de los potentados, inmediatamente podría alegarse que no podía derogarse una ordenanza anterior que se refiriera al mismo objeto, pues de hecho, en tanto que el “cuerpo político” nunca muere, la ordenanza o algún vínculo contractual continuarían siendo vigentes. Un fragmento de los *Informes* de Plowden que Kantorowicz recupera muestra lo anterior claramente:

“Y en la resolución del Caso de los poseedores de patentes... se menciona a Enrique VIII como aquel que entonces era Rey, quien por lo tanto estableció el Vínculo como Rey, y que

⁴¹ Edmund Plowden. *Commentaries or Reports*, Londres, 1816, p. 212, citado por Kantorowicz, E. Hartwig. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, pp. 19-20.

como tal nunca muere, sino que en su condición de Rey, en cuyo Nombre estableció el vínculo, continúa para siempre.”⁴²

El aspecto conservador resulta evidente. La aristocracia garantizaba muchos de sus privilegios con semejante estrategia de argumentación jurídica. Una solución semejante en un sistema basado en la jurisprudencia difícilmente podía refutarse fácilmente. El rey en todo momento y en cada aspecto tenía un compromiso con sus pares, por tanto, todas sus acciones debían realizarse de acuerdo a tal compromiso. El rey era la cabeza del cuerpo político, pero ello no significaba que los demás miembros de ese cuerpo fuesen menos importantes. Aquí se encuentra la clave de la importancia de *Los dos cuerpos del rey* para la alta aristocracia. Los pares ingleses, a pesar de haber dejado atrás su papel de líderes guerreros, continuaban siendo respetados. Es más, comenzaron a portar muchos honores y características antes desconocidas, propias más bien del hecho de pertenecer al “cuerpo real”. Recurrir nuevamente a Lawrence Stone puede ser de utilidad. El historiador inglés escribe que:

“Durante el reinado de Elizabeth I la *gentry* miraba ciertamente a los pares con alguna aprehensión. Sir William Holles se negó rotundamente a dar la mano de su hija a un conde. «Por amor de Dios –dijo–, no me gustaría estar ante mi hijo político con la gorra en la mano. Quiero que se case con un caballero honrado del que se pueda ser amigo y con el que pueda conversar.» Hasta fines del siglo XVI los nobles llevaban todavía una vida semirregia, rodeados de un enjambre de criados que formaban una pequeña corte a su alrededor. Nunca se desplazaban sin su acompañamiento, y cuando pasaban por los pueblos se tocaban las campanas en su honor y la *gentry* de la localidad salía para saludarlos. Sus comidas eran servidas por los hijos de los caballeros. Cuando se leían sus cartas en las asambleas públicas, los hombres se quitaban el sombrero en señal de respeto.”⁴³

“Los nobles llevaban todavía una vida *semirregia*”, dice Stone. Esta característica no es de ninguna manera fortuita. Si el rey comparte con la nobleza su carácter regio se debe a que los miembros de la nobleza son también miembros del cuerpo del Rey. Por supuesto que no del cuerpo físico del rey, sino del cuerpo político del rey. La representación de *los dos cuerpos del rey* afectó entonces la identidad del aristócrata, pues le convertía en partícipe de una corporación que no muere. Le hace partícipe de un poder que no es terrenal, sino casi angelical. Al respecto Kantorowicz nos dice que:

⁴² Edmund Plowden. *Commentaries or Reports*, Londres, 1816, p. 177, citado por Kantorowicz, E. Hartwig. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, p. 25.

⁴³ Stone, Lawrence. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 341

“El cuerpo político de la realeza se presenta semejante al de «los ángeles y santos espíritus», porque representa, como los ángeles, lo inmutable en el Tiempo,”⁴⁴

Los dos cuerpos del rey es una figura indudablemente jurídica, pero no sólo eso. No debemos engañarnos pensando que allí nos encontramos exclusivamente en el ámbito legal, ni mucho menos que esa representación es producto únicamente del *Common Law* inglés. En aquel momento específico ni el derecho ni lo político se encuentra separado del discurso teológico. Por ello, antes de continuar con el modo en que la ficción heurística de los “dos cuerpos del Rey” afectó la identidad de la nobleza inglesa, veamos cómo es que se sostiene el carácter “angelical” del cuerpo político de Inglaterra, que como señalábamos es algo más que el propio rey.

Que el discurso teológico y el político y jurídico están íntimamente imbricados se puede comprobar leyendo lo que el jurista inglés John Fortescue escribe a propósito de los límites del rey en gravar a sus súbditos. Fortescue reflexiona acerca de los motivos por los que los hombres acumulan bienes. Según él, los bienes sirven para mantener un modo de vida. Pues debido a que imprevistos como enfermedades, la vejez, o cualquier otro suceso inesperado son posibles, no es bueno gastar todo lo que se tiene sin arriesgar así el estatus de vida. Surge entonces la pregunta de si el Rey debe preocuparse por los imprevistos y gravar a los súbditos con impuestos extraordinarios:

“[La limitación de la Corona por gravar impuestos extraordinarios] no restringe en nada el poder del rey. El poder no es para enajenar o recoger las propiedades de otros, el poder es para tener y mantener. El poder no consiste en cometer pecados, ni en hacer el mal, ni en la enfermedad o en la vejez, ni en que el hombre padezca. Pues esta forma de poder proviene de la impotencia. Por consiguiente, a todo esto propiamente debiera llamársele no-poder.”

Hasta aquí el discurso de Sir. John Fortescue no defrauda a quienes escuchan a un jurista. Las cosas sin embargo cambian cuando el autor de *On the Laws and Governance of England* responde qué es propiamente el poder:

“Los ángeles y los santos espíritus que no pecan, ni llegan a la vejez, ni enferman, ni padecen, tienen más poder que nosotros que sufrimos por todas esas debilidades. Así también, el poder del rey es mayor. De tal modo que él debe adjudicarse sólo los bienes

⁴⁴ Kantorowicz, E. Hartwig. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, p. 21.

necesarios para su sustento, pues si recogiese para sí más de lo necesario, alienaría con ello también el dolor y el daño inherentes a esos bienes.”⁴⁵

Lo que tenemos aquí, como dice Kantorowicz, no es la fuente de la monarquía geminada sino un documento que nos muestra la estrecha relación entre las especulaciones legales y el pensamiento teológico que en aquella época era pensada de manera “natural”. Si esta estrecha relación no estuviese generalizada en las ideas de la época, la argumentación de Fortescue simplemente no sería posible. Las características de los “ángeles” y los “santos espíritus” se dan como supuestos, así como también el carácter angelical del Rey. Habría que añadir, sin embargo, que estos presupuestos no son simplemente síntomas de una “época oscura.” Tenían también su correlato o justificación filosófica. Kantorowicz señala como una condición para el surgimiento de la figura de los dos cuerpos del Rey la superación de la dicotomía entre *Tiempo* y *Eternidad* altomedieval con el concepto de *aevum*. Brevemente señalemos que –según Kantorowicz– en el mundo de la Alta Edad Media la distinción hecha por San Agustín de Hipona entre Tiempo y Eternidad fue algo más que una mera teoría. Tal distinción organizaba el mudo de aquella época:

“El Tiempo, *tempus*, era el exponente de la transitoriedad; significaba la fragilidad de este mundo y de todas las cosas temporales, y llevaba el estigma de lo perecedero. El Tiempo, que había sido rigurosamente separado de la Eternidad, era de rango inferior. Pues mientras que la eternidad de Dios se concebía como un Ahora y Siempre fuera del Tiempo, el fugitivo Tiempo mostraba toda la debilidad del momento evanescente.”⁴⁶

El mundo terreno, entonces, para aquellos hombres de la Alta Edad Media era sólo un momento pasajero. Lo verdaderamente digno de valor era la Eternidad y no la temporalidad terrenal. No es por ello sorprendente que la representación política más importante del mundo cristiano en aquel momento sea la también dual Ciudad de Dios/Ciudad Terrena del mismo Agustín de Hipona.⁴⁷ Kantorowicz nos

⁴⁵ John Fortescue. *On the Laws and Governance of England*, Cambridge University Press, 1997, p. 95. Este mismo pasaje es citado por Kantorowicz [*Op. cit.*, p. 20.] aunque sin las referencias a las consecuencias en materia de gravámenes de impuestos del carácter angelical del Rey.

⁴⁶ Kantorowicz, E. Hartwig. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, p. 262.

⁴⁷ San Agustín en el libro decimoquinto de su obra *La ciudad de Dios* distingue precisamente entre la “Ciudad de Dios” y la “Ciudad Terrena”. La primera se ubicaría en ese mundo Eterno, mientras que la segunda en el mundo temporal. No es ninguna sorpresa que llame a los ciudadanos terrenales que se preocupan por la ciudad de Dios “peregrinos”, pues sólo están “de paso” por este mundo. Agustín de Hipona. *La Ciudad de Dios*, (tr. Francisco Montes de Oca), p. 396 y ss. Cabe agregar que esta separación serviría para sostener los poderes divididos del Papa y el Emperador en la *república cristiana* medieval. Henry Pirenne nos señala que: “Así, la sociedad cristiana recibirá [con la coronación de Carlomagno como emperador] su forma definitiva. La *auctoritas* del Papa y la *potestas* del Emperador, tan distintas la una de la otra, estarán, sin embargo, tan estrechamente asociadas como el alma y la carne al cuerpo del hombre. El deseo de San Agustín se verá realizado. La ciudad terrestre será

guía por la transformación de esta concepción, que inicia cuando las críticas de los averroístas comenzaron a ganar adeptos en Europa. La filosofía averroísta criticaba la idea agustiniana del Tiempo cómo algo creado por Dios al mismo tiempo que éste creó el mundo. El tiempo para los averroístas no tenía principio ni fin, de modo que en su concepción "Tiempo devenía un elemento vivificante, un símbolo de duración interminable, de Vida."⁴⁸

La Iglesia, nos dice Kantorowicz, edito una serie de *errores condemnati*, entre las que se encontraba la idea de un tiempo sin principio ni fin, pero que a diferencia de la Eternidad, se encontraba en movimiento. El objetivo era calificar de herejía las ideas averroístas. Tal intento a la larga demostró ser ineficaz, pues la antigua dicotomía Tiempo-Eternidad ya no resolvía del todo el nuevo panorama que los hombres de la Baja Edad Media tenían frente a sí. :

"Evidentemente, la vida individual no era inmortal; pero si era inmortal la vida de los géneros y las especies que el individuo mortal representaba. Ahora el Tiempo se convertía en el símbolo de la continuidad eterna y de la inmortalidad del gran colectivo llamado raza humana, de las especies del hombre, de los poderes seminales, de las fuerzas de germinación."⁴⁹

Ante este nuevo panorama el pensamiento teológico cristiano tuvo que dar una respuesta. Y ésta fue ofrecida bajo la forma de una revisión del concepto de Tiempo. Pensadores como Pseudo-Dionisio, Juan Escoto y Boecio renovaron el concepto de *aevum*: "No era muy difícil de explicar la diferencia entre *aeternitas* y *aevum*. La Eternidad era, desde luego, ese Ahora y Siempre atemporal e inmóvil de Dios, que no conocía ni el pasado ni el futuro. Sin embargo, el *aevum* era una especie de infinitud y duración que tenía movimiento, y por tanto, pasado y futuro, una sempiternidad que según todas las autoridades era interminable." Pero el climax de esta distinción, nos dice el medievalista alemán, la dio Santo Tomas de Aquino, "quien muy agudamente la definió como algo «situado en el punto medio entre la *aeternitas* y el *tempus*»"⁵⁰ Lo que el mundo cristiano medieval tenía ahora no era ya una dualidad, sino una triada:

"La distribución de *aeternitas* y *tempus* era evidente por sí misma. El atemporal Ahora y Siempre sólo era idéntico con Dios; y el Tiempo creado finito de este mundo, que duraba desde la Creación hasta el Día Último, le pertenecía al hombre. ¿Y el *aevum*? La respuesta

únicamente la preparación del camino que conduce a la ciudad celestial." Henri Pirenne, *Historia de Europa. Desde las invasiones hasta el siglo XVI*, Ed. FCE, p. 65.

⁴⁸ Kantorowicz, E. Hartwig. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, p. 263.

⁴⁹ Kantorowicz, E. Hartwig. *Ibidem*, p. 264.

⁵⁰ Kantorowicz, E. Hartwig. *Ibidem*, p. 266.

debió haber sido obvia para una época que comenzaba a descubrir el disfrute intelectual y el estímulo que emanaba de las investigaciones angelológicas: desde luego el *aevum* pertenecía a los ángeles y a las inteligencias celestiales, a los seres «eviternos» [que tienen principio pero no fin] que estaban situados entre Dios y el hombre.”⁵¹

La respuesta a la pregunta de quienes se encontraban en el *aevum* debió parecer obvia para los hombres de aquella época, nos dice Kantorowicz, aunque para nosotros no lo sea así. Esto quiere decir que los ángeles y los seres eviternos eran el resultado subsecuente de un modo en que los hombres del Medievo tenían de representarse el tiempo. No eran un producto de la ignorancia o el “poco avance” del saber científico. Y por las mismas razones es que, cuando los juristas ingleses decían que el Rey de Inglaterra –en su calidad de cuerpo político– tenía propiedades angelicales, lo decían en serio y no como una vaga analogía o una metáfora de la retórica realista. Kantorowicz nos señala que el léxico “criptoteológico” no era un capricho personal de un grupo de juristas en la época Tudor, ni estaba restringida a una camarilla de jueces. Él escribe que: “los *Informes* de Plowden refieren un número respetable de nombres de juristas que se regodeaban en las definiciones cuasi-teológicas de los Dos Cuerpos del Rey. Plowden nos relata por ejemplo, cómo reunidos en el «Spooner’s Hall» londinense, los justicias, abogados y aprendices discutían ávidamente del caso del Ducado de Lancaster y argumentaban sobre si el Ducado le había sido investido a Enrique VII como rey en su cuerpo natural o como Rey en su cuerpo político.”⁵²

Pero, ¿cuáles son –de manera más precisa– las características de los ángeles del Tiempo-*aevum*? El propio Kantorowicz reconoce que a riesgo de simplificar un tema que preocupaba mucho a los escolásticos medievales, puede resaltarse el hecho de los “ángeles” representaban especies. Es decir, en tanto que inateriales, en los ángeles no cabía la individualización sino el ser especies. Y por eso, dice Ernst Kantorowicz que:

“No extraña que al fin los colectivos personificados de los juristas, que desde el punto de vista jurídicos eran especies inmortales, mostrasen todos los rasgos que se atribuían en general a los ángeles; pues las «personas fictas» legales eran, en efecto, puras actualizaciones y, por tanto, se presentaban como los parientes más próximos de las ficciones angélicas. En el centro de las doctrinas corporativas de los juristas se hallaban las abstracciones colectivas, o especies inmortales e inmutables, en comparación con las cuales

⁵¹ Kantorowicz, E. Hartwig. . *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, p. 267.

⁵² Kantorowicz, E. Hartwig. *Ibidem*, p. 31.

los elementos mortales, y siempre sustituibles, se presentaban como algo de menor importancia y, en muchos aspectos, insignificantes.”⁵³

Debido a esto, el mundo político y legal de la Baja Edad se pobló rápidamente de cuerpos inmateriales, angelicales, indivisibles e inmortales. Había entre esas corporaciones legales y los ángeles pensados por los escolásticos algo más que puntos de comparación. Este pensamiento en torno a las características de los ángeles y las corporaciones o “personas fictas” no sólo acercó, según el autor de *Los dos cuerpos del Rey*, a filósofos escolásticos y seculares, sino que también incidió en la vida cotidiana de la Europa medieval:

“Decir que el problema del Tiempo sólo tuvo efectos en una estimulante marea intelectual a lo largo de la Baja Edad Media y el Renacimiento, sería quitarle importancia. La nueva actitud del hombre en su relación con el Tiempo afectó prácticamente a todos los sectores de la vida. Desde luego, el mundo no se volvió «averroísta» como resultado de las enseñanzas de un Sigerio de Brabante, o de un Boecio de Dacia [...], el mundo siguió siendo cristiano. Sin embargo, lo que había sido una epidemia [combatida por la Iglesia] en el siglo XIII se convirtió en algo endémico en los siglos XIV y XV: no se aceptaba la continuidad infinita de un «Mundo sin Fin», pero sí una continuidad casi infinita; no se creía en la increación del mundo y su interminabilidad, pero se empezaba a actuar como si fuera interminable.”⁵⁴

Uno de esos aspectos que se vio trastornado por la “nueva actitud del hombre en relación a su Tiempo” fue la estructura política y jurídica. La monarquía geminada inglesa fue producto, en una de sus múltiples determinaciones, por la idea de corporaciones inmortales que se desenvolvían en el Tiempo-*aevum*. Para efectos de nuestro tema, hemos de señalar que tanto la monarquía geminada angelical como el horizonte de un tiempo interminable, efectivamente también afectaron la constitución de la identidad del aristócrata en la isla británica.

Para entender como fue esto, regresemos al fragmento que citamos antes de *On the Laws and Governance of England* de John Fortescue. Además de que Fortescue da por hecho que el Rey en tanto investido de un cuerpo político posee las características de los ángeles de no enfermar, no pecar, ni envejecer (y se sobreentiende que tampoco el de morir), nos brinda una de las consecuencias que se extraen de este hecho: el Rey, cuyo poder no se sustenta en sus características físicas o naturales, sino en el hecho de ser una corporación inmortal, no debe preocuparse por las enfermedades o por la vida

⁵³ Kantorowicz, E. Hartwig. . *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, p. 268.

⁵⁴ Kantorowicz, E. Hartwig. *Ibidem*, p. 269.

en la vejez. Recuérdese que el cuerpo político no envejece ni enferma. Si así lo hiciera, dice Fortescue, “alienaría con ello también el dolor y el daño inherentes a esos bienes.”⁵⁵ Es decir, degradaría su figura. Evidentemente podríamos ver en la posición de Fortescue tan sólo un intento más entre otros por poner límites a la posibilidad del rey por gravar con impuestos extraordinarios a sus súbditos.⁵⁶ Seguramente hay algo de ello, pero eso por sí mismo no borra el recurso de tomar al Rey como una corporación angelical.

No deja entonces de ser notable la relación entre el modo en que ha de comportarse el rey en tanto cuerpo físico o natural y el carácter angelical del Rey en tanto cuerpo político. Añadimos aquí que el rey en turno no era el único afectado por la forma en que los ingleses se representaban su monarquía. En última instancia, la monarquía geminaba afectaba a todos los miembros del reino. Para corroborar esto, veamos la resolución del *justicia* Brown en un caso que implicaba el suicidio de uno de los súbditos del rey, Sir James Hales:

“En el caso *Hales vs Petit* se contemplaban las consecuencias jurídicas de un suicidio, que los jueces trataban de tipificar como delito grave. El justicia mayor, Lord Dyer, resolvió que el suicidio era un crimen triple. Era una ofensa a la naturaleza porque iba contra el instinto de conservación; una ofensa contra Dios porque violaba el sexto mandamiento; y, finalmente, un crimen «contra el Rey porque por ello pierde un Súbdito, y (como Brown lo definió) siendo, como es, la Cabeza, ha perdido uno de sus Miembros místicos»⁵⁷

Como se ve, el cuerpo místico del Rey no afecta únicamente al hombre que ha sido investido como cabeza del cuerpo político. Todos los miembros de algún modo se ven implicados en la monarquía geminada. Podría señalarse respecto a este caso, que resulta absurdo condenar a un muerto. Los mismos juristas de la época, nos dice Edmund Plowden, se preguntaban y problematizaban en torno al hecho de castigar a un muerto. Un crimen contra el Rey se castigaba con la muerte. Pero a quien se le aplica esa condena es a un vivo. ¿Cómo castigar a un hombre muerto? La respuesta era sencilla en apariencia. Las propiedades del suicida se confiscarían por su grave delito. Con este castigo los suicidas

⁵⁵ John Fortescue. *On the Laws and Governance of England*, Cambridge University Press, 1997, p. 95. Este mismo pasaje es citado por Kantorowicz [*Op. cit.*, p. 20.] aunque sin las referencias a las consecuencias en materia de gravámenes de impuestos del carácter angelical del Rey.

⁵⁶ Fortescue señala que los impuestos ordinarios son los únicos legítimos de ser cobrados. Estos incluyen el rubro del hogar y el vestuario del rey; las oficinas, la corte y el consejo del rey, los gastos por mantener las campañas militares en Escocia y Calais, así como todo lo necesario para mantener las costas inglesas. John Fortescue. *On the Laws and Governance of England*, Cambridge University Press, 1997, p. 95 y ss.

⁵⁷ Kantorowicz, E. Hartwig. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, p. 27. La citadentro de la cita de Kantorowicz es de Edmund Plowden.

se lo tendrían que pensar mejor, parecen pensar los juristas de la época. Sin embargo, hay un hecho de igual o mayor importancia que la pérdida de los bienes. La degradación del nombre del castigado. Plowden da un argumento más de los jueces:

"[El suicida] también ha ofendido al rey, al dar tal ejemplo a los demás súbditos, y pertenece al Rey, que tiene el Gobierno del Pueblo, la obligación de cuidar que ningún mal ejemplo les sea dado a los súbditos, por ello un mal ejemplo es un delito contra Él."⁵⁸

Para esta época el buen nombre del aristócrata comienza a cobrar un peso cada vez mayor. Si bien se sigue valorando el carácter guerrero de la nobleza, y si bien tampoco el nombre del noble en épocas anteriores era carente de orgullo para su portador, en esta época el nombre del aristócrata comenzaba a investirse de un valor insospechado en la Alta Edad Media. Y esto, por supuesto, tenía que ver con la nueva concepción de la temporalidad. Es sólo cuando la dicotomía Tiempo-Eternidad se viene abajo que aparece la preocupación por el buen nombre o la fama que quedará para la posteridad. Sólo ahora, con el advenimiento del *aevum* se "cargaba de significado el anhelo por la fama mundana, el *perpetuandi nominis desiderium*, que se convertía cada vez más en un impulso decisivo para las acciones humanas."⁵⁹ Sólo cuando la idea de un tiempo continuo y sin fin logró regir las acciones de los hombres fue que estos se preocuparan por la fama. "Quizá, la «fama inmortal» de este mundo pueda considerarse como el equivalente o sustituto secular de la santidad inmortal del otro mundo, y por ello las almas en pena del Infierno imploraron a Dante que mantuviese viva su memoria y fama para así compensar la pérdida de la eterna santidad del alma,"⁶⁰ nos dice Ernst Kantorowicz.

Pero este *perpetuandi nominis desiderium* no se lograba con acciones buenas o santas, ni con la defensa de la *república cristiana* ante el avance del Islam. Para aquel entonces tal *república cristiana* comenzaba a dar síntomas de escisión. El buen nombre del que se buscaba dejar fama traía consigo su propia lógica. Y es el mismo fragmento antes citado de John Fortescue el que nos da la clave de una de las formas en que se consigue ese buen nombre para el presente y para la posteridad. El Rey, en tanto encarnación del poder no debe preocuparse por las mismas cosas que a los simples hombres quitan el sueño. De hacerlo, se degradaría al mismo nivel que aquellos hombres. Esto aplica del mismo modo para los grandes aristócratas ingleses, y no por su riqueza, sino por ser parte de la corporación real. Al estar integrado al cuerpo político, el noble inglés también adquiere la característica de ser dos cuerpos. El

⁵⁸ Edmund Plowden. *The commentaries, or Reports of Edmund Plowden*, Ed. S. Brooke, Londres, p. 261.

⁵⁹ Kantorowicz, E. Hartwig. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, p. 264.

⁶⁰ Kantorowicz, E. Hartwig. *Ibidem*, p. 265.

físico, y el real (político). Le distingue del Rey justamente el no ser la cabeza de tal corporación. Pero no ser la cabeza no resta dignidad al noble. Con esto en mente, la cita que Lawrence Stone recupera de una definición que rondaba entre los pares acerca de su clase/identidad cobra una importancia capital: “La esencia de la clase social es la manera en que uno es tratado por los demás (y recíprocamente, la manera en que uno los trata a ellos), no las cualidades o las posesiones que originan ese trato.”⁶¹ Y es el mismo historiador quien cita las palabras de un noble al respecto:

“La nobleza es un don precioso, que brilla de tal suerte a los ojos de todos los hombres que no hay cosa corpórea en este mundo que estimemos más.”⁶²

En este par de citas lo primero que salta a la vista es el hecho de que los nobles, a pesar de poseer riquezas, hablan como si la despreciaran. ¿Por qué es esto así?, ¿por qué al mismo tiempo que la aristocracia lucha por mantener sus privilegios, por no ser gravada con impuestos, por estar lo más cerca de la *potestas* real desprecia la riqueza, que es una de las condiciones para mantener su estatus? La respuesta tiene que ver justamente con lo que veníamos ya señalando. En tanto miembro del cuerpo místico del Rey, el noble no debe degradarse dándole valor a lo mundano. El que *la nobleza del aristócrata sea más estimada que toda cosa corpórea* significa que la nobleza no está fundada ni en la riqueza, ni en el número de tierras de las que son propietarios, ni tampoco –lo más importante para nuestro tema– en el cada vez más olvidado carácter guerrero del noble altomedieval. Lo que vale ahora para el buen nombre del noble es formar parte del cuerpo místico del Rey.

“Es obvio”, escribe John Fortescue, “que si un hombre gasta todos sus recursos en un estilo de vida determinado sin preocuparse por tener un sustento que tenga en cuenta las enfermedades y la vejez, estará poniendo en riesgo ese estilo de vida.”⁶³ Eso no aplica para el rey, y ahora vemos que tampoco para los nobles. Por eso los pares se referían en un tono despectivo a “las cualidades o las posesiones que originan ese buen trato recibido”. Ahora estamos en condiciones de entender la ambigua posición de la aristocracia en relación a los bienes materiales. Le desprecian, pero al mismo tiempo necesitan más que nadie de ellos. Ya hemos visto porque hablan despectivamente de la riqueza. Pero sabemos también que no son indiferentes ante ello, que no hacen votos de pobreza. Todo lo contrario, muestran su desprecio por la riqueza derrochándolo:

⁶¹ Definición de la condición de los pares recuperada por Lawrence Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 341.

⁶² Lawrence Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 341.

⁶³ John Fortescue. *On the Laws and Governance of England*, Cambridge University Press, 1997, p. 94.

“El dinero empleado a interés en este país [Inglaterra] no se aproxima a la décima parte del que está a disposición de los comerciantes... sino que en su mayor parte se presta para procurar el lujo y para mantener gastos de unas personas que, aunque son grandes terratenientes, gastan a un ritmo superior al de la producción de sus tierras.”⁶⁴

La nobleza tenía que demostrar su propio valor derrochando su riqueza, despreocupándose del futuro inmediato, de la vejez o de alguna enfermedad. Al hacer esto demostraban que había en ellos algo más que pura riqueza terrenal. En materia de riqueza, había otros que podían competir con ellos; los comerciantes, que eran una auténtica amenaza para ellos. En un determinado momento los comerciantes podían ser más ricos que ellos; la actitud frente al dinero hacía la diferencia. Stone rescata al respecto una afirmación del segundo Conde de Essex: “Estoy sinceramente convencido de que los bonos de los nobles son más seguros que los de los comerciantes ordinarios, que quiebran todos los años.”⁶⁵ Estamos ante un momento en que la aristocracia comienza a dejar atrás el carácter guerrero. Estamos ante una *nueva aristocracia* que funda su nobleza lejos de los campos de batalla y los asedios. La pacificación del aristócrata inglés había ya tenido lugar. Pero este estamento tenía que encontrar una nueva identidad que le permitiese sobrevivir como estamento privilegiado. La figura de los dos Cuerpos del Rey les proveía de la dignidad que justificaba su lugar primordial en esa sociedad. Los grandes gastos que bajo la mirada actual no pueden ser calificadas más que como irracionales tenían su razón de ser:

“Los factores más importantes que provocaron un nivel anormalmente elevado en el gasto fueron las obligaciones morales impuestas a los nobles por la sociedad para llevar un tenor de vida de acuerdo con su dignidad; y la confusión entre el ideal feudal de la hospitalidad generosa y el estilo de vida ostentoso del campo, y el ideal renacentista del mecenazgo sofisticado y ostentación en la ciudad. Un conde se sentía obligado a mantener una mansión principal y dos o tres mansiones de segundo orden en el campo, una casa en Londres y una servidumbre de 60 a 100 personas para atenderlas. Tenía que mantener una mesa abundante, totalmente abierta a los visitantes y una abundante provisión de caballos para el transporte y las comunicaciones.”⁶⁶

El derroche de la aristocracia inglesa estaba entonces íntimamente vinculado con la estructura política del reino. Por supuesto que esa situación no se mantendría perpetuamente. Los excesivos gastos del estamento aristócrata terminarían por minar la posición de estos terratenientes, pero en el momento de

⁶⁴ Sir. Dudley North. *Discourses upon Trade*. 1961, pp. 6-7, citado en Lawrance Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 231.

⁶⁵ Lawrance Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 236.

⁶⁶ Lawrance Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 249.

esplendor de la dinastía Tudor y los primeros años de los Estuardo la aristocracia gastó más de lo que tenía en la bolsa. Un ejemplo de esto eran las comidas organizadas por estos nobles, que eran vistas por los extranjeros como fiestas en el mismo nivel que las de “los príncipes medievales”:

“En 1544 el embajador de Venecia había notado que la nobleza vivía preferentemente en el campo, «donde tienen grandísimos establecimientos, tanto por lo que se refiere a la gran abundancia de comestibles que consumen como en razón de los numerosos invitados, en lo que superan al resto de las naciones». Si el número de criados y huéspedes era con frecuencia enorme, el volumen de sus comidas era pantagruélico.”⁶⁷

Los gastos que los nobles realizaban para ofrecer fiestas, nos dice Lawrence Stone, eran una herencia medieval. Los aristócratas y sus huéspedes no consumían todo, y las sobras “diariamente se distribuían a los pobres a las puertas de la gran casa.”⁶⁸ Estas prácticas pueden pensarse como la frivolidad de una clase privilegiada. Sin embargo estas prácticas de los nobles en las que intentaban superarse mutuamente en derroche, hacen que tales acciones deban tomarse más en serio, pues esas prácticas representan algo más que una mera trivialidad. Nuevamente es Lawrence Stone, a quien citamos extensamente a continuación, quien nos habla del punto máximo del derroche en materia de alimentación:

“Fue en 1617, bajo el liderato de lord Hay, futuro conde de Carlisle, cuando los derroches culinarios llegaron a su apogeo. Lord Hay había tomado ideas de París mientras estuvo en una embajada en año anterior, y las introdujo en la sociedad londinense a su regreso. La más espectacular de sus hazañas fue una fiesta dada en honor del embajador francés en Essex House en 1621, organizada «con un lujo tan suntuoso que no se ha visto ni oído de otra semejante por estas tierras». Según John Chamberlain, se emplearon 100 cocineros durante ocho días para cocinar 1600 platos. Había 12 faisanes en un solo plato, 24 perdices en otro, 144 alondras en un tercero, 2 cisnes en el cuarto, 2 cerdos en el quinto. Había 12 enormes salmones de Rusia de 6 pies de longitud...”⁶⁹

Los gastos excesivos en una comida o una cena no tienen sentido si no se obtiene algo de ello. Lo que se ganaba era prestigio, nos dice Stone. La cuestión es preguntarnos porque el derroche podía acarrear prestigio al derrochador. Con plena conciencia⁷⁰, los nobles ingleses actuaban despreocupadamente

⁶⁷ Lawrence Stone. *Ibidem*, p. 253.

⁶⁸ Lawrence Stone. *Ibidem*, p. 254.

⁶⁹ Lawrence Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 255.

⁷⁰ Para afirmar esto no tenemos sino que recordar la afirmación anteriormente citada de la definición de nobleza dada por un noble: “La nobleza es un don precioso, que brilla de tal suerte a los ojos de todos los hombres que no hay cosa corpórea en este mundo que estimemos más.”

ante los bienes materiales porque ello era un indicativo tanto de su posición cuasi-angelical como por el hecho de que al actuar de ese modo se sabían portadores de un buen nombre que sería conservado en la posteridad.

* * *

Con lo que nos encontramos en la monarquía geminada de Inglaterra, entonces, es con una manera distinta de estructurar la *potestas* medieval diseminada en los miembros de la nobleza feudal. Esa estructura no es otra que la idea de un "cuerpo político." Tal representación tiene tanta fuerza que una imagen pictórica con claras referencias a tal idea es utilizada en la portada del *Leviatán* de 1651 de Hobbes, libro que es considerado como una obra moderna con todo derecho. Pero la monarquía geminada es importante no sólo en su aspecto teológico-político, sino también, o adicionalmente, porque proporciona nuevas coordenadas para una aristocracia inglesa, que al igual que la europea continental, sufría cambios en su constitución por un proceso de centralización del poder político en manos de una sola voluntad.

Una *nueva monarquía* requería de una *nueva aristocracia*. Sin la representación de los dos cuerpos del Rey, la alta aristocracia inglesa se habría enfrentado al vacío de no tener ya lugar en esa sociedad. La nueva situación le garantizaba un lugar privilegiado en esa sociedad. El costo, por supuesto, fue la renuncia de los pares al ejercicio de la violencia. Lo que tenían ahora como obligación era una absoluta obediencia a la cabeza de la corporación real y responsabilidad ante ese cuerpo del que ellos mismos eran parte. Esto es advertido ya por el mismo Ernst Kantorowicz, quien nos señala que "los dos cuerpos del rey" no era sólo una representación jurídica, sino principalmente teológico-política. En una época en la que aún se pensaba en términos de dos esferas –una terrenal y otra celestial–, el carácter cuasi-divino de los reyes ungidos fungía como un vínculo o bisagra entre ambos ordenes. A esos reyes no cabía desobedecerles. La divinización de los monarcas ingleses tenía efectos no únicamente en relación a los constantes conflictos entre la Iglesia católica y el poder "secular", sino también en relación con sus súbditos directos.

Obediencia. De *Los dos Cuerpos del Rey* al *Derecho Divino de los reyes a gobernar*.

Hemos señalado que con la figura de *los dos cuerpos del Rey* la aristocracia inglesa ha garantizado su posición privilegiada; a cambio, este estamento ha tenido que renunciar al uso de la violencia y ha tenido que someterse obedientemente a la cabeza de la corporación real, la Corona. Lo que a continuación veremos es la explicación de cómo se anudaba tal obediencia.

Lo primero que hay que recordar es que *Los dos cuerpos del Rey* no fue una figura que los juristas de la época Tudor hayan creado de la nada. Tal figura, como se ha dicho repetidamente, tiene antecedentes en la Alta Edad Media. Ernst Kantorowicz localiza los primeros antecedentes en la forma en que los cristianos leyeron la llegada de Cristo a la tierra. Esto, por supuesto, es terreno teológico. Pero el discurso teológico no sólo guía en aquel tiempo las decisiones de los hombres, sino que pone el terreno mismo desde el cual los hombres se piensan y viven. Teología y política no están separadas asépticamente la una de la otra. Y si bien la figura de *Los dos cuerpos del Rey* es jurídica, su inspiración es teológica, sin que ello implique inconsistencias en la forma en que en el plano legal se desenvuelven los hombres de aquel momento histórico.

Los dos Cuerpos del Rey es una figura cristológica, dice Kantorowicz. Evidentemente la figura de Cristo es relevante porque es una representación de Dios. Su peculiaridad, sin embargo, radica en algo más específico: su doble naturaleza. Cristo es el Dios vuelto hombre, y eso le hace distinto a otros dioses en otras religiones. Y es en torno a esta figura única, pero con dos "naturalezas", la terrenal y la divina, que muchas corrientes cristianas habrán de centrar su atención. Kantorowicz nos dice al respecto que: "La unión de dos esferas aparentemente heterogéneas tenía un atractivo especial para una época ávida de reconciliar la dualidad de este mundo y el otro, de las cosas temporales y eternas, de lo secular y lo espiritual. Sólo hay que pensar en la «mezcla» entre monje y caballero, que postulaban las órdenes de caballería religiosas, para comprender el modelo de ideales que pudo haber movido a aquella época."⁷¹ Esas mezclas seculares y espirituales se encuentran en muchos lugares y de distintas formas. No sólo el monje-caballero de las caballerías religiosas mezclaba en su cuerpo dos órdenes distintos. Ya los propios obispos y reyes combinaban características y funciones espirituales y seculares en una sola "persona".

⁷¹ Kantorowicz, E. Hartwig. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, p. 54.

Los obispos eran tanto príncipes de la Iglesia como feudatarios de los reyes. Los reyes eran autoridades seculares, y al mismo tiempo eran ungidos y eso les daba cierta personalidad distinta a los demás hombres comunes. Kantorowicz nos habla de cómo esta personalidad dual provocaba ciertos casos aparentemente absurdos: “[un] obispo francés aseguraba guardar el celibato más estricto como obispo mientras que como barón estaba legalmente casado; o el caso de Odón de Bayeux que, a sugerencia de Lanfranc, fue procesado por Guillermo el Conquistador como conde y no como obispo.”⁷²

Pero ha sido un pensador de finales del siglo XI el que ha extraído consecuencias de este carácter dual de Cristo en dirección a *Los dos cuerpos del Rey*. Ernst Kantorowicz le concede una gran importancia a los tratados escritos por un pensador anónimo oriundo de Normandía. Esto no sólo porque –como veremos– argumenta de modo muy similar a como lo hicieran posteriormente los juristas de la época Tudor, sino porque además, el ejemplar por el cual su obra ha sobrevivido el paso del tiempo fue hallado en la biblioteca de un eminente jurista y arzobispo de la época de Elizabeth I: Mathew Parker (1504–1575). El Anónimo Normando, cómo se le ha llamado al autor de los escritos en cuestión, escribió en una época en la que aún la Lucha de las Investiduras entre el Papa y el Emperador estaba viva, y se inclinó por la supremacía del Emperador. El Anónimo Normando argumenta del siguiente modo:

“Debemos por tanto reconocer [en el rey] una *persona geminada*, una proveniente de la naturaleza, y otra de la gracia. Una por la cual en virtud de la naturaleza, se asemejaba a los otros hombres; y otra por la cual, en virtud de la gracia de la eminencia de [su] deificación y por el poder del sacramento [de la consagración], superaba a todos los demás. En lo que concierne a una de las personalidades, era, por naturaleza, un hombre individual; en lo que concierne a su otra personalidad, era, por la gracia, un *Christus*, esto es, un Dios-hombre.”⁷³

Inmediatamente reconocemos aquí una argumentación similar a la que los juristas que Edmund Plowden describe en sus *Comentarios*. La única diferencia radica en que los abogados no hablaban de gracia, sino del gobierno del pueblo inglés. Esto, por supuesto, no hace menos teológico a la argumentación jurídica de estos abogados. Recuérdese que en esa época el pueblo inglés comienza a pensarse como el nuevo pueblo elegido de Dios. No olvidemos que estamos en plena época de efervescencia religiosa tras la declaración de supremacía del rey inglés sobre el Papa y de la subsecuente fundación de la Iglesia Anglicana. Por todo ello, Kantorowicz no duda en afirmar que tanto el autor

⁷² Kantorowicz, E. Hartwig. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, p. 55.

⁷³ Anónimo Normando. “*De la consecratione pontificum et regum*”. Citado por Kantorowicz, E. Hartwig. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, p. 57.

normando como los juristas Tudor llegaron a una ficción similar: la de un supercuerpo real unido de forma misteriosa al cuerpo natural e individual del rey.

Las ideas del Anónimo Normando no tuvieron mucha influencia en la propia época en que fueron escritas. Y ello no sólo por el hecho de que sus escritos no hayan circulado abiertamente. Esas ideas, nos dice Kantorowicz, eran difíciles de ser aplicadas no sólo por las condiciones desfavorables del Emperador, sino también porque esas mismas ideas se acercaban peligrosamente a doctrinas consideradas como herejías. No nos detendremos en este aspecto, pues para nuestro tema es más importante el siguiente hecho: la doctrina de una monarquía cristocéntrica trae consigo una lógica de la obediencia que permanecerá viva en la Inglaterra Tudor varios siglos después. Tal lógica de la obediencia se construye del siguiente modo: Cristo es Dios que ha descendido a la tierra y ha sido ungido⁷⁴ para gobernar en la Eternidad. Tal unción está inscrita en la tradición hebrea. Kantorowicz escribe que:

“Los reyes a los que se refiere el autor anónimo son los *christi*, los reyes ungidos del Antiguo Testamento que han estado presagiando el advenimiento del verdadero *Christus* regio, el Ungido de la Eternidad. Después del advenimiento de Cristo en la carne, después de su ascensión y exaltación como rey de la Gloria, la monarquía terrenal sufrió consecuentemente un cambio, y le fue asignada una función propia en la economía de la salvación. Los reyes del Nuevo Testamento ya no podían figurar como los «anunciadores» de Cristo, sino más bien como sus imitadores. El gobernante cristiano se convirtió en el *Christomimētēs* –literalmente, el «actor» o «personificador» de Cristo– que representaba en la escena terrena la imagen viviente del Dios con dos naturalezas, e incluso las dos naturalezas separadas.”⁷⁵

El “descenso” de Cristo a la Tierra representó un parteaguas que modificó la economía de la salvación, nos dice Kantorowicz. Los reyes posteriores a Cristo son imitadores suyos. Vemos aquí la razón teológica de porque el carácter angelical del Rey. Al igual que Cristo, los reyes participan de lo terrenal y de lo celestial, sin ser directamente Dios. Pero también Cristo participó de lo humano. Y en ello los humanos comunes y corrientes también obtienen lecciones del propio Cristo. Como hombre, escribe el Anónimo Normando, el Ungido también se sometió al poder (político) de la Tierra:

⁷⁴ Cristo, como es sabido, proviene del término griego *ho Christos*, a su vez proveniente del hebreo “mashiach” que significa “ungido”. Ser untado representaba en cultura hebrea antigua ser elegido como heredero a la autoridad ya sea como un sacerdote, como un rey o ambos. Al respecto véase Larry W. Hurtado. *Lord Jesus Christ: devotion to Jesus in earliest Christianity*, p. 98 y ss.

⁷⁵ Kantorowicz, E. Hartwig. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, p. 57.

“Él dijo «dad al César lo que es del César» y no «dad a Tiberio lo que es de Tiberio». Dad el poder (*potestas*), no a la persona. La persona no vale nada pero el poder es justo. Tiberio es inicuo pero el Cesar es bueno. Dad, no a la persona que nada vale, no al inicuo Tiberio, sino al poder legítimo y al buen César lo que es de él... «Da», dijo Él [a Pedro], «el poder legítimo por ti y por Mi, y al buen Cesar, de quienes somos súbditos en nuestra condición humana.» Pues Él sabía que era de justicia dar al Cesar lo que era del Cesar... Y en todo esto hizo justicia. Pues era justo que la debilidad humana sucumbiese a la *divina potestas*. Es decir, Cristo, en su condición humana, era entonces débil, pero divina era la *potestas* del Cesar.”⁷⁶

Si el mismo Cristo durante su estancia en la Tierra se ha sometido a la *potestas* del Cesar, ¿por qué los demás hombres no habrían de someterse también a la *potestas* terrena, que al mismo tiempo está legitimada divinamente? Separando la persona de quien está al mando –Tiberio en la época de Cristo– del mandato mismo –el Cesar–, el Anónimo Normando supera el evidente hecho de que los reyes cristianos son hombres (y que como tales se equivocan, pueden ser injustos y hasta miserables) de la grandeza, divinidad incluso, de la *potestas* de la cual esos mismos reyes están investidos. Con esta separación el Anónimo Normando intenta establecer la razón por la cual el mismo Cristo se sometió a un poder terrenal. *Mutatis mutandis* para los reinos posteriores a la llegada de Cristo. Los reyes ahora son *Christomimētēs*.

Esta misma lógica la encontramos en la Inglaterra bajo la dinastía Tudor. No importa que el rey, en su carácter de “cuerpo natural” sea incluso un tonto. Lo que importa es la dignidad de la Corona. La dignidad del Rey en tanto cuerpo político subsume todas las debilidades del cuerpo natural. Plowden reseña que los jueces sentenciaron –a propósito de la minoría de edad de Edmund VI– que: “su Cuerpo político [del Rey], que se encuentra anexionado a su cuerpo natural, borra las debilidades del cuerpo natural, y absorbe al cuerpo natural que es menor, y todos los efectos que de ellos se derivan los atrae hacia sí, por ser el mayor y más importante, *qui a magis dignum ad se minus dignum*.”⁷⁷

Estando el cuerpo natural del Rey sometido a la dignidad del Cuerpo político-divino, es imposible pensar que éste se equivoque. Aunque en los hechos el rey sea un tirano, no hay razón alguna para rebelarse. Kantorowicz nos recuerda la larga tradición cristiana que ha de interpretar la crueldad de los déspotas no cómo una injusticia, sino como un castigo o como la realización de la voluntad de Dios:

⁷⁶ Anónimo Normando citado por Kantorowicz. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, p. 64.

⁷⁷ Plowden, citado en Kantorowicz, E. Hartwig. *Ibidem*, p. 22.

“Por sí misma, la exaltación de la *potestas* pertenece tanto a las enseñanzas de la Iglesia como a la doctrina de la «resignación obediente». Viene a la memoria aquella conmovedora historia sobre el obispo de una ciudad a cuyas puertas llamaba el fiero rey de los hunos: «Soy Atila, el azote de Dios». El obispo replicó con sencillez: «que entre el servidor de Dios», y abrió las puertas sólo para ser asesinado mientras murmuraba una bendición al invasor: *Benedictus qui venit in nomine Domini*. El obispo había adorado a la divina majestad, hasta en un Atila.”⁷⁸

La resignación obediente no era entonces tampoco una novedad introducida ni por el Anónimo Normando ni por la figura de *los dos cuerpos del Rey*. Para campesinos y artesanos obedecer al rey no era ninguna novedad. Si lo era para la aristocracia. Durante la Alta Edad Media los señores feudales debían lealtad al rey, pero no estaba del todo claro que los reyes fuesen los detentadores de la *potestas*. Para aquella época la *potestas* oficialmente se encontraba no en los reyes, sino en el Emperador. Además hemos de considerar que lealtad no es lo mismo que obediencia. Especialmente en Inglaterra, el Rey no era sino el *primus inter pares*. Con la *nueva monarquía* Tudor y la aparición de *los dos cuerpos del Rey* esa lealtad se convierte en obediencia.

Tal vez la “resignación obediente” que *los dos cuerpos del Rey* traía consigo no haya significado un total sometimiento de los aristócratas a la voluntad del rey, en tanto que, como hemos visto, la nobleza participa de los beneficios del cuerpo político-angelical de la Corona inglesa, pero si ha modificado las coordenadas bajo las cuales los aristócratas se dirigen a su rey y también la forma bajo la cual se relacionan con los miembros de su mismo estamento. Ya no es posible plantearse siquiera una rebelión como las que proliferaron siglos atrás. Las mismas guerras privadas entre aristócratas cambian su forma. Ahora tenemos enfrentamientos que nada tienen que ver con los crueles asedios entre nobles. Para finales del siglo XVI, nos dice Lawrence Stone, los aristócratas aún no eran esos aristócratas refinados y con un alto grado de autocontrol. Pero tampoco eran ya los grandes barones temidos de épocas anteriores. Un par de ejemplos bastan para ver el grado en que la forma de arreglar sus asuntos se había alterado:

“El lenguaje usado por los hombres educados y de alta posición social era con frecuencia tan destemplado que llega a ser casi descompuesto, y el infantilismo petulante de su lenguaje era parejo del infantilismo de sus obras. Cuando el conde Enrique de Lincoln riñó con su vecino de Chelsea, compró una carga de detritus de letrinas en Londres y los apilo en un muelle donde los vapores y los olores se hicieron insoportables. Enrique Howard, que sería el segundo vizconde de Bindon, al encontrar en el camino general al *sheriff* de Dorset,

⁷⁸ Kantorowicz, E. Hartwig. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, p. 64.

pasó varias veces galopando a su lado a toda velocidad para salpicarlo de barro, y luego le tiró el sombrero en los charcos.”⁷⁹

Los aristócratas han encontrado una forma bastante peculiar de dirimir sus problemas. Ya no enfrentan sus ejércitos privados porque de hecho, ya no los tienen. Asesinar a un aristócrata es peligroso, porque implica dañar la dignidad de la misma Corona de la que son partícipes. Podría objetárenos que este modo de dirimir los problemas no se ha transformado necesariamente por la obediencia a la cabeza del cuerpo político que implica la figura teológico-política de *los dos cuerpos del Rey*. No resulta transparente tal relación. Pero si vemos las cosas de manera más detenida, notaremos que las guerras privadas han desaparecido y se han transformado porque la aristocracia ya no es la misma, porque ya no puede relacionarse con los de su clase de la misma manera. Y no pueden hacerlo porque cada vez se delinea de manera más clara la presencia de un tercero que puede efectivamente juzgar y castigar. Para que tal tercero pueda funcionar es necesario que este sea reconocido, respetado y *obedecido* por aquellos grandes aristócratas. Tal obediencia por supuesto, implica que ese tercero tiene la fuerza y la legitimidad para ser reconocido como tercero en disputa. *Los dos cuerpos del Rey* y la “obediencia resignada” implícita en ella son el lado legitimador de la fuerza efectiva que la dinastía Tudor consolidaba en aquellos años.

La obediencia al rey por parte de los aristócratas no es entonces una práctica que aparezca por decreto o se imponga de manera inmediata gracias a una argumentación teológica. El discurso teológico-político anuda, por así decirlo, la fuerza del poder de la realeza. De este modo podemos reconocer que la obediencia de los grandes nobles ingleses fue acomodándose lentamente dentro de su ser. Podemos rastrear esto en las ejecuciones de potentados de este periodo. En 1521, Henry VIII mandó a ejecutar a un peligroso duque bajo el cargo de alta traición. El potentado en cuestión era Edward Stafford, tercer duque de Buckingham, el último de los potentados ingleses que poseía un gran castillo –el de Thornbury en Gloucestershire– y contaba con un ejército privado a sus órdenes. Para someter a tal potentado la Corona tuvo que detenerle y juzgarle antes de que éste pudiera actuar: “El duque fue encontrado culpable de conspirar e imaginar la muerte del rey con base en una declaración verbal.”⁸⁰ La acusación no parecía sólida: “cuando los Lords a propósito de Buckingham preguntaron al jefe de Justicia Fyneux si una persona podía ser condenada sólo sobre la base de palabras, este respondió «No hay delito si no hay alguna acción cometida. Pero si nuestro señor el rey está implicado en una conspiración, es alta

⁷⁹ Lawrence Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 118.

⁸⁰ Barbara Jean Harris. *Edward Stafford, third duke of Buckingham, 1478-1521*, p. 199

traición»⁸¹ Lo que molestaba a los partidarios del duque de Buckingham era que a él se le trataba de manera distinta a como se le trató en épocas anteriores a los enemigos del rey. Estos tenían la oportunidad de combatir en el campo de batalla. El jefe de Justicia Fyneux tuvo que argumentar de distintas maneras que una conspiración era un delito contra el rey. Ya muchos habían sido en el pasado condenados por conspirar contra el rey. Pero el hecho era que ninguno de los juzgados era un alto aristócrata. Aunado a ello, no quedaba del todo claro que una acción aún no cometida fuese un delito. En el fondo lo que no se entendía era que los súbditos debían obedecer a la cabeza de la Corona. El duque de Buckingham y sus seguidores aún pensaban en términos de lealtad. ¿Por qué disminuir los vínculos de lealtad es un delito?, se preguntaban sin hallar respuesta alguna.

Para el año 1601 nos encontramos con otro aristócrata acusado de traición. Se trata del Robert Devereux, segundo conde de Essex. Este aristócrata es ya muy distinto al duque de Buckingham. A pesar de que ambos fueron acusados por el mismo delito, las diferencias saltan a la vista de inmediato. El conde de Essex no comanda ningún ejército privado. Es un jefe militar bajo las órdenes de la reina; por ello no tiene un castillo sino una gran mansión en donde reside. Cuando es encarcelado en la Torre de Londres, lo que es recordado no son las disputas entre abogados. La conspiración es ya un delito indiscutible. Lo que sobresale en este caso es la resignación con que el conde asume su destino. Un día antes redacta una larga carta, en la que entre otras cosas escribe:

“¡Oh Dios!, creador de todas las cosas y juez de todos los hombres, hazme saber por medio de tu palabra que Satán estará muy ocupado cuando se acerque mi fin [...] dame la paciencia para aceptar lo que más me conviene tras este justo castigo infligido contra mí por un juicio tan honorable. Concédeme la tranquilidad interior; deja que el Espíritu entré mi alma y me brinde la seguridad de tu misericordia; eleva mi alma de todo pensamiento terrenal, y cuando mi alma y mi cuerpo se separen, envía a tus ángeles benditos para estar cerca de mí, para que me transmitan las alegrías del cielo”⁸²

La constitución del aristócrata ha cambiado tanto que una vez condenados por alta traición, asumen plenamente el veredicto de los jueces. Luchan en tribunales para no ser sentenciados negativamente, pero una vez ejecutada la sentencia, están en condiciones de aceptar la culpa plenamente. “Dame la paciencia para aceptar lo que más me conviene tras este justo castigo infligido contra mí por un juicio tan honorable” escribe Robert Devereux. Podría alegarse que el caso de este noble, el segundo conde de

⁸¹ Barbara Jean Harris. *Edward Stafford, third duke of Buckingham, 1478-1521*, p. 199

⁸² Carta escrita por Robert Devereux, segundo conde de Essex, citado en Ronald Charles Sutherland, *The Tower Of London*, Forgotten Books , pp. 226-227.

Essex, es un caso particular, que no su caso no es generalizable; que se trata de una caso excepcional de una personalidad melancólica. A tal objeción se tendría que responder que el conde Robert Devereux no era un aristócrata muy diferente a los de su época. Él mismo dirigió a un grupo armado para someter a rebeldes irlandeses. Seguramente este noble si era más “refinado” o “sensible” que el resto de los demás aristócratas –no por nada llegó a ser “el favorito” de la reina-, pero no era un personaje excepcional, absolutamente sin lugar en aquella sociedad. Que su carácter melancólico, como le han caracterizado algunos, haya aparecido en este justo momento y no antes, nos habla ya de que la monarquía geminada inglesa estaba surtiendo efectos entre los miembros prominentes de esa sociedad. Lo que ya no era posible a esas alturas de la monarquía inglesa era personajes como el tercer duque de Buckingham. Para acceder a los puestos más importantes de la política de ese tiempo no eran necesarios ya castillos ni ejércitos privados.

La monarquía geminada, la monarquía inglesa de *los dos cuerpos del Rey*, logró entonces un paso importante en el apaciguamiento de los aristócratas. Si bien es cierto que esta clase estaba ya debilitada por la larga guerra interna conocida como la “guerra de las rosas”, esto no implicaba ni aseguraba un largo estado de paz. La figura de los dos cuerpos del Rey resultó eficaz como nudo que aseguro el estado de paz entre los nobles asegurándoles al mismo tiempo su supervivencia como estamento. La pregunta que ahora surge es si la soberanía del modo en que operó en la Europa continental demostraba con esto ser prescindible. ¿O es que acaso tales concepciones tenían algo en común? En la monarquía soberana de Bodin también hay un nuevo lugar para la aristocracia desarmada. Por un lado está la corte, y por otro lado se deja intacta una especie de *poder* privado en los aristócratas. “Del mismo modo que puede haber cimientos sin casa que se levante sobre ellos, también la familia puede existir sin ciudad, ni república”⁸³, escribe Jean Bodin. El soberano es prescindible en un ordenamiento humano-político. Pero una “república bien ordenada” no puede ser tal sin el soberano, que es el elemento ordenador y organizador de ese asentamiento de familias. La aristocracia sigue teniendo en la Europa continental un papel importante, pero no en tanto que nobles guerreros, sino más bien a través de la institución familiar. Hay un desplazamiento desde ser el estamento que detenta la *potestas* hasta el ser cada uno de ellos soberano, pero en su propia familia. Según la concepción de Bodin la familia tiene –con algunas diferencias sustanciales– la misma forma de una república bien ordenada.

⁸³ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 35.

La diferencia es que el poder soberano, a diferencia de la *potestas* familiar, es una *potestas* pública. El poder soberano es capaz de ordenar a todas esas familias aristocráticas en torno a un fin único. El poder soberano, a diferencia del poder del rey en la monarquía geminada le desata de los ordenamientos jurídicos anteriores y le da una movilidad al gobernante inimaginable en épocas anteriores. La monarquía inglesa resiente esto, y por ello el esplendor de la figura de *los dos cuerpos del Rey* permaneció en Inglaterra el mismo tiempo que permaneció la dinastía Tudor en aquel reino. Con la dinastía que le sucedió, la de los Stuart, el equilibrio entre el Parlamento y el rey se rompió y la identidad del aristócrata inglés sufrió nuevos cambios. La dinastía Stuart tuvo como programa explícito la conformación de una monarquía soberana. No podía sin embargo, romper tan drásticamente con la estructura político-jurídica imperante. Así fue que apareció una forma vista como extraña para los ojos modernos: el derecho divino de los reyes a gobernar.

El derecho divino del rey a gobernar y la aristocracia.

No es común vincular la figura teológico-jurídica de *Los dos cuerpos del Rey* con la teoría teológico-política del *derecho divino de los reyes*. La razón de esto parece ser el ámbito en el que cada una de ellas se circunscribe. Por un lado la figura de *Los dos cuerpos del rey* parece haber operado de manera clara únicamente en el ámbito jurídico, en los tribunales del rey y en las obras de William Shakespeare. No fue hasta que Ernst Kantorowicz se dio a la tarea de investigar y publicar su obra en 1957 que esta figura se tomó en serio. Por el otro lado, la teoría del derecho divino de los reyes es reducida a menudo a ser únicamente una intervención panfletaria en diversos momentos en que los problemas de sucesión en Inglaterra eran intensos o como la doctrina del partido *tory* en los últimos años del siglo XVII y principios del XVIII. Puede, a pesar de ello, rastreadse una cierta *convivencia* de ambas teorías.

Por un lado, ambas comparten un trasfondo teológico único: ambas se generan en el contexto de un reino con una iglesia propia: el anglicanismo. El proyecto de la iglesia anglicana –con las actas de supremacía de 1534 y 1559 que declaraban al rey como la cabeza única y suprema de la Iglesia en Inglaterra, y que era la Corona y no el Papa quien debía disfrutar de la jurisdicción, privilegios y bienes propios de esa dignidad– era el de la creación de un reino con una religión única. Para tal proyecto la teoría de la obediencia activa y pasiva, que estaba ya desarrollada desde los primeros cristianos bajo el Imperio romano, fue reafirmada y reelaborada. Cómo veíamos, la aplicación de las resoluciones

condenatorias de los juristas de la época Tudor no se dieron en el vacío, sino que iban acompañadas de una doctrina de obediencia pasiva ante el poder de la Corona. El compromiso obediencia-preservación de los privilegios fue la marca de esa época. La doctrina del derecho divino de los reyes, como veremos, igualmente afirmaba la obediencia pasiva.

Por otro lado, también podrían hacerse ciertos cortes históricos de acuerdo con la cual la figura teológico-jurídica de *Los dos cuerpos del Rey* sería una figura preeminente de la época de los Tudor, y el *derecho divino de los reyes* como la doctrina prevaleciente en la época de los Stuart.

Todo esto, sin embargo, no deja de ver a ambas teorías como ideas separadas y sin conexión necesaria alguna. Lo que a continuación intentaremos mostrar será que algo que genera inteligibilidad al pasaje de la figura de *los dos cuerpos del rey* al *derecho divino de los reyes* como figuras preeminentes no puede ser otra cosa más que la pacificación del antiguo aristócrata-guerrero inglés. Cuando un sector de la aristocracia defiende a capa y espada la idea de que el rey ocupa ese lugar no gracias a una elección o una delegación del poder, sino a la divinidad de quien ocupa el trono, habremos llegado al clímax de la transformación de la identidad de los miembros de esa aristocracia. La figura jurídica de *los dos cuerpos del rey* comenzará entonces a caer en el desuso y comenzará a verse cada vez más como una figura retórica que como un elemento organizador de las relaciones entre la Corona y la nobleza.

¿En qué consiste entonces la doctrina del *derecho divino de los reyes*? La mayor fama de este conjunto de ideas es su propia infamia; en ser, como nos lo recuerda John Neville Figgis, la doctrina contra la cual mejor se ha contraargumentado.⁸⁴ Lo que más se recuerda de esta teoría es su postulado de la no resistencia ante el poder legítimo de la Corona, independientemente de si su ejercicio fuese despótico. Esto era puesto así debido a que se presuponía que el poder de los reyes tenía su origen en la gracia divina, y no en las leyes o en la elección de los estamentos. Tales ideas fueron vistas posteriormente como absurdas y dignas de un rechazo inmediato. O en el mejor de los casos, de algo que no podría tomarse en serio, pues en última instancia estaríamos tratando tan sólo con ideas panfletarias. Esta forma de entender el derecho divino de los reyes, nos dice el escritor G. K. Chesterton, fue coronada de la mejor manera con el ingenio del poeta *whig* Alexander Pope quien hablaba de “el divino derecho de los reyes

⁸⁴ Neville Figgis cita las palabras de los historiadores Gairdiner y Spedding, que escriben: “nunca ha habido una doctrina contra la que mejor se haya escrito que la del Derecho Divino de los Reyes.” John Neville Figgis. *El derecho divino de los reyes*. FCE, México, p. 13.

a gobernar mal.⁸⁵ Lejos de ésta variante polémica, Chesterton intenta brindarnos la racionalidad de esta doctrina:

“La ventaja del «derecho divino», o la legitimidad inamovible, es ésta: que se impone un límite a las ambiciones de los potentados. «*Roi ne puis*», el poder real, fuese o no un poder celestial, se parecía al poder del cielo en una cosa: no estaba en venta. [...] Es verdad que la tiranía era algunas veces tratada como venida del cielo en su sentido más literal, es decir como llovida del cielo: uno no esperaba llegar a ser rey más de lo que esperaba ser el viento del oeste o el lucero del alba.”⁸⁶

Al igual que el concepto de soberanía en Jean Bodin, el *derecho divino de los reyes* intenta circunscribir el ejercicio del poder político teniendo en cuenta una reorganización de la *potestas* de los antiguos potentados medievales. Es cierto que el punto de mayor fama y de mayor sistematización de esta teoría fue alcanzada con la publicación póstuma en 1680 del *Patriarca o el poder natural de los reyes* de Robert Filmer. Sin embargo, esta teoría, al igual que todo pensamiento, no tuvo su origen en la erudición del autor de las páginas de esa obra. “Sería un error considerar a Filmer como un profeta o como un pensador a quien una muchedumbre de hombres inferiores siguen como un maestro”,⁸⁷ nos dice John Neville Figgis, autor de una de las obras más importantes en torno al *derecho divino de los reyes*. Tales ideas ya rondaban en el mundo inglés por lo menos desde los albores de la Baja Edad Media, pero fue hasta principios del XVII que alcanzó gran notoriedad. Por ello es justo pensar, nos dice Figgis, que una creencia que logró tal aceptación era producto más de una necesidad práctica que de una actividad intelectual:

“Ningún entusiasmo por proyectos políticos idealistas, ningún gusto pseudo-científico derivado de discusiones sobre la naturaleza de los gobiernos, sería suficiente para engendrar una tan apasionada fe [como la que alcanzó entre los defensores del derecho divino].”⁸⁸

El logro de Robert Filmer, siguiendo estas líneas, habría sido haber puesto en conjunto la serie de ideas que ya “rondaban en el aire”. Veamos cuales son, a juicio de Figgis, las cuatro principales proposiciones de esta doctrina:

⁸⁵ Alexander Pope. “The Dunciad” en *The Major Works*, Oxford University Press, p. 526.

⁸⁶ G.K. Chesterton. *Breve historia de Inglaterra*, ed. Acantilado, 2005, p. 132.

⁸⁷ John Neville Figgis. *El derecho divino de los reyes*. FCE, México, p. 15.

⁸⁸ John Neville Figgis. *Ibidem*, p. 15.

" 1) *La monarquía es una institución de ordenación divina.*"⁸⁹

Al igual que Bodin tuvo que enfrentarse a las ideas monarcomacas y a las de los constitucionalistas medievales, Filmer y su doctrina intentaba rebatir las fuertes tendencias anti-monarquicas del siglo XVII: por un lado, la de aquellos que afirmaban que el origen del poder del rey radicaba en el pueblo –léase los aristócratas–; y por el otro, la de aquellos que –como los jesuitas Roberto Belarmino y Francisco Suarez– afirmaban que en tanto que el poder del rey era un poder delegado por el pueblo –aquí en un sentido que tiende ya a lo "popular"–, este último podía derrocar al rey cuando actuaba injustamente. Los primeros reaccionaban ante la *tiranía monárquica* que afectaba a la antigua *potestas* aristocrática, los segundos ante la *herejía* que significaba el protestantismo y el anglicanismo.

John Neville Figgis centra su atención en el valor práctico del *derecho divino de los reyes* en contra de las pretensiones teocráticas del papado. Para que los reyes pudiesen actuar con independencia de las directrices que se marcaban desde Roma, lo que se tenía que hacer era argumentar teológicamente esa independencia. Desde Roma se señalaba que la institución papal, en tanto vicaria de Dios, tenía preeminencia sobre los príncipes seculares. Ante esto, la argumentación contraria no era negar a Dios, sino puntualizar que la monarquía es una ordenación divina, con preeminencia sobre las instituciones puramente religiosas. Para cuando Filmer escribe su libro *Patriarca* (a mediados del siglo XVII) las pretensiones papales han quedado muy lejos en el pasado, pero subsiste la figura divina como fundamento de la legitimidad. Como nos señala Figgis, las teorías rivales del *derecho divino* polemizaban con ella, pero no atacaban la vinculación de teología y política, porque de hecho la compartían.⁹⁰

En relación a la aristocracia, esta tesis de la ordenación divina de la monarquía tiene también una gran importancia. Si la monarquía es de origen divino, para los defensores de este tipo de ordenaciones, esto no significa únicamente que la monarquía tiene el visto bueno de la voluntad de Dios. Significa también que la forma-monarquía es semejante a la forma en que Dios organiza toda *potestas*. La idea del rey

⁸⁹ John Neville Figgis. *El derecho divino de los reyes*. FCE, México, p. 16.

⁹⁰ "La teoría del Derecho Divino de los Reyes pertenece a una edad en la que no solamente la religión, sino la teología y la política, se encuentran inextricablemente confundidas, y en la que, hasta para fines utilitarios, era forzoso encontrar un fundamento religioso si se pretendía tener aceptación. Todo el mundo exigía alguna forma de autoridad divina para cualquier teoría de gobierno. Apenas hay leves indicaciones de que quienes no creían en el Derecho Divino de los Reyes tuvieran algo que objetar a los métodos empleados por sus contrarios. Hasta fines del siglo XVII, el ambiente de los defensores de los derechos populares es tan teológico como el de los partidarios del Derecho Divino de los Reyes." John Neville Figgis. *El derecho divino de los reyes*. FCE, México, p. 20-21.

como un patriarca elaborada por Filmer es crucial. Filmer da dos razones de esto: a) si consideramos a los hombres sin una forma de gobierno, lo que queda es la familia. Siendo así, nadie objetará, dice Filmer, ni Belarmino ni Suárez, que el poder reside en el padre y en nadie más. Esta sería la "forma natural" de toda *potestas*, y por tanto la forma establecida por Dios; b) Una vez establecido el orden político, la monarquía sería la única forma que respeta el modo en que la *potestas* se estructura en su "forma natural". El monarca, dice Filmer, es un Patriarca. Puntualiza que "afirmar hoy que los reyes son los padres de sus pueblos puede parecer absurdo, puesto que la experiencia muestra lo contrario [...] que los reyes no son padres naturales de los súbditos"⁹¹, o lo que es lo mismo, que lo que importa es que los súbditos, al modo de los hijos, no pueden ni plantearse el pensar en arrebatar la *potestas* del patriarca de la familia. Cuando se habla de los súbditos, como ya lo hemos señalado, estamos tratando con los aristócratas. En el caso inglés, de manera específica, se trataría del Parlamento.

El rey como patriarca es entonces una manera en que los aristócratas –Sir. Robert Filmer es uno de ellos– pensaron su lugar en una monarquía. Ya no eran pares del rey. Estaban un escalón abajo en términos de *potestas*. El rey ya no era más *primus inter pares* sino aquel que ocupa el lugar privilegiado de *patriarca*. Los nobles no tienen, como veremos, que ser leales ante el monarca, sino obedientes. Veamos otra de las tesis del *derecho divino de los reyes*:

"2) *El derecho hereditario es irrevocable.*"⁹²

La sucesión monárquica está reglamentada, nos dice Figgis, por la ley de primogenitura. Desde el punto de vista patriarcal de Robert Filmer resulta por demás evidente que si el rey es una especie de padre de familia, al morir este, la *potestas* la adquiere su primogénito. Así es como en la Edad Media se ha entendido también la herencia de las propiedades entre los aristócratas. Sin embargo, no ha sido necesario que se publique el libro de Filmer para que el derecho hereditario funcione en todo su esplendor. John Neville Figgis nos advierte de un momento crucial que nos muestra el arraigo de esta doctrina: la sucesión de la Corona inglesa tras la muerte de Elizabeth I (Tudor), llamada la reina virgen. Sin un heredero al trono, los hombres de la época se prepararon para una nueva guerra, no similar, pero guiada por las mismas causas de la llamada guerra de las rosas. Para extrañeza de todos los que se habían armado y preparado para lo peor, la coronación de James I (Stuart) se llevó a cabo en medio de

⁹¹ Robert Filmer. *Patriarca o el poder natural de los reyes*. Ed. Alianza, Madrid, p. 54.

⁹² John Neville Figgis. *El derecho divino de los reyes*. FCE, México, p. 16.

cierta tensión, pero sin ningún rastro de violencia. Los cruentos episodios de la guerra de las rosas habían quedado atrás. Y esos días habían quedado atrás por dos razones: uno, porque la idea del derecho hereditario se había afianzado entre los nobles y dos, porque los aristócratas ingleses, aunque podían adquirir armas, en su identidad ya no estaban preparados para una guerra civil por causas de sucesión. Aunado a lo anterior, este hecho fue el botón que mostraba el esplendor del derecho de sucesión hereditario porque James I no era inglés, sino escocés...

John Neville Figgis añade un elemento más: la sucesión en varios momentos de la época Tudor no se llevó a cabo por el derecho hereditario, sino por la voluntad del monarca mediada a través del Parlamento. La reina Elizabeth I declaró en los primeros años de su mandato como delito de alta traición el poner en duda el derecho del parlamento a modificar el orden de la sucesión. Es por eso que la llegada, y la aceptación del ascenso al trono de James I –que no tenía más que su ascendencia para aspirar al trono de Inglaterra– fue, para Figgis⁹³, el hecho que confirmó que el *derecho divino de los reyes* efectivamente guiaba las acciones de los ingleses que tenían alguna incidencia en la vida política de aquel reino, a saber los aristócratas.

La coronación de James I, la transición pacífica de la dinastía Tudor a la Stuart, fue la muestra de que algo había cambiado en la identidad de los aristócratas. Ya no hubo guerras de sucesión, ya no hubo tampoco magnates arriesgando propiedades y vida para obtener el puesto más alto. Ya ningún gran aristócrata aspiraba a ser rey, como tampoco ninguno de ellos esperaba ser el viento del oeste o el lucero del alba, para usar las palabras de Chesterton. Es claro que este cambio de “actitud” de los aristócratas no se debió al carisma de James I, que dicho sea de paso, poco a poco fue logrando la animadversión de ciertos sectores de la aristocracia inglesa. Tal transformación ya había tenido lugar. El trabajo de los Tudor por apaciguar a la aristocracia inglesa, la consolidación de las leyes y la aplicación de las condenas –con el trasfondo de *los dos cuerpos del Rey* que ya hemos visto– había afectado ya a los aristócratas, que habían logrado acomodarse en un lugar privilegiado del reino monárquico inglés.

⁹³ Figgis escribe: “Es probable que [a pesar de las leyes Tudor en materia de sucesión] la noción [del derecho hereditario de sucesión] estuviera muy difundida, aunque resultaba peligroso proclamarla. Y así debió ser, pues de lo contrario no se explica la unánime bienvenida que encontró, al subir al trono, el rey James I, quien no tenía más título que el de su derecho por nacimiento, y quien tomó posesión a pesar de dos leyes del Parlamento que excluían su casa de la sucesión.” John Neville Figgis. *El derecho divino de los reyes*. FCE, México, pp. 77-78.

Es decir, que en este momento nos encontramos ante el hecho de que la institución monárquica-centralizada ha alcanzado establecerse, y por ello, no sólo las ambiciones particulares de los aristócratas por ocupar el trono ya no aparecen, sino que, si apareciesen, no tendrían demasiado peso. Las guerras por motivos de sucesión efectivamente eran cosa de días pasados. Por ello, tampoco es extraño que en ese momento aparezca la siguiente tesis en torno a las obligaciones del rey. Esto, por supuesto, de acuerdo al *derecho divino de los reyes*:

"3) *Los reyes son responsables sólo ante Dios.*"⁹⁴

Esta fórmula fue puesta por Robert Filmer del siguiente modo:

"el padre de familia no gobierna por otra ley que por su propia voluntad, y no por las leyes o voluntades de sus hijos o servidores. En ninguna nación se permite a los hijos acción o remedio por estar injustamente gobernados; y sin embargo, todo padre está obligado, por ley de Naturaleza, a hacer lo posible para la preservación de su familia, y mucho más obligado está un rey, por esa misma ley natural, a aceptar el principio de que la salud del reino es su ley principal."⁹⁵

Es evidente que la formulación de Filmer es más pobre que la elaborada por Bodin, que desata al soberano de las prácticas tradicionales y las leyes que le preceden al colocarlo por encima de las leyes como un atributo necesario de la misma concepción de soberanía. En el fondo, la idea del patriarca de Filmer, apunta hacia lo mismo: a desatar al rey de los límites que el parlamento pudiese imponerle. Que tal poder absoluto haya ocurrido en algún momento en Inglaterra es debatido aún por los historiadores. Las mismas "leyes naturales" eran tantas y de diversa índole que la voluntad del rey estuvo desde siempre frenada por diversos límites. Lo importante para nuestro tema es que la centralización de la *potestas* política si tuvo lugar, y que la aristocracia fue lentamente desarmada y reubicada bajo las condiciones de un poder central.

Hay sin embargo, una cierta variación de esta tesis con la forma en que los aristócratas ingleses entendían su monarquía. Veamos antes que el reino inglés en tanto monarquía geminada había otorgado a su aristocracia un lugar privilegiado; eran ellos parte del cuerpo místico del rey. Con la consolidación de la teoría del *derecho divino de los reyes* la relación entre el rey y sus súbditos se

⁹⁴ John Neville Figgis. *El derecho divino de los reyes*. FCE, México, p. 16.

⁹⁵ Robert Filmer. *Patriarca o el poder natural de los reyes*. Ed. Alianza, Madrid, pp. 101-102.

acentúa a favor del monarca. Se pasa de la analogía del cuerpo al de la familia. Podría pensarse que en ese pasaje los aristócratas pierden dignidad. Lo que ocurre sin embargo, es que en el plano de las doctrinas se toma nota de un cambio ya efectuado. Si la monarquía Tudor hizo partícipe a los nobles del “cuerpo místico” de la Corona fue debido a que era la forma de asegurarse la lealtad de ese estamento. Con la transformación de la lealtad en obediencia que la figura de *los dos cuerpos del rey* implicó, la aceptación de una doctrina como la del *derecho divino de los reyes* requería ya tan sólo de un paso: su reconocimiento. Por eso no será ya ninguna sorpresa la cuarta proposición fuerte de esta teoría de la monarquía:

“4) *La no-resistencia y la obediencia pasiva son prescripciones divinas.*”

Ya habíamos visto a propósito de *los dos cuerpos del rey* que la obediencia era un elemento fundamental para que la monarquía pudiera consolidarse y comenzar así a despojar definitivamente a la aristocracia de su *potestas*. El *derecho divino de los reyes* da una vuelta de tuerca a estas ideas que habían sido afirmadas en distintos contextos.⁹⁶ No se crea, sin embargo, que estamos ante un escenario ominoso en el cual el estado confesional alcanza su mayor expresión. Por supuesto que tampoco se trata de la “Inglaterra feliz” de la que hablan algunos a propósito del Medioevo en la isla. “La importancia de los gritos de batalla «Obediencia Pasiva» y *Ius Divinum* para quienes estaban en la lucha, debió ser algo muy distinto de la que puedan tener para los que ya no comprenden el sentido de esos gritos, precisamente porque olvidaron ya que alguna vez hubo, efectivamente, esa lucha”⁹⁷, nos dice John Neville Figgis.

La no resistencia y la obediencia pasiva se encuentran fundadas teológicamente. Nadie discute seriamente la legitimidad de dios y la obediencia de sus mandatos. Para la época del florecimiento del *derecho divino de los reyes* la polémica radica, por supuesto, en la forma en que la voluntad de dios se expresa. El problema europeo desde la *república cristiana* eran sus dos cabezas: la espiritual y la secular.

⁹⁶ Al igual que muchas ideas políticas medievales, esta doctrina puede encontrar antecedentes desde el cristianismo primitivo hasta la lucha de investiduras entre el Papa y el Emperador. John Neville Figgis lleva a cabo la tarea de señalar las coincidencias y antecedentes del *derecho divino de los reyes* con doctrinas anteriores. Para nuestro interés cabe aquí por lo menos recordar el momento en que en Inglaterra aparecen los primeros indicios de una fundamentación divina del poder del rey. Fue el rey Richard II –en su interpretación de la obra del teólogo inglés John Wycliffe *De officio Regis*– quien llevó a cabo un primer intento por centralizar el poder político sobre la base de la divinidad de la Corona. Tal intento llevado a cabo en el siglo XIV fracasó. Véase “Cap. IV Wycliffe y Ricardo II”, en John Neville Figgis. *El derecho divino de los reyes*. FCE, México, pp. 61-72.

⁹⁷ John Neville Figgis. *El derecho divino de los reyes*. FCE, México, p. 14.

A pesar de la distinción entre *auctoritas* espiritual y *potestas* terrenal, las relaciones entre ambas instituciones estaban lejos de haber hallado una solución. En el caso inglés, la doctrina que ahora revisamos intentó romper todo vínculo con la Iglesia de Roma. "Debe advertirse que el contenido de la denominación *derecho divino de los reyes* es negativo: implica la carencia de fundamento divino en las pretensiones a la supremacía de otras clases de autoridades"⁹⁸, señala Figgis. Es entonces la lucha con la autoridad religiosa europea lo que define la forma en que se piensa el *derecho divino de los reyes*; básicamente lo que se estaría afirmando es que no es el Papa y sus pretensiones teocráticas quien es legítimamente el representante político de dios en la tierra, sino el rey secular. La principal forma de argumentar esta afirmación es el torrente de citas bíblicas, según las cuales, los reyes tendrían supremacía y preeminencia sobre cualquier forma de sacerdocio. La lucha entre los defensores de la iglesia y los del *derecho divino* radica en demostrar que el contrario es un hereje. La *potestas* política está en manos del Rey, por lo que la batalla se centra en el siguiente tópico: para los papistas se trata de argumentar a favor de la resistencia y la rebeldía en los casos en los que el rey actúa tiránicamente. Esto último tiene un significado preciso: no seguir las leyes de dios, los cánones de la Iglesia de Roma. En los casos en que tal cosa se hubiese demostrado, todos los súbditos estarían en posición de deponerlo legítimamente. Los súbditos sabrían esto tras la excomuniación del rey. Al ser organizado el terreno de este modo, los contrarios han argumentado en contra de tal posibilidad de derrocamiento. Los defensores del *derecho divino de los reyes* reutilizan una doctrina cristiana muy añeja: *la obediencia pasiva*. Los súbditos no han de desobedecer a su rey bajo ningún escenario. Ni siquiera en los casos en que el rey actuase como tirano o déspota tienen los súbditos el derecho a deponer a su rey. Es aquí donde aparece en todo su esplendor el principal motivo de críticas, pero también de efectividad de esta doctrina política. La monarquía adquiere su legitimidad y solidez gracias a su origen divino. Es el mismo dios el que autoriza esta forma de gobierno. Si su representante actúa despóticamente, este hecho debe ser interpretado no como un caso en el que el emisario de dios viola su deber, sino como aquel que incluso en esos casos realiza la voluntad divina. Se trataría en última instancia de un castigo divino. La no-resistencia y la obediencia pasiva son *prescripciones divinas*. Estamos ante un argumento teológico-político.

Todo esto, por supuesto, no deja a nuestros oídos de sonar sino como algo terriblemente despótico. Pero lejos de asombrarnos y juzgarle como irracional, haríamos bien si nos detenemos ante esa tentación y nos hacemos algunas preguntas: ¿a qué tipo de acciones podían los ingleses llamar *acciones*

⁹⁸ John Neville Figgis. *El derecho divino de los reyes*. FCE, México, p. 141.

tiránicas?, y ¿por qué un argumento teológico-político habría de ser suficiente para afirmar el *derecho divino*? Acerca de lo primero, habríamos de rastrear el tipo de contenidos que usan los defensores del derecho divino de los reyes para hablar de tiranía. Es notable por ejemplo, que Filmer discuta acerca de que es peor: un gobierno popular o uno real. Antes que nada, habría que señalar que la idea de no-resistencia a la tiranía de un rey es un caso extremo posible para los realistas ingleses, y no una afirmación de su estado normal de cosas. El aristócrata Sir. Robert Filmer identifica al gobierno popular con la *sedición* como su momento de degradación, y la tiranía como el momento de mayor descomposición de la monarquía. Poniendo así las cosas, el autor de *El Patriarca* nos dice que:

“Muchos han ejercido su ingenio estableciendo paralelismos entre los defectos del gobierno real y los del popular; pero si nos atenemos a la experiencia, más que a las especulaciones filosóficas, no podremos negar que el vicio de la sedición, que necesariamente acompaña a todo gobierno popular; pesa más que todos los que la monarquía pudiera tener. [...]. Veamos Roma, tan magnífica por su gobierno popular, como vilipendiada por sus monstruosos tiranos, los emperadores, qué ejemplos nos ofrece. Considerad si la crueldad de todos los tiranos que han gobernado la ciudad derramó la cuarta parte de la sangre que fue vertida en los últimos cien años de su gloriosa república. Los asesinados por Tiberio, Domiciano y Cómodo, puestos juntos, no pueden compararse con la tragedia civil a que dio lugar el enfrentamiento entre Mario y Sila, que sólo por parte de Sila –sin referirnos a los actos de Mario– fueron ejecutados noventa senadores, quince cónsules, dos mil seiscientos patricios y unas cien mil personas más. Ésta fue la cumbre de la libertad *romana*: cualquiera podía ser asesinado, favor que no se garantiza bajo un gobierno real.”⁹⁹

No se trata aquí de avalar o desechar las afirmaciones y los datos de Filmer. De lo que se trata es de reconocer el modo en que razona. Siendo así, es claro que podemos notar que nos encontramos ante una preocupación proto-utilitarista de contabilizar el número de víctimas mortales de cada régimen para de este modo tener un parámetro para enjuiciar el peor de los regímenes en su estado de degradación. John Neville Figgis dedica una gran parte de sus esfuerzos en demostrar lo novedoso en la forma de proceder de Robert Filmer, que lo pone más cerca de Locke que de otros miembros de los defensores del derecho divino.¹⁰⁰ Para nuestro interés, resulta más importante sin embargo el hecho de que la aristocracia comience a preocuparse por la vida de los súbditos. Es evidente que el *derecho divino de los reyes* es una doctrina realista y no una teoría del poder aristocrático. Pero un gran sector de la aristocracia la ha abrazado como propia. No es ningún accidente que Robert Filmer, un aristócrata,

⁹⁹ Robert Filmer. *Patriarca o el poder natural de los reyes*. Ed. Alianza, Madrid, p. 89.

¹⁰⁰ Véase “Cap. VII. Desde Jacobo I hasta los jacobitas”, en John Neville Figgis. *El derecho divino de los reyes*. FCE, México, pp. 113-140.

defienda en el plano del pensamiento la posición monárquica. A propósito de esto, Ángel Rivero, traductor al español de *El Patriarca* nos recuerda lo siguiente: “Edmund Bohun coloca al comienzo de la segunda edición del *Patriarca*, de 1685 [que] «sir Robert Filmer fue uno los más sabios y leales caballeros de los últimos tiempos» y que por ser fiel a la corona puso en riesgo su vida y su fortuna; «mientras otros defendían con sus espadas al ilustrísimo mártir Carlos I; él con no menos peligro, eligió la discusión.»¹⁰¹ Los hechos son claros. Robert Filmer es un aristócrata leal al rey, y al igual que otros aristócratas le ha defendido, no por medio de las armas, pero sí por medio de la discusión. No parece extraordinario este hecho. Sí lo es si recordamos que en el largo pasado anterior a esta intervención de Robert Filmer¹⁰², la aristocracia no intervenía en la discusión de las ideas. Estas estaban en el terreno que era más bien propio del estamento clerical. La aristocracia no intervenía no porque lo tuviese prohibido o porque los únicos que lo tenían permitido fuesen los hombres religiosos. No intervenían porque no tenían la necesidad ni estaban en condiciones de hacerlo. Ha sido sólo hasta la segunda mitad del siglo XVI que la aristocracia ha sentido la necesidad de educarse –en el sentido de saber leer y escribir–. Todavía, nos dice Lawrence Stone, “en tiempo de Elizabeth había un consejero privado, el primer conde de Pembroke, de quien se decía que no sabía leer ni escribir, y que incluso encontraba grandes dificultades para garrapatear su propia firma en los documentos oficiales.”¹⁰³ Más allá de que esto nos resulte chusco, es una muestra de la forma en que la identidad del aristócrata se estaba transformando. Esta transformación afectó la totalidad de la constitución del aristócrata inglés:

“A mediados del siglo XVI, sin embargo, los pares y la *gentry* se convencieron, al fin, por la propaganda de los humanistas y por el éxito evidente en la vida de los hombres cultos, de que había llegado el tiempo de molestarse por adquirir alguna preparación profesional. Entonces se produjo en Inglaterra una asombrosa explosión en búsqueda de una cultura más elevada. [...] En esta primera y heroica fase de la revolución en el campo de la enseñanza, los pares y la *gentry* demostraron un entusiasmo por la pura erudición, que sobrepasó las necesidades prácticas de una *élite* administrativa.”¹⁰⁴

¹⁰¹ Ángel Rivero. “Introducción”, en Robert Filmer. *Patriarca*, Ed. Alianza, Madrid, p. 10.

¹⁰² Como es sabido, Robert Filmer no publicó sino póstumamente su *Patriarca o el poder natural de los reyes*. En vida publicó las siguientes obras: *Of the Blasphemy against the Holy Ghost* (1647); *The Free-holders Grand Inquest* (1648); *The Anarchy of a Limited or Mixed Monarchy* (1648); *The Necessity of the Absolute Power of All Kings* (1648); *Observations Concerning the Originall of Government, upon Mr Hobbes’ Leviathan, Mr Milton against Salmasius, H. Grotius De Jure Belli* (1652) y *Observations Upon Aristotles Politiques concerning Forms of Government, Together with Directions for Obedience to Gouvernors in dangerous and doubtfull times* (1652).

¹⁰³ Lawrence Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 301.

¹⁰⁴ Lawrence Stone. *Ibidem*, p. 301.

Resulta obvio que esta transformación de la aristocracia no generó individuos idénticos; pero sí generó un campo en el que había una forma normal de actuar. Entre las propias filas de los aristócratas que no abrazaron entusiastamente el *derecho divino de los reyes*, como veremos, su carácter se vio también transformado. No es entonces la intervención de Robert Filmer un producto aparecido espontáneamente desde la genialidad o la ridiculez individual.

Teniendo todo lo anterior en mente, la valoración de Filmer en torno a cual régimen –el monárquico o el popular– es peor mediante el parámetro que contabiliza del número de víctimas mortales, resulta esclarecido parte del nuevo carácter aristocrático. Páginas atrás veíamos como en el siglo XV, en los últimos años de la guerra de las rosas, el conde de Buckingham se lamentaba por la cantidad de sangre noble derramada inútilmente. Un siglo después Robert Filmer usa la sangre derramada –noble o no– como un medida para defender el peor de los escenarios posibles bajo una monarquía, y de este modo argumenta a favor de la obediencia pasiva y la no-resistencia. Las diferencias entre Buckingham y Filmer son notables. Y no sólo en el hecho de que el primero fuera un combatiente y el segundo un intelectual, ni en que el conde de Buckingham se preocupe sólo por la sangre noble y Filmer ponga en el mismo cajón la sangre de patricios romanos, cónsules, senadores y las de las “cien mil personas más”. La gran diferencia radica en la valoración de la sangre derramada. Para Buckingham, como ya señalábamos, lo terrible de la sangre derramada en la larga guerra civil no era el hecho mismo de derramarla, sino de que no se hacía con el fin de obtener un beneficio para la aristocracia inglesa. Es decir, que no se estaba atacando a los franceses o a algún otro reino, sino que se estaban “matando entre hermanos”. La muerte de los nobles no era el hecho central. Puesto que como clase guerrera, la llegada de la muerte era algo previsible. Para Filmer, este escenario simplemente ya no está integrado en su mentalidad. Por eso Robert Filmer es capaz de usar la sangre derramada como un argumento a favor de la monarquía. El aristócrata está ahora preocupado por que los hombres, nobles o no, no perezcan a manos de otros debido al régimen político en el que se encuentran. Los ojos de Filmer ya no miran la guerra de las rosas del mismo modo en que Buckingham, que no sólo la vio, sino la vivió. Buckingham quería que toda la energía gastada por los bandos en disputa dejara de luchar entre sí para que pudiesen centrar su atención en los enemigos externos. Por eso, él está en contra de las divisiones de facciones. Filmer está en contra de las facciones propias de los “régimenes populares” debido a que provocan la muerte de muchos de los súbditos. La vida misma de los súbditos cobra una suma importancia. Y esto es así no sólo porque ahora se dirige a un público más amplio que el aristocrático, sino también al hecho de que tanto

la sensibilidad de Filmer y sus contemporáneos ya no se permite ignorar que la vida comienza a tener un valor especial.

La idea de obediencia pasiva y la de no-resistencia está guiada entonces por una representación que centra su atención en las recompensas. Si el súbdito acepta la monarquía como la forma natural de la organización política del reino inglés, entonces debe obedecer las ordenanzas de su rey incluso en los casos en que no esté de acuerdo, incluidas aquellas ordenanzas en materia religiosa. A cambio de ello, evita el terrible escenario de la guerra civil, las facciones y todos los aspectos negativos de los gobiernos populares. A cambio de la obediencia gana su propia vida. Esta representación, sin embargo, sólo funciona como un argumento que Filmer utiliza para desarmar a sus rivales, los defensores de la soberanía popular (Suarez, Belardino, etc.). Es una forma negativa de la afirmación más fuerte según la cual, la obediencia a la monarquía ha de obedecerse porque es la forma que ha dado dios a los hombres. Esto tiene que ver con la pregunta que formulábamos hace unos momentos del siguiente modo: ¿por qué un argumento teológico-político habría de ser suficiente para afirmar el *derecho divino de los reyes*?

La respuesta a esta pregunta también nos da ciertas claves para reconocer que efectivamente la identidad del aristócrata se ha transformado profundamente. En la Alta Edad Media, a pesar de ser considerada –no sin razones– aún como una época de oscurantismo religioso, difícilmente los aristócratas habrían aceptado la doctrina del *derecho divino de los reyes*. La prueba de ello es la deposición de Richard II en 1399. La llamada “tiranía de Richard II” no fue otra cosa sino el primer intento por centralizar el poder real, por arrebatar la *potestas* política de los grandes magnates. Un intento por romper la atadura del poder de la realeza de las cadenas de la tradición señorial medieval. Todo ello bajo la idea en el último rey Plantagenet del “carácter sagrado de su ministerio y en la «libertad» de su Corona [respecto al poder del papa y de los magnates].”¹⁰⁵ Tal intentó fracasó, en parte, porque ninguno de los grandes aristócratas se tomó en serio esa idea del carácter sagrado del ministerio real. No eran hombres sin religión ciertamente, pero tampoco eran devotos de las ideas religiosas. En el siglo XVI, con la gradual pacificación del aristócrata y su integración en el cuerpo místico de la Corona/rey, los aristócratas ingleses comienzan a ser más sensibles y receptivos a las ideas religiosas. No es ninguna sorpresa que fenómenos como el puritanismo surjan precisamente entre los miembros de las casas aristocráticas y justamente en ese momento histórico.

¹⁰⁵ John Neville Figgis. *El derecho divino de los reyes*. FCE, México, p. 66.

A pesar de que –a juicio de Lawrence Stone– las raíces del puritanismo “permanezcan aún oscuras”, es digno de ser notado lo siguiente: cuando las ideas de obediencia pasiva y no-resistencia al poder de la Corona comenzaron a ser difundidas y discutidas, la oposición que apareció no fue la misma que se generó en los últimos años del siglo XIV. Los súbditos no reaccionaron deponiendo a su rey bajo la acusación de mal gobernar. Los súbditos reaccionaron en el mismo plano de la obediencia pasiva y el derecho divino de los reyes: en el plano teológico político. Es así que:

“El puritanismo no es otra cosa que una convicción generalizada de la necesidad de una independencia de criterio basado en la conciencia y en la lectura de la biblia. La cualidad por excelencia de un puritano era la no aceptación de ningún cuerpo de doctrinas dado, sino de un impulso entusiasta por un mejoramiento moral en todos los aspectos de la vida, «una violencia santa en la actuación de todos los deberes», como Richard Sibbes lo dijo. En la práctica este fervor encontró su expresión en un deseo de simplificar los servicios de la Iglesia [...] y lo más significativo de todo, en aplicar los más estrictos principios de una moralidad particular no sólo a la Iglesia, sino a la sociedad y el Estado. Estas actitudes fueron abrazadas por algunos nobles, muchos miembros influyentes de la *gentry*, algunos grandes mercaderes, pequeños comerciantes y artesanos.”¹⁰⁶

Dos cosas deben ser resaltadas: una, la ya señalada respuesta de un gran sector aristocrático. La respuesta puritana no es sino una negación determinada del *derecho divino* y su disputa con los jesuitas. Ni el papa y la iglesia católica, ni la Corona y su Iglesia Anglicana. No obediencia pasiva ni en el caso de la doctrina católica, ni obediencia pasiva al *derecho divino de los reyes*. Los puritanos, son esencialmente anti-católicos, al igual que los anglicanos. Se diferencian de los últimos porque consideran que estos continúan ligados a las supersticiones de la Iglesia de Roma. Como se ve, el escenario está teñido ya por determinaciones religiosas. La respuesta es dada en el mismo nivel. Lo segundo a ser notado, es que los puritanos no son específicamente aristócratas. Se cuenta entre ellos a mercaderes, artesanos, etc. ¿por qué es esto así? Hay que recordar nuevamente que la aristocracia inglesa, a partir del último tercio del siglo XVI, a pesar de seguir estando a disposición del llamado de su rey para ir al campo de batalla, ya no lo hace. Las explicaciones que se han dado a esto son múltiples: desde la posición excepcional geopolítica de la isla, que la hacía invulnerable a los ataques de otros estados, hasta el carácter apaciguado de la reina Elizabeth I. Lo cierto es que, como hemos visto, antes que todo esto, está el apaciguamiento de los aristócratas. La aristocracia de finales del XVI y principios del XVII no enfrenta únicamente el “gran problema” de la tiranía de los Stuart y su *derecho divino de los reyes*. Enfrenta

¹⁰⁶ Lawrence Stone. *Causes of the English Revolution 1529-1642*, Routledge, London, p. 99.

esencialmente el problema de su identidad. ¿Por qué el aristócrata sigue gozando de privilegios? Lawrence Stone pone las cosas del siguiente modo:

“Al nivel de la *gentry* y la nobleza, las explicaciones económicas de las opiniones religiosas no acarrearán ninguna condena específica. Las explicaciones sociales son mejores, ya que hubo una tensión entre la aceptación de las graduaciones sociales de los rangos y los privilegios y la idea socialmente perjudicial de una jerarquía de los santos. Y la élite terrateniente buscaba desesperadamente encontrar una nueva justificación moral para los privilegios existentes; para remplazar el ideal caballero del aristócrata guerrero. El ideal del servicio público en la administración fue santificado por el concepto puritano del llamado. La *gentry* y otros sectores, por su parte, podían también convencerse de su santidad, y asegurar así su posición.”¹⁰⁷

La religión es abrazada por los aristócratas entonces, debido a que comienza a cumplir de manera más evidente un papel en la consolidación de su identidad. El sector puritano de la aristocracia ve en su independencia de criterio la conformación de que su moral es el elemento más evidente de la razón de ser de sus privilegios. No se entiende de otra manera la flagrante contradicción entre los ideales morales puritanos que van desde la austeridad en el vestido, el gasto, el rechazo al sexo y la bebida hasta el respeto al trabajo con las actividades de las que obtienen grandes ganancias sin mover uno sólo de sus dedos. Lo mismo ocurre con la burguesía que comienza lentamente a consolidarse desde allí. Ha sido, al parecer, este un movimiento inconsciente: al tratar de justificar religiosamente su posición, los aristócratas puritanos abren la vía a la burguesía para la consolidación de su posición en un pretendido nuevo orden moral.

No puede entonces más que afirmarse que la aristocracia, en su intento de asegurar sus privilegios, en cierto modo, también los ha minado. Debemos señalar que este movimiento no se ha dado uniformemente en el estamento nobiliario. Ni si quiera el compacto grupo de pares se encontró la unidad religiosa. El propio Stone nos dice que “en 1580 había 66 pares en Inglaterra: de ellos 20 eran católicos recusantes, unos 10 simpatizaban fuertemente con el puritanismo, alrededor de una docena eran partidarios de la solución anglicana, y los 24 restantes eran indiferentes a los problemas religiosos y estaban dispuestos a apoyar al triunfador.”¹⁰⁸

¹⁰⁷ Lawrence Stone. *Causes of the English Revolution 1529-1642*, Routledge, London, p. 99.

¹⁰⁸ Lawrence Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 336.

Nos encontramos aquí ante un escenario inédito para la aristocracia inglesa. Ya no es la aristocracia guerrera de la época bajomedieval, tampoco mantiene su identidad estable como lo hizo bajo la representación de los *dos cuerpos del rey*, ni mucho menos es la aristocracia que asegura su posición mediante su refinamiento en la posterior época victoriana. Su mundo se ha desvanecido y no resulta ninguna sorpresa que los hechos mismos comiencen a ser la confirmación del desmoronamiento de este mundo:

- El antiguo derroche, otrora símbolo del carácter angelical de la aristocracia ya no puede sostenerse más. Era evidente que la nobleza no podía gastar más de lo que obtenía de sus tierras. El crédito que obtenía no fue, a pesar de que en aquel momento así lo pareciera, la solución a este hándicap. Fue más bien el inicio de la debacle. En el siglo XVI la nobleza pedía préstamos a comerciantes, joyeros, etc., y podía tranquilamente no pagar esos créditos. Bastaba con desesperar al prestamista. La aristocracia era inmune a una demanda por no pagar lo prestado. "Los pares del reino eran inmunes al arresto personal en las causas civiles, privilegio que privaba al decepcionado acreedor de su arma más temida. [...] Todavía en 1646 los lores consiguieron encarcelar a unos imprudentes acreedores que se atrevieron a arrestar a unos pares."¹⁰⁹ Tal impunidad debía su razón de ser no sólo a la falta de apego de esos aristócratas a las leyes, a la falta de honor en el cumplimiento de sus deudas. Tal cosa, por supuesto, estaba presente. Pero la existencia de esos hechos se debía más bien al sistema político que aseguraba los rangos y los privilegios. Más deshonoroso que una deuda, era intentar subvertir los privilegios establecidos. No obstante, ya había en la actitud aristocrática de evadir sus compromisos, un rasgo de su decadencia. Es notable el hecho de que cuando los nombres de los nobles dejaban de ser garantía de crédito, estos utilizaran a sus criados para solicitar préstamos. O también el hecho de que se incrementaran los juegos de azar entre la nobleza. El punto más bajo de esta decadencia se dio cuando, tras la disolución de la Cámara de los Lores en 1649, los pares perdieron la inmunidad de la que gozaban. Stone nos narra la historia del conde de Arundel, que se vio obligado a esconderse vergonzosamente de sus acreedores: "tan implacable fue la persecución de los alguaciles enviados por sus acreedores, que el conde hubo de confesar: «No tengo valor para dejarme ver ni sufrir que se sepa donde estoy, pues... tanto en Londres como en el campo me esperan para echarme mano.»"¹¹⁰ Francis Bacon, nos dice también Stone, vivió gran parte de su vida oprimido por deudas. Bacon describía a la

¹⁰⁹ Lawrance Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 235.

¹¹⁰ Lawrance Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, pp. 235-236.

usura "como «el cáncer y la ruina de las haciendas de muchos hombres.»"¹¹¹ Esta condena a la usura reflejaba la situación de muchos aristócratas. Lo que no veía ni Bacon ni muchos de sus contemporáneos era que su ruina se hallaba aún antes de pedir y recibir un préstamo. La identidad de la nobleza se sostenía cada vez en un terreno más frágil.

- La acción en las batallas armadas, ya sea invadiendo a un reino vecino, aplastando una rebelión campesina, o luchando contra otro aristócrata bajo la idea de proteger su feudo, era un terreno lo suficientemente firme desde el cual el aristócrata no sólo "justificaba" sus privilegios, sino que la hacía efectiva. Esto era transparente para todos: para los mismos aristócratas, para el rey y su corte, para los campesinos también. Charles I intentó todavía durante su reinado regresar al sistema de feudos. Pero el poder militar de los magnates ya no estaba presente y difícilmente estaban en condiciones de resistir los gastos de un ejército de infantería que los nuevos tiempos requerían. "Los nobles habían perdido ya su capacidad militar tanto para luchar contra su soberano, tanto como su capacidad para servirle como líderes militares en tiempos de guerra. Los aristócratas, devotos de la vida en la corte, la administración, o inmersos en la vida rural, no eran capaces de servir como brazo militar en el nuevo tipo de guerra renacentista,"¹¹² nos dice Stone. Esto también alcanzó su expresión real: ya bajo el mando de Charles I, un conflicto religioso con aristócratas escoceses provocó la invasión de estos a Inglaterra. La paradoja, dice Perry Anderson, es que mientras Escocia aún contaba con nobles militarizados, los de una "Inglaterra avanzada" ya no sabían luchar. El resultado no pudo ser otro: la derrota de los ingleses. Fue para muchos el comienzo de la caída de Charles I.

- Con la caída de Charles I no sólo iba a caer la cabeza del reino. El propio cuerpo místico no podía sobrevivir sin cabeza. Con las ideas constitucionalistas promovidas desde la Cámara de los Comunes, que ahora se veían a sí mismos como el *verdadero cuerpo del reino*, los aristócratas intentaron reaccionar. "A principios del siglo XVII, todos rememoraban febrilmente el pasado para restablecer el equilibrio presente. Los expertos en derecho consuetudinario hurgaban en los viejos pergaminos medievales para fundamentar sus pretensiones frente a los tribunales privilegiados y frente a la Cancillería [...] con ello se creían descendientes directos de los barones del campo de Runnymede o barones allegados de Simón de Montfort. Su hora cumbre pareció llegar en 1641, cuando Charles, desesperado, convocó en York un

¹¹¹ Lawrence Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 243.

¹¹² Lawrence Stone. *Causes of the English Revolution 1529-1642*, Routledge, London, p. 84.

Gran Consejo de nobles para que le aconsejarán lo que debía de hacer.”¹¹³ Era claramente una medida desesperada e inútil; este intento no hizo más que acelerar la caída de ese orden. El espíritu de los tiempos había cambiado. Tanto que no todos los pares estuvieron del lado de los realistas. Hubo quienes estuvieron de acuerdo en la disolución de la Cámara de los Lores. Tal era la desunión que Sir Edward Walker, uno de los pares, se lamentaba del siguiente modo: “Tengo la confianza de que si la nobleza hubiera estado unida a la hora de defender los justos derechos del rey, el honor e interés de su propio grupo, y el bien del pueblo, jamás hubieran podido los comunes comenzar su rebelión.”¹¹⁴ Vana ilusión. La suerte de la nobleza estaba ya echada, porque había dejado ya desde mucho tiempo atrás de tener una práctica sólida desde la cual no sólo justificar sino ejercer su *potestas*. Cuentan que durante el asedio de Oxford, los lores no sólo estaban acorralados militarmente, sino que el respeto que antes provocaba su solo nombre estaba por los suelos: un centinela de un propiedad de un par grito a los sitiadores: «¡Cabeza pelada, tírame medio carnero para arriba y yo te lanzaré un lord para abajo!». Cierta o no, esta historia era el fiel reflejo del estado de cosas: el respeto, aquello que fundaba la nobleza del aristócrata, se había esfumado.

La representación de los *dos cuerpos del rey* fue tan efectiva que permitió a la aristocracia sobrevivir durante un largo periodo con sus privilegios intactos. Fue tan poderosa como toda idea que guía todo mundo efectivo. Tanto así que incluso para acabar con ese mundo había que apelar a ella. Cuando los comunes se decidieron a acabar con el rey, no lo hicieron sino apelando al mismo Rey-Cuerpo místico. Para atacar a la monarquía de Charles I distinguieron entre el rey y el Rey. El primero, el rey, que no es otra cosa que Charles I en su cuerpo natural, el Rey, como ya sabemos, era el cuerpo político del reino. Pero para los comunes el cuerpo político ya no era el rey y los lores, sino la Cámara de los Comunes. “John Pym describía a la Cámara de los Lores como un «simple tercer estado, por derecho de herencia y por derecho de nacimiento», poca cosa comparado con «el cuerpo total de los Comunes del reino»”¹¹⁵, escribe el autor de *La crisis de la aristocracia*. Para liberarse del antiguo orden, los comunes –los representantes elegidos de la *gentry*, los comerciantes, etc.– hicieron uso de la misma ficción que el rey y los aristócratas antaño:

“Después de todo, fue con la autoridad del Sello que el Parlamento actuó contra la persona de Charles I. La leyenda PRO: RELIGIONE: GREGE: ET: REGE, «Por la Religión, el Rebaño y el Rey»,

¹¹³ Lawrance Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 344.

¹¹⁴ Lawrance Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 345.

¹¹⁵ Lawrance Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 343.

explicita suficientemente por quien luchaba el Parlamento. [Esto es muy similar] al grito puritano «luchando contra el rey para defender al Rey.»¹¹⁶

“Luchar por el rey para defender al Rey” significaba que al luchar contra el rey Charles I no se estaba mancillando la autoridad real. Que si se luchaba contra él, era porque él mismo no estaba a la altura de su cuerpo político, que como rey –cuerpo físico/natural– estaba traicionando al Rey –cuerpo místico–. Con esta curiosa idea, también se libraba en cierto modo la prohibición de desobedecer al rey, autoridad divina.

Se podría decir que el mundo del siglo XVI no murió aquí, dado el camino que siguió la política de Inglaterra. Específicamente nos referimos a la posterior restauración. No trataremos aquí esa cuestión, y nos atendremos en última instancia a lo que escribe no sin razón G.K. Chesterton: “se piense o no que la Reforma reformó algo en realidad, hay pocas dudas de que la Restauración no restauró nada realmente. Charles II nunca fue un rey en el sentido antiguo.”¹¹⁷ Nosotros añadiríamos que tampoco se restauró la antigua aristocracia; es cierto que las diferencias sobreviven aún hasta nuestros días.

Sin embargo la aristocracia en su sentido medieval, estamental, se fue diluyendo lentamente. Y esto fue así no porque hayan muerto algunos de ellos, o porque de pronto se convencieron de que era bueno cambiar en sus modos de vida. Tampoco han sido las crudas acciones violentas en sí mismas –como la decapitación de Charles I, pues ninguna acción puede estar en sí misma no enmarcada por una serie de representaciones que le den inteligibilidad– las que han provocado este cambio en la otrora aguerrida aristocracia. La pacificación del aristócrata medieval se ha llevado a cabo gradualmente, no sin distintas representaciones, doctrinas y teorías que intentaron dar consistencia a la identidad de los nobles. Desde la guerra civil llamada *de las rosas* que debilitó a la aristocracia inglesa, los primeros intentos del primer rey Tudor por instaurar una monarquía *a la francesa* hasta el *derecho divino de los reyes*¹¹⁸ pasando por

¹¹⁶ Kantorowicz, E. Hartwig. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, p. 35.

¹¹⁷ G.K. Chesterton. *Breve historia de Inglaterra*, ed. Acantilado, 2005, p. 188.

¹¹⁸ Aquí se podría señalar un hecho comprobable: que la doctrina del *derecho divino de los reyes* alcanzó su mayor auge después de la restauración y no antes. Corroborable tanto por el hecho de que el libro de Robert Filmer *El Patriarca* se publicó hasta 1680, como por su difusión en las universidades inglesas. Ante esto hay que señalar lo siguiente: El hecho de que *El Patriarca* se publicara después de la restauración no quiere decir que esas ideas no se hayan discutido antes y ejercido influencia sobre las acciones de los hombres. El propio Filmer discutió sus ideas con sus contemporáneos. Y como lo han señalado muchos, la argumentación de Filmer es en cierto modo distinta de la argumentación tradicional “imperfecta” del *derecho divino de los reyes*. Mientras la teoría tradicional se guiaba únicamente por la revelación en los textos sagrados, Filmer argumentaba de modo “naturalista”. Es decir, intentaba justificar lo divino y lo sagrado a través de las formas en que estas se presentaban en la naturaleza. La forma “natural” de la familia y el padre como jefe de esta era el argumento de Filmer para sostener que la

la figura jurídico-teológico-política de *los dos cuerpos del rey*, hemos visto el largo movimiento que ha transformado al aristócrata guerrero inglés en un aristócrata no sólo desarmado, sino pacificado que no resiste la organización de los comunes.

monarquía había sido instituida por Dios. "En cierto modo", dice John Neville Figgis, "puede decirse que Filmer facilitó el camino no solamente a Locke, sino también a Rousseau." John Neville Figgis. *El derecho divino de los reyes*. FCE, México, p. 123. Filmer dio al *derecho divino de los reyes* su forma más acabada, pero también su forma más vulnerable.

CAPITULO 4.

DE LA FAMILIA AL INDIVIDUO: SOBERANÍA EN THOMAS HOBBS

Las dificultades en Inglaterra por construir una monarquía soberana abrieron el camino no sólo para preguntarse por los errores táctico-políticos de los realistas, o para intentar legitimar el poder del rey – como lo hizo Robert Filmer y posteriormente sus seguidores–, sino también para repensar el concepto de soberanía que había sido establecido por Jean Bodin. Uno de aquellos que se tomó la tarea de revitalizar esa concepción fue Thomas Hobbes (1588-1679), nacido en Malmesbury, en la ciudad de Wiltshire, al sureste de Inglaterra. Como hemos visto, hasta principios del siglo XVII, Inglaterra tenía una monarquía débil y los diversos intentos de Carlos I por consolidar el poder de la Corona terminaron por fracasar estrepitosamente. Pero esas dificultades de la época no sepultaron la necesidad de construir un sistema político con un poder centralizado estable, más bien lo contrario. Es en este contexto, y con la obra de Jean Bodin en el ambiente espiritual –*Los seis libros de la república* tenían gran influencia en gran parte del mundo europeo–, es que debe pensarse el vivo conflicto al interior de la isla británica entre aquellos que intentaban consolidar el parlamentarismo y aquellos que apoyaban un régimen centralizado. A pesar de las intrigas y polémicas, es en esta última posición donde hay que ubicar la intervención filosófico-política de Hobbes.

Es sabido que en el año de 1651, a la edad de 63 años, Thomas Hobbes exiliado en la corte de Francia publica *El Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. A la postre este fue el libro más leído del filósofo de Malmesbury. La fecha es significativa: apenas habían transcurrido dos años desde la decapitación de Carlos I, e Inglaterra estaba bajo el gobierno del Parlamento (aún no se establecía el protectorado de Cromwell). La influencia del *Leviatán* es innegable a pesar de haber sido en su momento objeto de fuertes cuestionamientos por los partidarios de la monarquía y censurado por ateísmo por las diversas facciones religiosas. El argumento del contrato que erige al soberano como único autor de las leyes del Estado, su pretendido método geométrico y demás temas en torno a Hobbes

han hecho correr ríos de tinta. Para evitar ser arrastrados por este río, la pregunta que guiará nuestro tratamiento de este pensador intentará ser muy precisa: ¿qué relación tiene la obra de Hobbes, en especial aquello en relación a su concepto de soberanía, con el proceso de pacificación que hemos seguido aquí?

Resumamos el argumento de Hobbes en torno a la soberanía: en un estado sin poder soberano, lo que queda no es un grupo de familias, como en Jean Bodin, sino individuos aislados. Por la naturaleza de sus deseos y apetitos, pronto ese estado sin Estado político se convierte en una situación precaria en la cual todos los individuos buscan satisfacer sus deseos y apetitos. Aparece la confrontación como una posibilidad permanente. Este estado de guerra o “estado de naturaleza” se convierte en una lucha de todos contra todos, el famoso *homo homini lupus*. Al mismo tiempo, el individuo está dotado de razón, y haciendo uso de ella, se da cuenta que es posible salir de tal estado de naturaleza. Construyendo máximas (leyes de la naturaleza) perfectamente reconstruibles por todos los individuos, estos pactarían por la construcción de un estado que les garantizaría salir del estado de naturaleza. Aparecería así el soberano como el garante de un estado civil que establecería leyes y mandatos que organizan un modo de vida distinto al estado de naturaleza. Para tal efecto, el soberano tendría la posibilidad de estar fuera de la ley (positiva), del mismo modo que el soberano pensado por Jean Bodin.

Con la tradición de la filosofía política en mente, es casi imposible no recordar –cada vez que se piensa en el soberano hobbesiano– la crítica de John Locke: “es como si los hombres, una vez dejado el estado de naturaleza, y tras ingresar en la sociedad, acordaran todos ellos, menos uno, deben estar bajo las leyes; y que la única persona que no está sometida a ellas retiene toda la libertad propia del estado de naturaleza, aumentada por el poderío y hecha licenciosa por la impunidad. Ello equivale a pensar que los hombres son tan estúpidos como para cuidar de protegerse de los daños que puedan causarle los gatos monteses y zorros, y que no les preocupa, más aún, que encuentren seguridad en el hecho de ser devorados por los leones.”¹ ¿Y si ingenuamente tomásemos esta fabula en serio? Si así fuese, tal vez lo primero que haríamos sería corregir los errores de la trama y de los personajes: en Hobbes no se trata de gatos monteses y zorros, sino de lobos. Todos son lobos; así que tampoco hay leones en plural tras el contrato. Más específicamente, tras pactar el contrato, el soberano se convierte no en un león, sino en el último de los lobos. Sigue el problema, ¿Por qué los *buenos ciudadanos* deberían de estar bajo el mando de un lobo, que además de querer siempre devorar a las ovejas, ahora tendría todos los medios

¹ John Locke. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Ed. Tecnos, §93, pp. 93-94.

para ello? Tal vez la fabula resulte absurda porque hay una escena pérdida y una anotación que suele olvidarse: la anotación olvidada es que los que se someten al último de los lobos no siempre han sido ovejas/ buenos ciudadanos. Antes de ello fueron lobos, y por cierto más feroces que el último que ha quedado. La escena olvidada es aquella en la que los "lobos" devienen ciudadanos. La escena olvidada por el propio Hobbes es el proceso de pacificación de los aristócratas medievales en el estado sin ley común que era su mundo, pues ¿qué otra cosa es el estado de naturaleza sino el estado de guerra civil y el mundo de los magnates en la Edad Media?

Si con Jean Bodin hemos visto que la soberanía juega un papel muy importante en la estructuración de las prácticas pacificadoras del otrora aristócrata guerrero medieval, no resultaría sorprendente que algo similar ocurriera en el tratamiento de la soberanía de Thomas Hobbes. Sin embargo, a pesar de que tan sólo hay 75 años de distancia entre la publicación de *Los seis libros de la República* (1576) y el *Leviatán* (1651), la relación entre ambas obras no es tan sencilla de ser establecida. Uno de esos momentos de mayor distancia entre ambas concepciones radica en el punto de partida que en ambos casos culminará en el poder soberano: mientras que para Bodin es un hecho apromblemático comenzar a construir sus consideraciones sobre la república a partir de la familia (señorial), a Hobbes le parece lo más natural partir del individuo. ¿A qué se debe este desplazamiento tan dramático del punto de partida?, ¿se debe tan sólo a la genialidad de Hobbes?, ¿a un avance de las ideas individualistas en Inglaterra?, o quizá ¿al nuevo orden inaugurado por la ciencia? Nuestra idea aquí es que uno de los factores que han contribuido en este desplazamiento es el avance en el proceso de pacificación. Sin las transformaciones en la subjetividad que implicaba la pacificación del aristócrata, difícilmente se hubiera difuminado la frontera entre los miembros de los distintos estamentos. Tal proceso no es considerado por Hobbes de manera explícita. Más bien lo opuesto es verdad: en Hobbes la pacificación y formación de la individualidad parecen un hecho dado, por tanto no problematizado. Lo que se intentará mostrar aquí es si tal proceso de pacificación incide en la obra de Hobbes.

El individuo como punto de partida.

Se comienza por el principio. ¿Por qué Thomas Hobbes, cuando argumenta a favor del orden político y civil, toma como punto de partida al hombre en su individualidad? La respuesta que parece tener más vigor en la actualidad es aquella que nos señalaría que ese punto de arranque es el único compatible con el naciente espíritu científico de la época.² El modelo científico ideal no sería otro que el de la geometría euclidiana. Hobbes pretendería en su *Leviatán* realizar una reflexión acerca de la formación del orden civil lo más exacta posible, lo más alejada de la parcialidad de las opiniones. En el Capítulo V de la primera parte del *Leviatán*, tras enumerarnos siete causas (en general relacionadas con el mal uso del lenguaje) que provocan que los hombres caigan en razonamientos absurdos, nos señala que:

“No será fácil que caiga en el absurdo quien pueda evitar esas cosas, como no sea porque su razonamiento sea largo, y quizá se olvide de lo que vino antes. Porque todos los hombres, por naturaleza, razonan igual y bien, cuando se basan en buenos principios. Pues, ¿quién habrá que sea tan estúpido como para cometer un error en geometría, y persistir en él cuando otro le hace ver el error que ha cometido?”³

La idea de Hobbes es que las agrias polémicas en torno a la soberanía y el orden político de la Inglaterra de comienzos del siglo XVII encontrarían cierta solución –al menos en el nivel del debate y las discusiones entre las facciones– si los polemistas hicieran un buen uso del lenguaje. El método resolutivo-compositivo de Hobbes consistiría básicamente en dos momentos:

“El primero, analítico, pretendería alcanzar, con la aplicación de un método resolutivo, los conceptos más universales y los términos más generales, por encima de los cuales no cabe que se eleve el conocimiento humano. El segundo, sintético, por la aplicación de un método compositivo, tenía por objeto encontrar o producir progresivamente, según una deducción rigurosa, todos los conocimientos a los que el hombre podría llegar.”⁴

² Sheldon Wollin nos ofrece esta visión del de Malmesbury: “En Hobbes el entusiasmo de la época estaba envuelto en el lenguaje de la ciencia y las matemáticas. Esto no le impidió, sin embargo, expresar una visión del posible estado del hombre. [...] Hobbes escribió en medio de una revolución científica que parecía quebrantar la continuidad entre el presente y el pasado, haciéndole exponer la sabiduría de los antiguos de modo sarcástico. La afirmación científica de que los misterios de los fenómenos del universo estaban abiertos y eran accesibles a los métodos de las matemáticas aparecía como algo indudable a una mente como la de Hobbes, que estaba preparado para aplicar esta misma suposición al mundo político.” Sheldon Wollin. *Politics and Vision*, Princeton University Press, p. 217. Por otro lado, Charles Yves Zarka menos impresionado por las matemáticas es, sin embargo, más enfático en el proyecto racional de Hobbes. Zarka nos señala que: “el proyecto de Hobbes de refundación racional implica dos aspectos: una reconstrucción racional de la ciencia de la naturaleza, por una parte, y una reconstrucción racional de la ética y la política, por otra.” Charles Yves Zarka. *Hobbes y el pensamiento político moderno*, ed. Herder, Barcelona, p. 27.

³ Thomas Hobbes. *Leviatán, o la materia, forma y poder...*, ed. Alianza, Madrid, 2004, p. 49.

⁴ Charles Yves Zarka. *Hobbes y el pensamiento político moderno*, ed. Herder, Barcelona, p. 54.

Con estos dos momentos Hobbes intentaba emular a la geometría, que parte de definiciones indudables e indiscutibles, a saber de axiomas, y a partir de deducciones construye nuevas afirmaciones y corolarios. Según el de Malmesbury la filosofía podría alcanzar el mismo grado de madurez y de aceptación de la geometría si seguía el mismo camino; si los hombres se basaran en los buenos principios ellos podrían pensar los temas más polémicos y llegar a buen puerto. El problema, por supuesto, es saber cuáles son esos buenos principios. Hobbes no problematiza al respecto, simplemente asume la tarea de argumentar, a sus ojos, del mismo modo que la geometría euclidiana; es decir, partiendo de lo que para él es lo más evidente, de algo que pretendidamente es un axioma. Hobbes comienza su procedimiento desde las definiciones “lo más claras y lo menos ambiguas posibles”. Una vez teniendo estas definiciones, la construcción de los “argumentos sólidos” no implicaría ningún problema, ellos serían una consecuencia a la que todo hombre –que compartiría la misma razón– podría acceder con tan sólo esforzarse y concentrarse. En gran medida la primera parte del *Leviatán* es el lugar en el que el filósofo de Malmesbury define la terminología que utilizará. Y aquello que debe definirse primero debe ser lo más simple, por eso se comienza con aquello –nos dice – que no puede dividirse: el individuo.

Ya desde el primer capítulo (Del Sentido) de la Primera Parte titulada “Del Hombre” de su *Leviatán*, Hobbes nos da una razón de porque empezar todo tratamiento de un objeto desde lo individual: En tanto que hay una oposición entre los objetos (pensamientos, hombres, etc.) tomados individualmente y estos mismos pero bajo una forma compuesta, lo más sensato es comenzar desde las partes en su mayor simplicidad posible. En *De Cive*, una obra más temprana, Hobbes señala que “todo se entiende mejor estudiándolo a través de sus causas constitutivas. Así como un reloj u otra máquina pequeña la materia, figura y movimiento de las ruedas no puede conocerse bien si no son desmontados para examinar sus partes, así también para realizar una investigación más cuidadosa acerca de los derechos de los estados y deberes de los súbditos es necesario no digo que separarlos, pero si considerarlos como si estuviesen separados.”⁵

Dado que en este momento estaríamos en el momento resolutivo del método hobbesiano, el tomar al hombre individualmente como punto de partida parecería lo más sensato. ¿Sin embargo, en verdad esto es así? En esta cuestión, se suele señalar que la posición de Hobbes se opone al modo tradicional de tratar la política, especialmente se enfrentaría a la filosofía aristotélica de la *polis* y el hombre como

⁵ Thomas Hobbes. *De Cive*. Ed. Alianza, Madrid, p. 43.

animal político.⁶ ¿De dónde proviene la fuerza de Hobbes para oponerse a la idea de que el hombre puede pensarse aislado de la comunidad política en la que nace y se forma?, ¿tal fuerza se origina en el método geométrico? Basta leer la primera de las definiciones de Euclides en su Libro Primero de los *Elementos* para notar las diferencias con el proceder hobbesiano: “El punto es lo que no tiene partes.”⁷ Una mirada superficial notaría que esta definición es muy cercana a aquella que rezaría “El individuo es aquello que no puede dividirse (y por tanto no tiene partes).” Sin embargo la distancia que separa a ambas proposiciones es enorme: la proposición geométrica en el momento de definir al *punto* de hecho la está creando como un objeto del pensamiento; en contraparte, la proposición del *hombre como individuo* no hace esto, en última instancia pretende describir una realidad existente. De esta problemática no hay rastro en Hobbes debido a que él considera que:

“Hay dos clases de conocimiento: uno es el *conocimiento factual*, y el otro es el *conocimiento de la consecuencia que se sigue de una afirmación a otra*. El primero lo constituyen el sentido y la memoria, y es un *conocimiento absoluto*, como cuando vemos realizarse un hecho, o recordamos que fue realizado. Este es el tipo de conocimiento que se requiere de un testigo. El segundo es lo que llamamos *ciencia*, y tiene carácter condicional, como cuando sabemos que *si una figura dada es un círculo, entonces toda línea recta que pase por su centro dividirá a ese círculo en dos partes iguales*. Este es el tipo de conocimiento que se requiere de un filósofo, es decir, de quien pretende razonar.”⁸

Es cierto que inmediatamente a estas afirmaciones Hobbes distingue entre filosofía natural y filosofía política y civil. Pero en ambos casos se trata de lo mismo: de una ciencia acerca del *conocimiento de la consecuencia que se sigue de una afirmación a otra*; para Hobbes la única otra opción de conocimiento es el factual, y este sólo puede generar un tipo de conocimiento científico: la historia. Habría pues, entre la filosofía natural y la filosofía política y civil sólo una diferencia en el objeto, pero no en el método resolutivo – compositivo. Para la filosofía política y civil el renacimiento había dado otra respuesta distinta a la de Hobbes. Había sido la historia la herramienta para conocer el origen, la muerte y las

⁶ En *De Cive* el de Malmesbury señala que toda la tradición que habla del hombre como *animal político* falla porque, a pesar de que es cierto que todo hombre nace en sociedad, no es cierto que todo hombre individualmente hablando, esté dispuesto a seguir las leyes públicas. “La sociedades civiles no son meras reuniones [como lo pudiera ser una familia], sino vínculos para los que se necesita fe y acuerdos mutuos. La virtud de dichas sociedades les es desconocida a los niños, a los insensatos y a quienes no han experimentado los sufrimientos que tienen lugar cuando las sociedades faltan; de lo cual acontece que quienes no saben lo que es la sociedad no pueden entrar en ella; pues al no saber cuáles son los beneficios que trae consigo, no se preocupan de ella. Es, por ello, manifiesto que todos los hombres, como nacen en un estado de infancia, nacen ineptos para la sociedad.” Thomas Hobbes. *De Cive*. Ed. Alianza, Madrid, p. 54.

⁷ Euclides. *Elementos. Libros I-IV*. (tr. María Luisa Puertas Castaños), Ed. Gredos, Madrid, p. 7.

⁸ Thomas Hobbes. *Leviatán, o la materia, forma y poder...*, ed. Alianza, Madrid, 2004, p. 79.

razones del esplendor de los Estados. Casos ejemplares son Maquiavelo, Vico y el propio Jean Bodin. ¿Por qué Hobbes intenta hacer de la filosofía política y civil una geometría? Tal vez la respuesta sea que el de Malmesbury aprecia el método de la ciencia euclidiana porque borra las razones del disenso. ¿Sería entonces el método algo externo a los contenidos de la filosofía de Hobbes. En relación a este punto, ha sido Leo Strauss uno de quienes ha intentado dar una solución. A pesar de que el filósofo alemán naturalizado norteamericano –en su libro de 1936 *La filosofía política de Thomas Hobbes. Su fundamento y su génesis*– reconoce la importancia del “método geométrico” o “resolutivo-compositivo”, prefiere enfocarse en el origen de los contenidos de la filosofía política de Hobbes. Según Strauss el método es sólo un instrumento que no incide en los contenidos, pues estos tendrían otra fuente. El método resolutivo-compositivo se convertiría, según esta tesis, tan sólo en una forma de exposición de una idea ya formada.

El miedo a la muerte violenta.

El problema que Strauss pretende resolver es si verdaderamente ha sido el nuevo paradigma mecanicista de la *ciencia natural* de Galileo y sus contemporáneos el que determina los contenidos de la filosofía de Hobbes, o si hay un fundamento distinto.⁹ Evidentemente, la respuesta de Strauss es que el fundamento de la filosofía política de Hobbes no se encuentra ni en el método resolutivo-compositivo ni en el paradigma mecanicista. La estrategia de Strauss es mostrarnos, por un lado, que los contenidos de la filosofía hobbesiana se encuentran ya presentes en las obras tempranas del filósofo de Malmesbury, antes de la utilización del novedoso método usado en el *Leviatán*, y por el otro, que en un examen detallado de la presentación resolutiva de esta obra de 1651 nos mostraría que la psicología del hombre no se encuentra fundamentada en el paradigma mecanicista sino en la experiencia que cada uno –en su individualidad– tiene de sí:

“La filosofía política es independiente de la ciencia natural porque sus principios no son tomados de ésta, ni, de hecho, de ciencia alguna, sino que son provistos por la experiencia

⁹ “Podría parecer, entonces, que los contenidos característicos de la filosofía política de Hobbes –la prioridad absoluta del individuo con respecto al Estado, las concepciones del individuo como asocial, de la relación entre el estado de naturaleza y el Estado como una oposición absoluta, y finalmente del Estado mismo como Leviatán– están determinados y, por así decirlo, implicados en el método. Sin embargo, como este método fue aplicado sólo con posteridad a la fundación de la nueva física por parte de Galileo y sólo a imitación de ella, los logros de Hobbes, desde este punto de vista, y por más importantes que puedan ser, son de todas maneras de segundo orden.” Leo Strauss. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, FCE, México, p. 23.

que cada uno tiene de sí mismo o, para ser más precisos, son descubiertos por los esfuerzos del conocimiento de sí y del examen de sí de cada uno.”¹⁰

La consecuencia de esta afirmación, como ya adelantábamos, es que la filosofía política de Hobbes no estaría fundada ni en el “nuevo método” ni en el paradigma mecanicista de aquel tiempo. Strauss intenta demostrar esto en el caso del análisis del apetito humano, parte esencial de la teoría de la naturaleza humana de Hobbes. Siguiendo el paradigma mecanicista, el “apetito natural” tendría su causa en la sensualidad del hombre; es decir, que en última instancia trataríamos con el mismo mecanismo que en el caso de los animales. Sin embargo, tal tesis es acentuada inmediatamente por el propio Hobbes. Lo que distingue al hombre del animal es la razón. Los animales estarían a merced de las impresiones sensibles momentáneas, y su apetito estaría determinado por estas. En el hombre habría algo de esto, con la atenuante de que puede –gracias al uso de la memoria, el lenguaje y su capacidad para enlazar causas con consecuencias– prever el futuro, y actuar en consecuencia. Esta sería la razón por la que el apetito en su versión mecanicista estaría “contradicha [...] en los escritos de Hobbes por su repetida y enfática afirmación de que el apetito humano es infinito en sí mismo y no como resultado de un número infinito de impresiones externas.”¹¹ O lo que es lo mismo, que el apetito humano no estaría determinado por las impresiones externas finitas, sino en la versión compuesta por la razón de estas mismas impresiones, que tendrían un fin que se renovarían cada vez que lograra su conclusión, es decir, un “deseo infinito.” Strauss pone las cosas del siguiente modo:

“Las dos concepciones del apetito humano [la que comparte con los animales y la propiamente humana] no sólo difieren en sustancia, como concepciones mecanicista y vitalista; difieren también en cuanto al método. La concepción mecanicista se basa en la explicación mecanicista de la percepción y, a través de ella, en la teoría general del movimiento; por otra parte, la concepción aparentemente vitalista no se basa en una teoría científica general, sino en una comprensión de la naturaleza humana, profundizada y corroborada por el conocimiento de sí y del examen de sí.”¹²

La respuesta de Strauss es que Hobbes usa el “método resolutivo - compositivo” sólo como eso, como una herramienta para exponer lo que él mismo ya habría observado en sí mismo y en los demás hombres. Desde esta perspectiva cobra especial relevancia la historicidad del momento en que Hobbes

¹⁰ Leo Strauss. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, FCE, México, p. 28.

¹¹ Leo Strauss. *Ibidem*, p. 31.

¹² Leo Strauss. *Ibidem*, pp. 31-32.

escribe, pues los hombres a los que observa son a sus contemporáneos, y a los hombres de la historia¹³ los ve con los ojos de su propio tiempo. Strauss, por supuesto, considera lo opuesto: que las observaciones de Hobbes a propósito de la “naturaleza humana” tienen carácter universal y rebasan toda situación histórica particular. Antes de reconocer como afecta la historicidad al discurso filosófico de Hobbes, veamos brevemente en qué consiste para Strauss esa comprensión de Hobbes de la naturaleza humana basada en el conocimiento y examen de sí.

Si el apetito del hombre es infinito, esto se debe a que el hombre sabe -a diferencia del animal- que al alcanzar su satisfacción, el apetito no desaparecerá. No se trata de que el hombre busque siempre un deleite más intenso, sino del conocimiento de que en el futuro siempre habrá apetito de algo más apenas alcanzado el apetito presente. Surge entonces un afán por asegurarse del poder y los medios para vivir bien. Pero como todos los hombres, distintos en cuanto a su objeto de deseo, pero idénticos en cuanto a su afán de asegurarse el poder y los medios para asegurar su continua satisfacción de apetitos, entrarían en un eminente conflicto. Pero, ¿qué es lo que impide a estos hombres en estado de guerra a querer salir de él? La respuesta de Hobbes en el *Leviatán* es, por supuesto, que los hombres, guiados por la razón (las famosas *leyes de la naturaleza*), se dan cuenta de que sería mejor vivir en un estado de paz asegurado por un soberano. Para Strauss esta respuesta es insuficiente, y acto seguido nos da lo que él considera el “fundamento moral” de la filosofía política de Hobbes: este no sería otro que el miedo a una muerte violenta:

“El segundo de los «dos postulados más ciertos acerca de la naturaleza humana» que Hobbes toma como fundamento de su filosofía política, junto con el «postulado del apetito natural» y el «postulado de la razón humana», es «*qua quisque mortem violentam tanquam summum naturae malum studet evitare*» [...] El mal máximo y supremo no consiste en la muerte en sí misma, sino en una muerte angustiosa o, lo que aparentemente viene a significar lo mismo, una muerte violenta.”¹⁴

Para Strauss no es el instinto de conservación, sino el *miedo a una muerte violenta* el que es la fuente y raíz de todo el derecho y la moralidad hobbesiana. Para el filósofo germano-norteamericano este miedo

¹³ Es de sobra conocida la importancia que tuvo para Hobbes la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides, del cual él mismo realizó una traducción al inglés. Strauss específicamente, aunque no es el único, considera el conocimiento de Hobbes de Tucídides como una influencia innegable. Dice Strauss que: “[Tucídides es para Hobbes] «el historiógrafo más político que jamás haya escrito». No porque enseñe los *arcan imperii* mejor que cualquier otro, sino [...] porque en vez de exponer preceptos dogmáticamente, ayuda a obtener claridad absoluta e independiente tanto en los preceptos como en las enseñanzas que se obtienen de la experiencia.” Leo Strauss. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, FCE, México, p. 154.

¹⁴ Leo Strauss. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, FCE, México, pp. 38-40.

habría sido observado por Hobbes en él mismo y en los demás hombres. No se trataría de un simple anhelo por vivir, ni siquiera del miedo a la muerte en sí misma. Se trataría del miedo que surge en medio de una lucha a muerte: “En algún momento del conflicto, una herida real o, más precisamente, un dolor físico, hace surgir un miedo por perder la vida. [...] De esta manera, el hombre natural se encuentra imprevistamente frente al peligro de muerte; llega a conocer así por primera vez este mal primordial, máximo y supremo en el momento de ser irresistiblemente conducido a retroceder ante la muerte para luchar por su vida.”¹⁵ Las afirmaciones de Strauss parecerían ser fortalecidas por lo que Hobbes escribe en el capítulo XIII de su *Leviatán*. Allí el de Malmesbury nos habla acerca de la condición natural de la humanidad, que sería precaria por no tener una ordenación espontánea del conjunto de los hombres. Esto se debería a la igualdad entre los individuos:

“La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades de cuerpo y alma, que aunque puede encontrarse en ocasiones a hombres físicamente más fuertes o mentalmente más ágiles que otros, cuando consideramos todo junto, la diferencia entre hombre y hombre la diferencia no es tan apreciable como para justificar el que un individuo reclame para sí cualquier beneficio que otro individuo no pueda reclamar con igual derecho. Pues, en lo que se refiere a la fuerza corporal, el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya mediante maquinaciones secretas, o agrupado con otros que se ven en el mismo peligro que él. [...] De esta igualdad en las facultades surge una igualdad en la esperanza de conseguir nuestros fines. Y, por tanto, si dos hombres desean una misma cosa que no puede ser disfrutada por ambos, se convierten en enemigos; y, para lograr su fin, que es, principalmente, su propia conservación y, algunas veces, solo su deleite, se empeñan en destruirse y someterse mutuamente.”¹⁶

La igualdad de los hombres es confirmada, más allá de diferencias mínimas *en sus facultades de cuerpo y alma*, por el hecho observable de que cualquiera puede ser asesinado por otro(s); no importa su fuerza, inteligencia, etc. Nada garantiza una muerte apacible, más bien lo contrario, todos y cada uno pueden tener una muerte violenta. De acuerdo a todo esto, Hobbes partiría del individuo y no como Bodin de la familia señorial para construir su teoría filosófico política porque sólo desde el miedo individual puede surgir la oportunidad de construir un orden político artificial que ponga fin a esa amenaza constante de guerra entre los individuos. Para Leo Strauss este miedo estaría presente en todos los hombres de todas las épocas.¹⁷ ¿es posible sostener esta postura?, ¿en verdad este miedo a una muerte violenta estaría

¹⁵ Leo Strauss. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, FCE, México, p. 45.

¹⁶ Thomas Hobbes. *Leviatán, o la materia, forma y poder...*, ed. Alianza, Madrid, 2004, pp. 113-114.

¹⁷ Strauss, antes de brindarnos el *fundamento moral de la filosofía política de Hobbes* escribe “La filosofía política de Hobbes no descansa en la ilusión de moralidad amoral, sino en una nueva moralidad o, para hablar de acuerdo con la intención de Hobbes, en una nueva fundamentación de la única moralidad eterna.” Leo Strauss. *La filosofía*

presente en todos los hombres de todos los tiempos? Cualquier corrección histórica sería rechazada por Strauss, quien recordemos, sostenía que la filosofía política no podía confundirse ni con la historia como tal, ni con la manera en que tal o cual filósofo respondió a las necesidades de su época. La cuestión filosófico-política concerniente al “orden político justo” estaría por encima de cualquier consideración histórica.¹⁸ Es evidente que si la historia fuese traída aquí como una mera referencia externa a la respuesta de un pensador, esta sería enriquecedora, pero no sería demasiado problemático rechazar tal intervención de la historia como algo carente de valor filosófico. Un ejemplo de este uso de la historia como algo externo a la respuesta de los filósofos sería la siguiente:

“El miedo ha sido una reacción natural bajo las condiciones del siglo XVI. La efervescencia religiosa combinada con el afán de una centralización nacional, hacía del desorden una constante posibilidad y de la estabilidad un logro frágil. [...] La Inglaterra de Hobbes había experimentado una revolución política y conflictos religiosos de tal intensidad como para bosquejar una sociedad al borde de la nada. Tan dramática había sido la rapidez con la que Inglaterra se había sumido en la guerra y la revolución, tan grande había sido la devastación, y tan amarga fue la enemistad que durante los siguientes tres siglos la política inglesa se llevó a cabo bajo la premisa de que la historia no debía repetirse.”¹⁹

Esta idea de Sheldon Wollin es contraria a la de Leo Strauss. El miedo cobraría una importancia relevante sólo gracias a las condiciones histórico-políticas en las que Hobbes vivió en su natal Inglaterra. La historia tendría un carácter accidental y externo al pensamiento. La famosa frase que Hobbes escribiera en su autobiografía sería producto de un acontecimiento que bien pudo no haber ocurrido. Hobbes escribió:

“Corría el año mil quinientos ochenta y ocho del nacimiento de nuestro salvador, el Hombre-Dios. En los puertos españoles estaba fondeada la famosa flota enemiga, que poco más tarde había de ser destruida en nuestros mares. [...] No hay razón para que me avergüence de mi patria; pero me quejo del tiempo adverso, y de tantos males que nacieron conmigo. Pues al difundirse por nuestras plazas el rumor de que con la flota [española] se acercaba el último día para nuestro pueblo, tanto miedo concibió mi madre que parió gemelos: a mí y al miedo al mismo tiempo. De ahí creo que viene el que

política de Hobbes. Su fundamento y su génesis, FCE, México, p. 38. Esto, evidentemente está en total contradicción con la afirmación de Hobbes, contenida en el *Leviatán* y defendida en escritos donde polemiza con sus enemigos teóricos, según la cual antes de la conformación del Estado no sólo no hay ninguna razón para hablar de acciones legales e ilegales, sino tampoco de las dicotomías de bondad/maldad, justo/injusto, etc., en tanto que estas dependen de los deseos y gustos de los individuos en particular. No habría entonces un fundamento moral eterno antes de la conformación del orden político.

¹⁸ Al respecto véase Leo Strauss. “Political Philosophy and History” en *What is political philosophy? and other studies*. The University of Chicago Press, Chicago, 1959, pp. 56-77.

¹⁹ Sheldon Wollin. *Politics and Vision*. Princeton University Press, 2004, p. 218.

aborrezca a los enemigos de la patria y ame la paz, junto con las musas y la compañía afable."²⁰

La invasión de la armada invencible generó temor en la madre de Hobbes. Información valiosa, pero resulta evidente que aquí no estamos tratando únicamente del miedo de alguien en particular ante una noticia atroz, sino de un temor generalizado. Es decir, la pregunta no debería ser, ¿qué provoca el temor?, sino ¿por qué los hombres temen de una determinada manera? En contra de Strauss, y a favor de Sheldon Wollin, podríamos decir que es innegable que las condiciones histórico-político-culturales son importantes. Nadie piensa y escribe abstraído del mundo que habita. El que piensa, piensa a partir de su contexto. Pero tampoco es suficiente con apelar al contexto histórico. ¿Y si la armada invencible no hubiese partido hacia la isla? Eso, en sí mismo, no cambiaría la situación espiritual de la época. Por ello, ahora en contra de Wollin, es importante considerar no sólo el medio/contexto en que se piensa y se interviene, sino también considerar la forma en que está configurado el sujeto que se encuentra en ese contexto.

¿Por qué se teme entonces a una muerte violenta? La respuesta de Leo Strauss es que este miedo está vinculado con la vanidad que siempre acompañaría al hombre. Según la lectura straussiana de Hobbes, en tanto que el hombre desea no guiado por las sensaciones presentes, sino por un proyecto de aseguramiento de satisfacción continua de sus deseos, es inminente que busque los medios y el poder para ello. Actuaría no por una "necesidad natural", sino por "vanidad". Los vanidosos lucharían entre sí hasta que esa herida de muerte -ya señalada anteriormente- les despertara. Surgiría así el miedo a la muerte violenta. Tal miedo, como decíamos, estaría presente en todo hombre, en tanto que todo hombre posee razón. O lo que es lo mismo, en tanto que todo hombre en toda época tendría la capacidad de analizar su situación y llegar a la conclusión de que sus apetitos no se satisfacen al consumir un objeto, sino que el deseo resurgirá más temprano que tarde. El deseo de poder sería una consecuencia de la propia condición "racional" del hombre. Sin embargo, un breve examen acerca de la situación subjetiva de los hombres en algún otro momento espiritual desmiente la representación que Leo Strauss nos ha hecho. Ello no querría decir que tal construcción sea falsa, sino que ella debe situarse sólo como una construcción específica, que está determinada por la historicidad del sujeto.

²⁰ Thomas Hobbes. "Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury escrita en verso por el autor" en *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, ed. Tecnos, Madrid, 2002, pp. 150-151.

Quien nos ha brindado ya este examen de una situación que desmiente lo eterno de un miedo a la muerte violenta como inherente al hombre es Norbert Elias en su obra *El proceso de la Civilización*. Elias nos señala que en el mundo medieval la agresividad no tiene –a pesar del dominio de la religión cristiana aún no dividida– ese carácter negativo que hoy tiene. Por ello no se buscaba atenuarla ni esconderla. La rapiña, la lucha, la caza de hombres, etc., se contaban entre las alegrías de la vida. Elias recupera un himno de la época medieval en plenitud:

“«Os aseguro», se dice en un himno de guerra atribuido al trovador Bertrand de Born, «que no tengo ganas de comer, de beber o de dormir, mientras no oigo gritar: ¡A ellos! desde los dos lados y mientras no oigo relinchar a los caballos sin caballeros bajo los árboles, y mientras no oigo gritar: ¡Auxilio! ¡Auxilio!; mientras no veo caer a los fosos a los grandes y a los pequeños rodando sobre la hierba, y mientras no veo a los muertos atravesados por la madera de las lanzas adornadas con banderolas.»²¹

No se trata aquí de luchar, matar y en general violentar a los otros por el afán de satisfacer una necesidad. Se trata más bien de que el hombre de finales del siglo XII y principios del XIII sólo disfrutará la satisfacción de las necesidades de comer beber o dormir si se violenta a los demás. ¿No confirmaría esto la visión de Strauss de que el hombre es vanidoso? En efecto, “Para la sociedad de antaño la guerra era el estado normal”²², dice Achille Luchaire. Se trataría de un estado de guerra que tendría cosas en común con el estado de naturaleza construido por Thomas Hobbes a mediados del siglo XVII. Una cierta vanidad del hombre y una lucha sin fin estaría confirmada aquí. Lo que no se confirmaría es lo que sigue en la construcción del filósofo germano-americano a propósito de Hobbes. Cuando este hombre violento está en el lugar opuesto, cuando es violentado por otro, no tiene miedo a morir violentamente. Y no es afectado por ese temor a la muerte violenta porque de otra manera no podría actuar como lo hace. No se trataba de una cuestión moral o religiosa²³, sino de eludir el hecho de que una probable

²¹ Achille Luchaire. *La société française au temps de Philippe-Auguste*, Paris, 1909, p. 273, citado por Norbert Elias. *El proceso de la civilización*, ed. FCE, México, p. 231.

²² Citado en Norbert Elias. *El proceso de la civilización*, ed. FCE, México, p. 234.

²³ La representación religiosa de un *más allá* que eliminara el temor a la muerte no tenía mucho peso en los hombres seculares de aquel tiempo. La división estamentaria entre los hombres espirituales y los laicos era una división que efectivamente afectaba la constitución de estos. Al respecto Elias señala que: “Existe toda una serie de testimonios que permiten sospechar que la actitud de la clase alta secular de la Edad Media con relación a la vida y a la muerte, no siempre coincidía en absoluto con la actitud dominante que se desprende de los libros de la clase alta espiritual y que generalmente, consideramos como «típica» de la Edad Media. Para la clase alta espiritual, al menos para sus portavoces, la vida está predeterminada en su configuración por la idea de la muerte y la vida de ultratumba. Este no es el caso, en absoluto, para la clase alta secular. [...] Es muy frecuente escuchar en la clase alta secular una advertencia que no es estrictamente coincidente con la idea convencional que hoy tenemos de la Edad Media: no dejes que la idea de la muerte determine tu vida. Ama las alegrías de la vida.” Norbert Elias. *El proceso de la civilización*, ed. FCE, México, p. 235.

(casi segura) muerte violenta afectara el desarrollo de la vida. El problema no es el de evitar la muerte – violenta o apacible–, y esto no es así porque haya en ellos una preparación para una vida en el más allá, sino porque de otro modo les sería imposible vivir en la vida precaria en la que la muerte está a la vista en todo momento. Elias nos señala que:

“Esta actitud vitalista en relación con la muerte, adquiere toda su intensidad y toda su fuerza en algunos versos de las reglas de Catón, que se transmitieron de generación en generación, durante toda la Edad Media. La inseguridad de la vida es uno de los motivos fundamentales que se repiten siempre en estos versos:

«*Como quiera que todos hemos de padecer / una vida dura e insegura*»

se dice allí. Sin embargo, no se llega a la conclusión: piensa en la muerte y en lo que viene detrás de ella, sino que se dice:

«*Si temes a la muerte/vivirás desgraciadamente.*»

O bien en otro pasaje de especial claridad y belleza:

«*Sabemos que la muerte vendrá/ pero no sabemos cuándo. Viene sigilosamente, como el ladrón,/ a separar el cuerpo del alma. Pero ten cuidado,/ no temas demasiado a la muerte;/ si la temes demasiado, nunca conocerás la alegría.*»

Nada se dice del más allá. Quien dedica todo su tiempo a pensar en la muerte, no consigue gozar de la vida.”²⁴

El hombre que vive en estado de guerra, en el sentido en el que lo definió Hobbes, es decir, no necesariamente en una batalla sin fin, sino a la predisposición continua y latente al batallar,²⁵ no estaba precisamente preocupado por la muerte. Podrían esos pensamientos sobre una muerte violenta tener un lugar importante, pero jamás serían esos pensamientos los que ordenarían y determinarían su modo de actuar. Puede señalarse que esto no prueba que ese miedo a la muerte violenta no sea –como Leo Strauss afirma- el fundamento de la filosofía política de Hobbes. Lo que si prueba es que tal miedo sólo aparece en un momento espiritual determinado. La pregunta ahora es ¿Qué tiene de específico el momento espiritual en el que Hobbes interviene con su *Leviatán* que hace que la muerte violenta sea temida? La respuesta tendría que decirnos: no fue sólo la madre, sino principalmente aquel momento espiritual el que pario gemelos, a Hobbes y al miedo mismo...

²⁴ Norbert Elias. *El proceso de la civilización*, ed. FCE, México, pp. 235-236. Los versos citados por Norbert Elias corresponden a Zarncke. *Der deutsche Cato*, Leipzig, 1852, p. 35 ss.

²⁵ Hobbes hace uso de una analogía para comprender el *estado de guerra*: debe pensarse en la noción del “tiempo atmosférico”, del clima: “Pues así como la naturaleza del mal tiempo atmosférico no está en uno o dos aguaceros, sino a la tendencia en que éstos continúen durante varios días, así también la naturaleza de la guerra no está en una batalla que de hecho tiene lugar, sino en una disposición a batallar durante todo el tiempo en que no haya garantías de que debe hacerse lo contrario.” Thomas Hobbes. *Leviatán, o la materia, forma y poder...*, ed. Alianza, Madrid, 2004, p. 115.

El miedo a la muerte violenta sólo aparece bajo ciertas condiciones. Esas condiciones no necesariamente son las condiciones precarias y violentas fuera del sujeto. El estado de guerra señorial del siglo XIII no provocó que los caballeros sintieran miedo y decidieran modos racionales de salir de tal estado. Habría que explorar entonces las condiciones “internas” del sujeto.

Aristocracia e individualidad.

Cuando Leo Strauss eleva el miedo a la muerte violenta a fundamento moral de la filosofía política de Hobbes pone especial énfasis en señalarnos que tal fundamento no pudo surgir ni del método resolutivo-compositivo ni del paradigma mecanicista de la ciencia natural de la época. Nos dice en cambio, que este miedo, así como muchos otros contenidos surgen de la observación de sí y de los demás hombres. ¿Podría tal observación –que hemos visto no puede salir de su tiempo espiritual- darnos alguna clave de la conformación subjetiva de los seres humanos de esa época? Lo que haremos a continuación no será seguir las observaciones que Hobbes pudo hacer, sino rastrear lo que se sigue de algunas observaciones que el autor de *El Leviatán* hizo y puedan vincularse con la transformación del aristócrata. Lo que veremos a continuación es la forma en que en la obra de Hobbes se ve reflejado, de manera indirecta, el proceso de pacificación del aristócrata guerrero. Esta forma indirecta tendría su razón de ser en el punto ciego propio de la posición de los seres humanos que actúan: que les hace a menudo olvidar que el punto en el que se encuentran es parte de un proceso en movimiento.

Al respecto, ni el propio Strauss, ni otros eminentes hobbesianos contemporáneos como el caso del tunecino Charles Yves Zarka²⁶ han dejado de lado la cuestión de la aristocracia en la obra del de Malmesbury ni tampoco la “observación de los hombres”. Aunque para ello haya tenido que recurrir a otros autores, pues en Hobbes esto no aparece de modo claro. Zarka en su *Hobbes y el pensamiento político moderno*, al bosquejarnos la situación intelectual de la intervención de Hobbes, nos dice que el individuo universal de Thomas Hobbes se opone a la figura singular del héroe aristocrático del siglo XVII. Zarka centra su atención en *El héroe* del pensador español Baltasar Gracián (1602-1658):

²⁶ Yves Charles Zarka además de ser profesor de la Universidad Paris Descartes, ha sido director de investigación en el *Centre national de la recherche scientifique* (CNRS), donde dirigió el Centro de Historia de la Filosofía Moderna y el Centro Thomas Hobbes.

“No podemos dejar de sorprendernos por el contraste de la concepción de la singularidad individual –que constituye la base del héroe– con la nueva noción del individuo que elaboran los filósofos y moralistas desde antes de mediados del siglo XVII y que, precisamente, borra esta singularidad para promover una imagen más universal del hombre. Esta nueva concepción del individuo implica una reinterpretación de la primacía, de la superioridad y de la excelencia que definían al héroe, reinterpretación que lo transforma en una ficción cuyo contenido ya no es real sino imaginario. El héroe de Gracián cede el paso a una concepción antiheroica del individuo.”²⁷

Zarka, a pesar de prevenirnos de tomar este contraste de héroe/antihéroe como una oposición simple, nos muestra la figura del “individuo universal” no sólo como lo opuesto de la figura aristocrática cortesana del héroe, sino como el resultado de una deconstrucción de dicha figura. El héroe de Gracián, recordemos, no es aquí otra cosa que el varón ilustre y famoso por sus hazañas y –principalmente– sus virtudes. A lo largo de sus 20 primores²⁸ Gracián da consejos a los aristócratas que buscan sobresalir y convertirse en héroes universalmente reconocidos. Se trata de que, al igual que el autor, los lectores aprendan en qué consiste la virtud del héroe. La autoridad de Gracián no radica en él mismo, sino en lo que él ha aprendido de los grandes maestros. Gracián escribe: “Formáronle [al autor] prudente Séneca; sagaz, Esopo; belicoso, Homero; Aristóteles, filósofo; Tácito, político; y cortesano, el Conde.”²⁹ Se trata de un momento muy avanzado del proceso de pacificación del aristócrata guerrero. Lo que hay allí son signos de un intento de refinamiento de los aristócratas. Se acepta ya la autoridad plena del príncipe. Lo que hay son consejos para refinar los contenidos de la prudencia, la sagacidad y los casos en los que la defensa armada del reino puede considerarse virtuosa. El objetivo es alcanzar la singularidad heroica del noble (¿Quién más podría ser el público de estas obras?); y para ello se considera un hecho que las personas son maleables, es decir, que tienen la capacidad de formarse. Aquí habría que señalar un hecho concreto que no debe perderse de vista: aquellos moldeables son únicamente los miembros del estamento noble. Los campesinos difícilmente podrían ser sujetos de tal formación heroica. En esta diferencia radica, más que en las acciones heroicas mismas, lo propio de la existencia de la heroicidad de una acción u obra en particular.

²⁷ Charles Yves Zarka. *Hobbes y el pensamiento político moderno*, ed. Herder, Barcelona, p. 33.

²⁸ Un primor es la habilidad, la destreza o incluso el esmero para hacer alguna cosa o acción destacable por su perfección o hermosura.

²⁹ Gracián, Baltasar. *El héroe*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2005, p. 6. Gracián añade: “Yo, copiando algunos primores de tan grandes maestros, intento bosquejarle héroe y universalmente prodigio. Para esto forjé este espejo, manual de cristales ajenos y de yerros míos. Tal vez te lisonjeará y te avisará, tal vez en él verás o lo que ya eres o lo que deberías ser.”

Zarka, sin embargo, considera que el héroe mismo es minado en sus fundamentos cuando un François de la Rochefoucauld critica las verdaderas razones de las acciones heroicas. El héroe sería destituido cuando se desenmascaran las verdaderas motivaciones de sus acciones. Tomemos, por ejemplo, la valentía. Zarka nos cita la máxima 504 de François de la Rochefoucauld:

“Después de haber discutido la falsedad de las virtudes evidentes para muchos, es razonable decir algo acerca de la falsedad del desprecio a la muerte. Quiero discutir el tipo de desprecio por la muerte de los paganos, que afirman que se origina en su propia fuerza, y no de la esperanza de una vida mejor [en el más allá]. Hay una diferencia entre sufrir la constante posibilidad de la muerte y tratarla con desprecio. La primera no es inusual, la segunda no es sincera. Sin embargo, los escritores han hecho su mejor esfuerzo para convencernos de que la muerte no es un mal en absoluto, y los más débiles de los hombres, no menos que el héroe, han proporcionado miles de ejemplos que confirmarían dicho dictamen. [...] La desigualdad que se observa en la valentía de un número infinito de hombres valientes se debe a que la muerte se presenta a su imaginación de un modo diferente, y se les hace presente más en un tiempo que en otro. Así sucede que, después de haber despreciado lo que no conocían, temen al fin lo que conocen. Hay que evitar considerarla en todas sus circunstancias, sino se quiere creer que sea el mayor de los males. Los más hábiles y los más valerosos son los que emplean los pretextos más razonables para impedir considerarla. Pues todo hombre que sabe verla tal como es, encuentra que es algo espantoso.”³⁰

O lo que es lo mismo, La Rochefoucauld escribe: Si un héroe o un pagano supiese lo que yo sé y fuese cómo yo, pensaría como yo y temería como yo la muerte... Charles Yves Zarka extrae de este pasaje lo siguiente: “lejos de especificar la singularidad y la superioridad de la naturaleza de un individuo excepcional, lo reinscribe en la perspectiva de un análisis universalizable del comportamiento humano.”³¹ Esta idea sería confirmada por la afirmación de La Rochefoucauld en la máxima 24, según la cuál “a pesar de su vanidad, los héroes están hechos como los otros hombres.” ¿Qué es lo que ha pasado aquí? La figura del héroe habría sido desenmascarada. Las acciones y obras heroicas no tendrían su causa en la virtud del propio héroe-noble. Su causa estaría en la ignorancia, el amor a sí mismo o la vanidad. Al desenmascarar la virtud, lo que quedaría es una indistinción entre las motivaciones del héroe y del hombre vulgar. “El heroísmo, vaciado de su contenido, queda como una figura afectada de negatividad”, nos dice Zarka. Ya no se concibe al héroe como una figura que destaca por sus acciones específicas, sino que ahora dichas acciones serían un efecto específico de algo que compartirían todos

³⁰ La Rochefoucauld, François. *Collected Maxims and Other Reflections*, Oxford University Press, pp. 134 ss. Un fragmento de esta máxima es citada en Charles Yves Zarka. *Hobbes y el pensamiento político moderno*, ed. Herder, Barcelona, p. 43.

³¹ Charles Yves Zarka. *Hobbes y el pensamiento político moderno*, ed. Herder, Barcelona, p. 44.

los hombres en general: “el principio universal del amor propio.” Así por ejemplo, en la máxima número 7, La Rochefoucauld dice que “Estas grandes y brillantes acciones que deslumbran a la vista, las exhiben los políticos como efecto de los grandes proyectos, en lugar de lo que son ordinariamente, efectos del humor y las pasiones. Así la guerra entre Augusto y Antonio, que se atribuye a la ambición que tenían de hacerse los amos del mundo, quizá no fuera más que un efecto de los celos.”³²

La crítica de La Rochefoucauld está centrada en torno a la idea de “amor propio.” El duque de La Rochefoucauld señala desde el principio de sus reflexiones morales que “nuestras virtudes son con frecuencia disfraces de nuestros vicios.” Detrás de esas virtudes y vicios no estaría otra cosa más que el amor propio, “el más grande de todos los aduladores” (máxima 2). “El amor propio es más hábil que el hombre más hábil del mundo” (máxima 4), añade La Rochefoucauld. Teniendo al amor propio como guía, y el temor a la muerte como algo ineludible, la conclusión de Zarka no puede ser otra que la siguiente:

“En lo sucesivo, las jerarquías y las distinciones no pueden tener otro contenido que establecerlas, sobre el fondo de una condición común, en su origen (el amor propio) y en su prueba última (la muerte), para todos los hombres: «Cualquiera que sea la desproporción que haya entre los grandes hombres y las gentes comunes, hemos visto mil veces a los unos y a los otros recibir la muerte con la misma cara.»”³³

Esta explicación de Charles Yves Zarka parece convincente hasta que sitúa el origen del amor propio en la distinción teológica entre “los dos estados de la naturaleza humana”, a saber el hombre en el paraíso y el hombre después de la caída.³⁴ La explicación teológica, es eso, una explicación, pero no puede ser la causa del surgimiento de ese amor propio en esa situación espiritual. ¿Cuál es entonces la causa de ese amor-propio del siglo XVII? Es evidente que sin el ejercicio de singularización que hace al aristócrata actuar heroicamente, al amarse por ello y hacerse amar, o mejor dicho reconocer por los otros, no es

³² La Rochefoucauld, François. *Collected Maxims and Other Reflections*, Oxford University Press, pp. 4-5. Citado también en Charles Yves Zarka. *Hobbes y el pensamiento político moderno*, ed. Herder, Barcelona, p. 46.

³³ Charles Yves Zarka. *Hobbes y el pensamiento político moderno*, ed. Herder, Barcelona, p. 46. La máxima en esta cita es la número 504.

³⁴ Zarka escribe: “En Adán creado, el hombre está animado de un amor infinito a Dios y de un amor finito a sí mismo con referencia a Dios. La proporción del amor (infinito o finito) con su objeto (infinito o finito) está regulada por el orden de dependencia justa del hombre a Dios. [...] Sin embargo, por la invasión del orden de dependencia (entre el hombre y Dios) en Adán pecador, el amor que el hombre se tiene se convierte en un amor propio que sólo se refiere a sí mismo, según una doble modalidad por la que el hombre se constituye a la vez en el centro de sí mismo y en el centro de todo lo que no es él.” *Hobbes y el pensamiento político moderno*, ed. Herder, Barcelona, pp. 47-48.

posible la posterior caída. Es necesario el ascenso del héroe, que puede darse forma a sí mismo, para que después sea posible sostener que detrás de las acciones no hay una virtud inherente a la nobleza del aristócrata, sino un amor propio presente incluso en los hombres comunes. Pero para que el aristócrata se dé una forma hace falta algo más que una tendencia espontánea a la heroicidad. Y eso que hace falta es algo que Hobbes, así como sus contemporáneos, incluyendo a otros más tardíos como La Rochefoucauld, han olvidado. Se trata, por supuesto, del proceso de pacificación a través de prácticas específicas.

Caer en la ilusión de que con la afirmación del amor propio como fuente de todas las acciones del héroe y del hombre común se ha derribado el antiguo orden señorial es algo de lo que no se puede acusar a Hobbes o a sus intérpretes. Sin embargo hay momentos en los que parecen sostener tal cosa:

“En primer lugar, sabemos que Hobbes fundamenta su deducción de la vida pasional y de la relación del hombre sobre dos principios: el deseo de la conservación propia y el temor a la muerte (violenta), que son las dos caras de una sola tendencia del individuo a preservar su ser. De este posicionamiento de principio resulta una definición del conjunto de las pasiones que homogeniza la economía del sistema de afectos humanos con una reinterpretación de las determinaciones que, tradicionalmente, podían tener el carácter de virtudes aristocráticas. [...] En segundo lugar, el deseo de poder, lejos de ser propio de un pequeño número de hombres, globaliza a la humanidad entera: «Pongo en primer lugar, a título de inclinación general de toda la humanidad, un afán perpetuo y sin tregua de adquirir poder, un afán que sólo cesa con la muerte».”³⁵

Por supuesto que siempre cabrá aquí el siguiente reproche: “no se trata de que las tesis (o “descripciones haciendo buen uso del lenguaje”) de Hobbes constituyan en sí mismas la realidad del ser humano individual. Se trata más bien de que tales descripciones se lleven a cabo a modo de hipótesis si hacemos abstracción del mundo político, social y cultural.” Lo que aquí se dice toma en cuenta este punto. No se trata de poner esta ingenuidad en Hobbes. Se trata de mostrar que tales descripciones están lejos de ser el resultado de una abstracción. Tal abstracción no es posible, pues no sólo quedará un resto de las intenciones muy concretas de quien lleva a cabo esa pretendida abstracción. El mismo proceder (el abstraer al hombre de su mundo) también es ya un hijo de su propio tiempo.

Veamos entonces como es que el proceso de pacificación está presente en las definiciones pretendidamente más claras y no polémicas de Hobbes. En el capítulo XI de *El Leviatán* “De la diferencia

³⁵ Charles Yves Zarka. *Hobbes y el pensamiento político moderno*, ed. Herder, Barcelona, pp. 451-52.

de maneras”, el de Malmesbury se dispone a hablar de la diversidad de las maneras de los hombres. Allí nos dice:

“Por MANERAS no quiero decir aquí decencia de costumbres: cómo una persona debe saludar a otra, o como un hombre debe enjuagarse la boca o usar el palillo de dientes delante de los invitados, o cómo debe comportarse en otros puntos de *pequeña moral*. A lo que estoy refiriéndome es a esas cualidades de la humanidad que tienen que ver con la pacífica convivencia y la unidad entre los hombres.”³⁶

Para Hobbes hay una total desconexión entre esa *pequeña moral* y esas *cualidades de la humanidad que tienen que ver con la pacífica convivencia y la unidad entre los hombres*. Lo que el de Malmesbury rechaza es justamente la importancia de la formación de la singularidad que transformó las prácticas de los aristócratas medievales primero y luego se expandió diluyendo lentamente las diferencias estamentales. Sin esa *pequeña moral* no sería posible siquiera pensar en las maneras *como* “pacífica convivencia entre los hombres”. Pero sigamos el argumento de Hobbes, quien distingue entre esta *pequeña moral* de las costumbres, de cómo saludar a otra persona o de cómo comportarse en la mesa y la *gran moral*, del *finis ultimus* de los sistemas escolásticos. Acerca de estos últimos el de Malmesbury dice: “No existe tal cosa como ese *finis ultimus*, o ese *súmmum bonum* de que se nos habla en los viejos libros de filosofía moral.”³⁷ La razón para afirmar que ese *súmmum bonum* no existe es que, si se llegara a alcanzar tal bien, no quedaría ya ningún horizonte para ese ser más que la muerte.³⁸ Como tal cosa no sucede, para el autor del *Leviatán* no se pueda ya hablar ni de *pequeña moral* ni de *gran moral*, sino de reconocer el modo en que el hombre actúa para alcanzar su felicidad parcial. “La felicidad es un continuo progreso en el deseo; un continuo pasar de un objeto a otro.”³⁹, escribe nuestro autor. Como el hombre no se satisface plenamente al lograr un objetivo en particular (recordemos que -según Hobbes- si el hombre alcanzara plena satisfacción, en ese momento también alcanzaría su muerte), tiene que pasar a un nuevo objetivo. No hay un único deseo, sino múltiples deseos. El objetivo más general del hombre es entonces asegurarse de los medios y las condiciones para alcanzar sus fines en lo que dure su vida. El objeto de satisfacción y los medios específicos para ello no importan a Hobbes, pues eso sería un contenido que cada individuo pone, estando a disposición “de la diversidad de las pasiones que tienen lugar entre hombres diversos, y en parte, a las diferencias de conocimiento y opinión que

³⁶ Thomas Hobbes. *Leviatán, o la materia, forma y poder...*, ed. Alianza, Madrid, 2004, p. 93.

³⁷ Thomas Hobbes. *Ibidem*, p. 93.

³⁸ Hobbes dice que: “un hombre cuyos deseos han sido colmados y cuyos sentidos e imaginación han quedado estáticos, no puede vivir.” Thomas Hobbes. *Ibidem*, p. 93.

³⁹ Thomas Hobbes. *Ibidem*, p. 93.

cada uno tiene.”⁴⁰ En su idea de intentar proceder geoméricamente, Hobbes enuncia una proposición general de estas consideraciones:

“De manera que doy como primera inclinación natural de toda la humanidad un perpetuo e incansable deseo de conseguir poder tras poder, que sólo cesa con la muerte.”⁴¹

Evidentemente no es necesario centrarnos únicamente en señalar lo lejos que puede estar este proceder hobbesiano con el modo en que la geometría euclidiana procede. Lo relevante es que esta conclusión aparezca a los ojos de Hobbes como algo “natural.” Reconozcamos entonces que Hobbes se encuentra ante el siguiente escenario: por un lado están “esas cualidades de la humanidad que tienen que ver con la pacífica convivencia y la unidad entre los hombres”, que él ya ve en muchos hombres de su época y que desea se consoliden y expandan; y por el otro está la inclinación *natural* de los hombres por conseguir poder a expensas de los demás para asegurar la constante satisfacción de sus necesidades y deseos. Ya sabemos que este razonamiento llevará a Hobbes a una naturalización del conflicto: “la competencia por alcanzar riquezas, honores, mando o cualquier otro poder, lleva al antagonismo, a la enemistad y a la guerra.”⁴² Si la competencia “natural” no es compatible en modo alguno con esas *cualidades de la humanidad que tienen que ver con la pacífica convivencia*, ¿cómo pasar de un estado a otro? Antes, Hobbes nos ofrece un pequeño catálogo de fines y deseos que son compatibles con la creación de un orden político centralizado:

- a) “El deseo de comodidad y placer sensual predispone a los hombres a obedecer al poder común.”
- b) “El deseo de conocimiento y de ejercitarse en las artes no militares inclina a los hombres a obedecer al poder común.”
- c) “El deseo de [recibir] alabanzas lleva consigo una disposición a realizar acciones laudables que engrandecen a aquellos cuyo juicio se tiene en estima.”⁴³

Cómo Hobbes acepta la pluralidad de objetos de apetito como algo dado y “natural”, esta diversidad de deseos se le aparece también como algo natural, o cómo algo que se conserva cuando se ha hecho abstracción de todo orden político y social. Lo que se pierde aquí es que ningún objeto de deseo, ni una forma de este surge espontáneamente. El deseo de comodidad sólo surge en alguien que ve en la

⁴⁰ Thomas Hobbes. *Leviatán, o la materia, forma y poder...*, ed. Alianza, Madrid, 2004, p. 93.

⁴¹ Thomas Hobbes. *Ibidem*, p. 93.

⁴² Thomas Hobbes. *Ibidem*, p. 94. Añade Hobbes que en este tipo de competencia “el competidor consigue sus deseos matando, sometiendo, suplantando o rechazando a quien compite con él.”

⁴³ Thomas Hobbes. *Ibidem*, pp. 93-94.

precariedad algo no digno de vivir, y que, por supuesto, tiene en su horizonte esa posibilidad. En cuanto al deseo de conocimiento, tal vez sería suficiente con preguntarnos porque en gran parte de la Edad Media este ámbito estuvo dominado por el estamento eclesiástico. Y en cuanto al deseo de recibir alabanzas, resulta evidente que el objeto de una alabanza puede variar tanto en distintas épocas que un mismo hecho violento será juzgado como heroico, mientras que en otro sería calificado como vil. La respuesta, entonces, está más allá de las cualidades o deseos de los individuos en particular. Pues aunque es cierto que un objeto de deseo se lleva a cabo en cada individuo en particular, de allí no se sigue que estos objetos aparezcan de manera desconectada del mundo espiritual en que se encuentra tal ser humano en particular.

Por ello, a pesar de todo, Hobbes, oscila aún entre su postura individualista que le exige su método resolutivo-compositivo, y una aristocrática aún viva en aquel momento. Un ejemplo de esto lo encontramos cuando el de Malmesbury se pregunta en qué condiciones es bueno recibir un favor de otro. Nos dice que no es bueno recibir favores de los que son iguales a uno porque esos favores dejan a uno en deuda. Esa deuda torna obligación: “los favores obligan, y la obligación es una esclavitud.”⁴⁴ Es cierto que a los círculos burgueses les puede parecer que algunas obligaciones pueden llegar a minar su libertad, pero de allí a señalar que un favor de un igual le llevará a la esclavitud sería una exageración para esos círculos. ¿A quién sino a un aristócrata podría parecerle que una obligación es esclavitud? No se trata de un desliz que pueda pasarse por alto. Leo Strauss nos dice que:

“Hobbes se mantuvo siempre firme en su valoración de la aristocracia, en particular de la vieja aristocracia. En *The Elements of Law*, dice que «la nobleza es honorable»; en *Leviathan*, «ser descendiente de padres conspicuos es honorable»; y en *De homine*, «Nobilitas antiqua ingenium facit come, propterea quod in tribuendo cuique honorem, tuto largi et benigni ese possunt, cum debiti sibimet ipsis honoris satis sint securi.»⁴⁵

Esta valoración de la aristocracia, sin embargo, se opone al proyecto teórico de Hobbes, pues ¿cómo se concilia el hecho de que todos los individuos sean iguales con esta diferencia inherente a la pertenencia a un estamento, que recordemos era considerada como “natural”? la respuesta de Strauss es que la valoración de la virtud aristocrática o bien puede considerarse como un residuo de su periodo humanista del que poco a poco se fue alejando, o bien que incluso cuando aparece en el *Leviatán* –obra tardía– su presencia no es esencial, y por tanto eliminarla no descompone la argumentación central. La

⁴⁴ Thomas Hobbes. *Leviatán, o la materia, forma y poder...*, ed. Alianza, Madrid, 2004, p. 95.

⁴⁵ Leo Strauss. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, FCE, México, p. 77.

última respuesta parece más útil a un hobbesiano para resolver el problema, pues lo importante en la construcción del artificio estatal requiere de los individuos iguales “por naturaleza”. Esto nos lleva a un punto interesante en la recepción de la obra de Hobbes. La argumentación contractual del *Leviatán* está a tono no con el proceder monárquico, sino con la tradición parlamentaria. Al respecto cabe recordar lo que dice Miguel Ángel Rodilla en relación a que hay en Hobbes una relación peculiar con la tradición. Si bien él la crítica, no deja de proceder de un modo similar.⁴⁶ Tal pareciera que Hobbes recurre a la argumentación contractual con el único fin de convencer a los que apoyan la tradición parlamentaria inglesa:

“Buena parte de la fascinación que despierta su pensamiento [de Hobbes] se debe a la forma provocativa con que el filósofo, echando mano de instrumentos terminológicos y conceptuales procedentes de la tradición, elaboró una teoría que avanza decididamente a espaldas de ella. [...] En efecto, Hobbes [...] reorganizó algunos elementos de la vieja doctrina pactista, que desde la Baja Edad Media había venido germinando en el clima de la cultura jurídico-política del feudalismo y que en el marco de las guerras de religión había revelado de forma virulenta su virtualidad como arma teórica para defender la limitación del poder del príncipe y el derecho de resistencia frente al uso tiránico del poder, y los puso al servicio de una teoría política diseñada para fundamentar una concepción del poder político como poder absoluto [...]”

El uso de la representación contractual bien pudo haber sido una estrategia para convencer a cierto sector aristocrático afín a la idea de la residencia de la *potestas* en los instrumentos estamentales, o para contrarrestar el ímpetu de la *gentry*. Pero lo que en ningún caso puede ser afín ni a las pretensiones de la soberanía parlamentaria ni a la monarquía es la igualdad de todos los individuos; esto es más cercano a lo postulado entre los pensadores afines al “papismo”. A pesar de que en el *Leviathan* de Hobbes toda la argumentación desemboca en una soberanía plena del monarca, los mismos partidarios de la monarquía no dejaron de notar lo escandaloso de esta tesis:

“J.F. Horn, *Política architectonica*, 1664, cap. I, 19 (p. 167), señala que Hobbes solamente aporta a la monarquía argumentos aparentemente buenos, pero su teoría es en realidad inserruccional (*sediciosus*), porque hace de los individuos singulares el fundamento del Estado. A Hobbes no se le podrían haber ocurrido desde luego párrafos como los que aparecen, por ejemplo, en Lorenz von Spattenbach, *Politische Philosophie*, 1668, p. 67 (que Dios, después que hubo creado la tierra, tuvo por bueno elegir una *Materi* especialmente costosa y apropiada, para dar con ella a los reyes de todos los rasgos y líneas de su imagen

⁴⁶ Miguel Ángel Rodilla. “Estudio Preliminar” en Thomas Hobbes. *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, ed. Tecnos, Madrid, 2002, pp. IX-X.

divina, de manera que todo el mundo pudiera reconocerla inmediatamente en su frente).⁴⁷

De acuerdo a lo anterior, la argumentación afín a la soberanía monárquica más eficaz, y por lo tanto, la más usada era aquella que tenía que ver con la teoría del derecho divino de los reyes. Esto se une a la aparente inconsistencia en el interior de la obra hobbesiana entre el punto de partida individual y el contenido inherentemente aristocrático del honor. ¿Todo esto descalificaría completamente el proyecto hobbesiano? Tal vez lo que habría que hacer es pensar que este conflicto entre contenidos aristocráticos no debe resolverse en el terreno de lo que pensaba Hobbes, sino en el terreno de los cambios espirituales.

Individualidad e interioridad. Cuando señalábamos, líneas atrás, que el aristócrata del siglo XIII a pesar de ser parte de una *respública cristiana* no organizaba ni ejecutaba sus prácticas guiado por las discusiones ni las normas de los teólogos, se afirmaba –guiados por Norbert Elias– que era más bien una especie de alegría por la vida la que tenía una presencia inminente en aquellos caballeros. Esa alegría encontrada en las prácticas violentas. Así pues, no podríamos decir hoy a *la* La Rochefoucauld, que tal estrategia encubría en realidad el temor por la muerte violenta. Tal representación violenta de la muerte estaba más que presente en el caballero del siglo XIII. Pero al “vivir con alegría” lo que hacía, más que encubrir, era evitar que tal representación de la muerte guiara sus acciones. Así pues, más que señalar un posible encubrimiento de lo terrible de la muerte violenta, puede resultar más provechoso ver cómo este aristócrata va perdiendo esa alegría por la sangre y se acerca poco a poco a la figura opuesta en ese mundo del siglo XIII: los monjes y sacerdotes. Norbert Elias nos señala que en aquellos mismos cantos que buscaban formar al caballero en la alegría por su peculiar modo de vida, se le señala también a ese aristócrata que no debía estar triste ni pensativo.⁴⁸ Estas características eran propias de los hombres pertenecientes al estamento eclesiástico. Los monjes y demás hombres de religión, a diferencia de los aristócratas guerreros sí se preocupan por la muerte. No es la muerte violenta el fundamento de sus acciones, sino el temor a lo que ocurre una vez cruzado el umbral de la vida en este mundo. Los religiosos piensan y se entristecen; se preocupan por su alma.

⁴⁷ Carl Schmitt. *La dictadura desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Ed. Alianza, Madrid, 2007, p. 278, n.54.

⁴⁸ «El joven debe de ser alegre y llevar una vida alegre. No está bien que el joven esté triste y pensativo» H. Dupin, *La courtoisie an moyen âge*, París, 1931, p. 77, citado en Norbert Elias. *El proceso de la civilización*, ed. FCE, México, p. 235.

Ya desde el siglo XVI en Inglaterra hay aristócratas que también están preocupados por su alma. Que actúan de acuerdo a ideales surgidos desde la religión. La misma revolución que decapitó a Carlos I y dio al parlamento la *potestas* soberana estuvo en parte determinada por cuestiones religiosas. Incluso se le ha llegado a llamar la *revolución puritana*. El puritanismo, sin ir demasiado lejos, es una religión que pone especial acento en el individuo. Es sabido que sus prácticas más destacadas tienen que ver con una cierta afirmación de la interioridad. Por ejemplo, un puritano debía estudiar privadamente la Biblia para no estar a expensas de la interpretación del sacerdote. La consecuencia es que todos los creyentes estaban en condiciones de ser sacerdotes. La misma búsqueda puritana en la simpleza en la adoración, la exclusión de vestimentas, imágenes, velas, etc., tenía como fin resaltar esa práctica privada-individual. En principio, el puritanismo fue una religión aristocrática, pero pronto se expandió. Este aristócrata si organizaba sus acciones bajo el horizonte de un mundo más allá. Este creyente no podría bajo ninguna circunstancia estar feliz matando a otros y alegrarse por las suplicas de sus víctimas. Seguro que estaba en condiciones de combatir a sus enemigos religiosos y asesinarles, pero no se permitía disfrutar de ello.

Pero este fortalecimiento de la interioridad no ha sido una invención puritana. Ya desde los días de la reforma a la iglesia en Inglaterra bajo Enrique VIII en la isla sucedió algo importante en relación a la interioridad aristocrática. Con el acta de supremacía de la Corona sobre el Papado, los nobles tenían que prestar juramento al contenido de esa acta. Los católicos que no juraron tal acta perdieron privilegios y algunos más fueron condenados a muerte luego de ser torturados. ¿Cómo fue que en un lapso relativamente corto de tiempo la nobleza inglesa rompió con la iglesia de Roma? Hay una explicación según la cuál, desde los primeros tiempos de evangelización cristiana, el "pueblo" inglés tuvo recelo de la cúpula de la nueva religión. Evidentemente se trata de una reconstrucción *a posteriori* para legitimar la reforma. Hay otra explicación más consistente: Se llevo a cabo un compromiso en el carácter de la nobleza inglesa. Para evitar perder propiedades o la vida misma⁴⁹, era preciso *hacía afuera*, públicamente aceptar la nueva iglesia anglicana, aunque se conservara la fe *al interior*. Lawrence Stone nos dice que:

⁴⁹"Aunque de hecho los pares ingleses no corrían el riesgo morir quemados por sus opiniones teológicas, o dicho peligro era bastante remoto para ellos [...] tenían que afrontar ciertamente la pérdida de su cargo e influencia, la erosión de su prestigio social y posiblemente una multa fuerte si desafiaban demasiado abiertamente la religión autorizada del Estado." Lawrence Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, p. 325.

“Pocas veces se descubren con facilidad las opiniones religiosas de los particulares en el pasado. La mayor parte de la gente era muy reservada, o muy ambigua, o estaba realmente insegura, o era más o menos indiferente en su actitud pública para con las iglesias y las doctrinas rivales de la Inglaterra del siglo XVI. Como el hablar con claridad podía acarrear la pena de muerte en el tormento, el que hubiera cierta prudencia era una simple norma de sentido común.”⁵⁰

Ante este problema, la aristocracia católica es forzada a nuevas formas de ser practicante, que en gran medida son también nuevas formas de identidad:

“La división más útil de los católicos es la de: *recusant* (recusantes), aquellos que se negaban rotundamente a cualquier clase de compromiso con la iglesia nacional [Anglicanismo]; *non-communicant* (no-comunicantes), aquellos que asistían a los ritos anglicanos, pero no tomaban la comunión; y *schismatic* (cismáticos), los que tomaban la comunión, pero simpatizaban de corazón con los católicos.”⁵¹

La presión por salvar la vida y las propiedades llevaban no sólo a los católicos a camuflar su creencia, a, como señala Stone, “dividir su religión entre su conciencia y su bolsa, e ir a la iglesia no para servir a Dios, sino para servir al rey,” sino a la creación de una interioridad en el estamento aristocrático. Esta interioridad, evidentemente, estuvo sobredeterminada además, por el paulatino desarme de la nobleza y por el refinamiento renacentista de la nueva educación requerida para la diferenciación estamental. Pero no se piense que esta interioridad fue exclusivamente católica. Entre la misma nueva iglesia anglicana ya no era posible forjar una “nueva comunidad.” La escisión ya había tenido lugar: “Con respecto a los anglicanos, la categoría más importante, con mucho, era la de los indiferentes, que fue la que indudablemente abrazó la inmensa mayoría.”⁵² Es decir, practicar un rito público sin pleno convencimiento “interior”.

Antes de que la rebelión contra el rey inglés fuese una rebelión en pos de la *potestas* parlamentaria, esta fue en gran medida una *rebelión* de conciencia, una rebelión religiosa. Por eso Hobbes ha dedicado más de la mitad de su *Leviatán* a la cuestión religiosa; en su obra se pueden encontrar signos de la interioridad en los creyentes, y se comienza a postular tal campo como una cuestión privada. La cuestión del estado eclesiástico no está en ningún modo desligada de la argumentación de las primeras dos partes del *Leviatán*. Al igual que en el contexto de Jean Bodin, en la Inglaterra de Hobbes las luchas

⁵⁰ Lawrance Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 325.

⁵¹ Lawrance Stone. *Ibidem*, p. 325.

⁵² Lawrance Stone. *Ibidem*, p. 325.

religiosas se encuentran en ebullición. Las diferencias, claro está, son notables. En gran medida porque estas luchas se encuentran en un momento más tardío. Hay por tanto también diferencias en la concepción de la soberanía. Soberano es también aquí la cabeza del reino, el monarca. La neutralidad en materia religiosa que es puesta por Bodin a modo de un mandato, en Hobbes tiene una forma diferente: el soberano hobbesiano si interviene directamente en la elección de la religión oficial, y más aún, las leyes que dicta no podrán ser desobedecidas por oponerse o no a una determinada concepción religiosa. La famosa frase del capítulo XXVI del *Leviatán* en latín «Auctoritas, non Veritas facit legem» (*la autoridad y no la verdad o la justicia determinan la ley*) nos indicaría la separación entre la autoridad y la verdad (que en ese momento es la verdad religiosa). Tal frase nos indicaría que la verdad está fuera del área de influencia que determinará las leyes y ordenanzas del poder soberano. Carl Schmitt señala al respecto: “«Auctoritas (en el sentido de “summa potestas”), non Veritas”. Este principio, tan frecuentemente citado, es, en boca de Hobbes, todo menos la expresión de la pura arbitrariedad irracionalista. [...] Lo que significa esencialmente es que Hobbes no distingue ya entre *auctoritas* y *potestas*, y convierte la *summa potestas* en *summa auctoritas*.”⁵³

Que la *auctoritas* y *potestas* se encuentren unidas en esta concepción acarrea por lo menos las tres siguientes consecuencias: primero, por supuesto, la ruptura total con la su antigua separación medieval. Segundo, una especie de tecnificación de la ley que deja atrás la verdad religiosa, y por ello mismo, también una cierta des-deificación del soberano. Dejar de lado la verdad religiosa para asuntos públicos tenía como una de sus principales finalidades quitar uno de los aspectos que más encendía las disputas entre facciones. Schmitt escribe lo siguiente a propósito de esto:

“La invocación del derecho y de la verdad no produce paz, sino que hace la guerra más encendida y sañuda. Naturalmente, todo el mundo afirma que tiene de su parte el derecho y la verdad. Pero la paz no se alcanza con afirmar que el derecho está de nuestra parte, sino con la decisión incontestable de un sistema coactivo legal que funciona con seguridad y pone fin a la contienda.”⁵⁴

En cuanto a la “des-deificación” del soberano, esta se entiende si pensamos que, en tanto que sus mandatos ponen fin a la contienda religiosa por estar fuera de ellos, su *auctoritas* debe residir en algún otro lugar. En Hobbes esa autoridad logra su justificación en el mismo hecho de que pueda o no garantizar la vida y seguridad de los súbditos. Tal punto ha sido tan claro que fue motivo suficiente para

⁵³ Carl Schmitt. *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Ed. Comares, p. 39.

⁵⁴ Carl Schmitt. *Ibidem*, p. 40.

acusar al autor de *Leviatán* de traicionar al monarca tras la restauración. La teoría de Hobbes habría justificado y validado del poder soberano de Cromwell durante el protectorado. En sus escritos polémicos, especialmente en "Consideraciones sobre la reputación, lealtad, costumbres y religión de Thomas Hobbes de Malmesbury. Escritas por él mismo a modo de carta a una persona docta", señala que los súbditos pueden obedecer a un usurpador si este garantiza su vida y seguridad.

La pregunta que queda abierta ante esta construcción teórica es: Con tal acto repentino de marginación de la religión en el ámbito público, ¿qué pasa con la religiosidad? Más allá de la acusación de ateísmo que sufrió Hobbes, lo que esta construcción tenía como trasfondo, era la cada vez creciente distinción entre lo público y lo privado que señalábamos párrafos atrás. La interioridad individual fue fortalecida por la imposición de una religión oficial distinta a la apegada tras largos siglos de fermentación. Esto es localizable en la propia obra de Thomas Hobbes. Por un lado, nos encontramos con una religión oficial del reino, y por el otro, una interioridad del súbdito en este campo que es inaccesible al soberano.

Si bien hay un intento de "des-deificación" del soberano al ya no justificar la posición del soberano en el derecho divino, también nos encontramos expresiones deificantes del poder soberano, tales como la del "Dios mortal", y otras expresiones similares. Tales formas de llamar al Leviatán están lejos de ser tan sólo expresiones retóricas. En el mismo capítulo XXVI del *Leviatán*, que es una de las principales referencias para hablar del Hobbes del derecho positivo, nos encontramos con que el soberano puede establecer lo que es un milagro y lo que no lo es. El de Malmesbury se plantea dos preguntas a propósito de la revelación de las *leyes positivas divinas*: "Cómo podrá un hombre que no ha tenido una revelación sobrenatural asegurarse de que el que declara esa ley lo ha hecho por revelación? Y ¿cómo podrá estar obligado a obedecer esas leyes?"⁵⁵ La respuesta que Hobbes da a la primera pregunta es que por la naturaleza misma de la revelación y los milagros en general, es imposible que alguien que no ha experimentado tales hechos extraordinarios no pueda por la razón misma establecer si estos han ocurrido o no. Por tanto no puede creer en la declaración de otro de haber recibido una revelación. Esto, sin embargo, no impide que una revelación pueda llegar a nivel de ley y entonces deba ser obedecida. La segunda pregunta se resolverá así: "si la ley [que el soberano declara haber recibido por revelación] que se declara no va contra la ley de naturaleza, la cual es, indudablemente, la Ley de Dios, y él se propone obedecerla, estará obligado por su propio acto [de declararla ley] a obedecerla."⁵⁶ El

⁵⁵ Thomas Hobbes. *Leviatán, o la materia, forma y poder...*, ed. Alianza, Madrid, 2004, p. 246.

⁵⁶ Thomas Hobbes. *Leviatán, o la materia, forma y poder...*, ed. Alianza, Madrid, 2004, p. 247.

decisionismo de Hobbes alcanzaría aquí una de sus máximas expresiones. Si el soberano declara que una revelación es un milagro, por declararlo tal, en efecto, será un milagro. Hobbes es plenamente consciente de que un loco o alguien que buscase su propio beneficio puede declarar haber recibido una revelación; en el capítulo XXXVII nos dice expresamente que todo milagro creído es fruto de la superstición y no del uso de la razón. Por ello, en el caso de la elevación a nivel de mandato de una revelación, el de Malmesbury agrega: "Digo que [el súbdito] estará obligado a obedecerla, pero no a creerla; porque las creencias de los hombres, y sus pensamientos íntimos, no están sujetos a sus mandamientos."⁵⁷ Opera ya aquí una distinción entre razón pública, en relación a los asuntos del reino, y la razón privada de los súbditos tomados a nivel individual, al uso que cada uno de ellos da tal "razón". A nivel público el súbdito debe obedecer y actuar conforme al mandato del soberano. En el nivel del fuero interno, el súbdito no está obligado a creer en la religión y los milagros del rey.⁵⁸

¿No es todo lo anterior una expresión de lo que -en los hechos- venía ya sucediendo desde el Acta de supremacía de Enrique VIII? No se trata evidentemente, de ninguna manera, de restar algún mérito en la teorización hobbesiana. Más bien se trata de mostrar que el individuo como punto de partida no puede ser sencillamente efecto de la aplicación del método geométrico o del paradigma mecanicista. El proceso de individuación es un proceso más complejo, que incluye en gran medida el proceso de pacificación. Sin el desarme de la aristocracia inglesa -que revisamos en el apartado anterior- el proceso de individuación y el de pacificación difícilmente habría tenido lugar. Desarme de la aristocracia no es ya la pacificación de ese estamento, pero sí un movimiento necesario para su posterior anudamiento. Hay una distancia enorme que separa el estado pensado por Hobbes de la organización política medieval, que, recordémoslo, también tenía reyes. Pero estos estaban al servicio del estamento poseedor de la auténtica *potestas*. En un reino medieval el derecho de resistencia feudal contra un rey tachado de injusto era algo indiscutible. Frente a esto, las nuevas teorías de la obediencia (que

⁵⁷ Thomas Hobbes. *Ibidem*, p. 247.

⁵⁸ En efecto, el rey Carlos II, el de la restauración, iba por su reino sanando a sus súbditos. Al respecto, léase lo escrito por Marc Bloch a propósito de esta cuestión: "Los artifices de la Restauración, que querían reavivar en los corazones la religión monárquica, no olvidaron por cierto el prestigio del milagro. El 30 de mayo de 1660, Carlos II, a quien el Parlamento acababa de reconocer, pero que se encontraba todavía en tierra extranjera, en Breda, procedió en una ceremonia de curación particularmente solemne. No bien regreso a Inglaterra, tocó en varias ocasiones, en la Sala de Banquetes del Palacio de Whitehall, a los enfermos que acudieron en multitud. Y los defensores de la realeza estimularon con su palabra y con su pluma el entusiasmo popular." *Los Reyes Taumaturgos*. Ed. FCE, México, p. 343.

rebasaron pronto el campo monárquico del derecho divino de los reyes) sería algo impensable en el Medievo para el estamento noble. La formación de un carácter de la aristocracia –el héroe de Gracian, por ejemplo– es de suma importancia en la pacificación. Las pequeñas prácticas, como el tomar de tal o cual manera los instrumentos de la mesa, fueron de gran importancia en la construcción del nuevo carácter de los otrora adiestrados en las pesadas espadas. Que Hobbes desdeñe tales *maneras* es un signo ya de un olvido en el espíritu de la época de lo terrible que llegó a ser ese estamento. Señalar – como lo hace Hobbes y La Rochefoucauld más tarde– que el miedo a una muerte violenta es generalizable es también producto de este olvido. Por ello, ¿no es la forma específica en que en el pensamiento de Hobbes se presenta el olvido del proceso de pacificación del aristócrata, la prueba última de que tal proceso estaba teniendo lugar?, ¿no es el signo de que tal proceso era ya una realidad encaminada?

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Perry (1974). *El Estado absolutista*, (tr. Santos Juliá), Ed. Siglo XXI, México, 2005, 592pp.
- Anderson, Perry (1974). *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*. (tr. Santos Juliá), Ed. Siglo XXI, México, 2007, 312 pp.
- Agamben, Giorgio (1995). *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. (tr. Antonio Gimeno Cuspinera), Ed. Pre-Textos, Valencia, 2003, 268 pp.
- Agustín de Hipona (426 circa). *La Ciudad de Dios*, (tr. Francisco Montes de Oca), edición en PDF, 704 pp.
- Benjamin, Jacques y Claude Daboval. *Les procès d'animaux du Moyen age*, Facultad de Medicina de Créteil, Tesis para obtener el doctorado en Veterinaria, 1977, 119 pp. Disponible en <http://theses.vet-alfort.fr/telecharger.php?id=377>
- Blackstone, William (1765–1769) *Commentaries on the laws of England in four books*, The Lawbook Exchange, New Jersey, 2007, 2021 pp.
- Bindoff, Stanley Thomas. (1950) *Tudor England*. Penguin Books, 1972, Middlesex, 319 pp.
- Bloch, Marc (1924). *Los Reyes Taumaturgos*. (Tr. Marcos Lara), Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1988, 493 pp.
- Bodin, Jean (1576). *Los seis libros de la República*, (selección, estudio preliminar y traducción de Pedro Bravo Gala), Ed. Tecnos, Madrid, 2006, 307 pp.
- Bodin, Jean (1580). *On the Demon-Manie of Witches*. (tr. Randy A. Scott, Introducción: Jonathan L. Pearl), Centre for Reformation and Renaissance Studies, Toronto, 1995, 218 pp.
- Bodin, Jean. (1588) *Coloquio de los siete sabios. Sobre los arcanos relativos a cuestiones últimas (Colloquium Heptaplomeris)*. (Tr. Primitivo Mariño), Ed. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1988, 386 pp.
- Boutruche, Robert (1970). *Señorío y feudalismo. 2. El apogeo*, (tr. Alicia Entel, Griselda Vignolio y María Cristina Davolio), Ed. Siglo XXI, Madrid, 1979, 419 pp.
- Bradbury, Jim. (2004) *The Routledge Companion to Medieval Warfare*, Routledge Companions to History, Routledge, 2004, New York, 392 pp..
- Brett D. Steele y Tamera Dorland. *The Heirs of Archimedes: Science and the Art of War through the Age of Enlightenment*, MIT Press, 2005, Massachusetts, 407 pp.
- Burns, J.H. (1991) *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, 798 pp.

- Chesterton, Gilbert Keith. (1905) *Herejes*, (tr. Stella Mastrangelo), ed. Acantilado, 2007, Barcelona, 230 pp.
- Chesterton, Gilbert Keith. (1917) *Breve historia de Inglaterra*, (tr. Miguel Temprano), ed. Acantilado, 2005, Barcelona, 250 pp.
- Donald J. Kagay y L. J. Andrew Villalon. (1999) *The circle of war in the Middle Ages: Essays on Medieval Military and Naval History*. Boydell Press, 1999, 202 pp.
- Duby, Georges y Robert Mandrou (1958). *Historia de la Civilización Francesa*, (tr. Francisco González Aramburo), ed. FCE, 1981, México, 578 pp.
- El Kenz, David. "Massacres during the Wars of Religion" en *Online Encyclopedia of Mass Violence*, [archive PDF en línea], publicado el 3 de Noviembre de 2007, URL: <http://www.massviolence.org/Massacres-during-the-Wars-of-Religion>, ISSN 1961-9898, 10 pp.
- Evans, Edward Payson. (1906). *The criminal prosecution and capital punishment of animals*, Ed., W. Heinemann, Londres, 384 pp, versión digital <http://www.archive.org/details/criminalprosecut00evaniala>
- Franklin, Julian H. (1973). *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, 124 pp.
- Ferrajoli, Luigi (1989). *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*. (tr. Perfecto Andrés Ibáñez, et al.), ed. Trotta, Madrid, 2006, 1019 pp.
- Filmer, Robert. (1680). *Patriarca o el poder natural de los reyes*. (tr. Ángel Rivero), Ed. Alianza, Madrid, 2010, 180 pp.
- Fortescue, John. *On the Laws and Governance of England*, (Editado por Shelley Lockwood), Cambridge University Press, Cambridge, 1997, 161 pp.
- Foucault, Michel. (1975). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. (tr. Aurelio Garzón del Camino), ed. Siglo XXI, México, 2003, 314 pp.
- Foucault, Michel (1976). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, (tr. Ulises Guiñazú), Ed. Siglo XXI, México, 194 pp.
- Gayo (161 circa). *La Instituta de Gayo recientemente descubierta en un palimpsesto de la biblioteca capitular de Verona*, Imprenta de la sociedad literaria y tipográfica, Madrid, 1845, 337 pp. Edición digital facsimilar de la Biblioteca de la Facultad de Derecho de la Universidad de Sevilla.
- Gert, Bernard (2010). *Hobbes*, Polity Press, Cambridge, 2010, 182 pp.
- Gracián, Baltasar (1637). *El héroe*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2005, 47 pp. Accesible desde <http://cervantesvirtual.com>
- Halsall, Paul (editor). "Lateran IV: Select Canons, 1215", en *Medieval Sourcebook*, disponible en <http://www.fordham.edu/halsall/basis/lateran4.html>.
- Harris, Barbara Jean. (1986) *Edward Stafford, third duke of Buckingham, 1478-1521*, Stanford University Press, Stanford, 1986, 343 pp.
- Heckscher, Eli Filip. (1932) *La época mercantilista. Historia de la organización y las ideas económicas desde el final de la Edad Media hasta la sociedad liberal*, (tr. Wenceslao Roces), FCE, 1943, México, 1983, 871 pp.
- Hobbes, Thomas (1651). *Leviatán, o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, (tr. Carlos Mellizo), ed. Alianza, Madrid, 2004, 580 pp.

- Hobbes, Thomas. *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, (tr. Miguel Ángel Rodilla), ed. Tecnos, Madrid, 2002, 191 pp.
- Hobbes, Thomas (1642). *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, (tr. Carlos Mellizo), ed. Alianza, Madrid, 2000, 354 pp.
- Hotman, François (1573). *Franco-Gallia: or an Account of the Ancient Free State of France*, (tr. Viscount Robert) The Project Gutenberg eBook. URL: <http://www.gutenberg.org/etext/17894>
- Hurtado, Larry W. *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Ed. William B. Eerdmans, Cambridge, 2003, 746 pp.
- Hyppolite, Jean (1946). *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*, (tr. Francisco Fernández Buey), Ed. Península, Barcelona, 1988, 292 pp.
- Irvine, Susan (editor) (2004). *The Anglo-Saxon Chronicle: A Collaborative Edition*, D.S. Brewer, Cambridge, 2004, 175 pp.
- Jenofonte. "Hierón, o de la tiranía", en Strauss, Leo. *Sobre la Tiranía*, (tr. Leonardo Rodríguez Duplá), Ediciones Encuentro, Madrid, 2005, pp. 21-40.
- Keen, Maurece (Editor) (1999). *Historia de la Guerra en la Edad Media*, (tr. Asunción Rodríguez Guzman), Antonio Machado Libros, Madrid, 2005, 439 pp.
- Keefe, Thomas K. (1983) *Feudal assessments and the political community under Henry II and his sons*, Center for Medieval and Renaissance Studies-University of California Press, 1983, Los Angeles, 292 pp.
- Kantorowicz, Ernst Hartwig (1957). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, (tr. Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy), Ed. Alianza, Madrid, 1985, 529 pp.
- Le Goff, Jacques. (1965). *La baja Edad Media*. (tr. Lourdes Ortiz), Ed. Siglo XXI, México, 336 pp.
- Lea, Henry Charles. (1877) *A history of the Inquisition of the middle ages. Vol I*. Ed. Harper & Brothers, New York, 1877, 610 pp.
- Lea, Henry Charles. (1877) *A history of the Inquisition of the middle ages. Vol II*. Ed. Harper & Brothers, New York, 1877, 587 pp.
- Leeson, Meter T (2010). *Ordeals*. disponible en <http://www.peterleeson.com/Ordeals.pdf>
- Leslie Fletcher, Charles Robert y Thomas Carlyle. (1923) *The French Revolution: A History, Volume III*, Modern Library edition, 2002, 430 pp.
- Mackie, John Duncan. (1952) *The Earlier Tudors 1485-1558*, Clarendon Press, Oxford, 1991, 699 pp.
- Maiolo, Francesco (2007). *Medieval Sovereignty*. Ed. Eburon, Delft, 330 pp.
- Mechoulam, Stéphane. *The Expulsion of the Jews from France in 1306: a Modern Fiscal Analysis*, Universidad de Toronto, 2004, 33 pp. Versión electrónica disponible en: <http://repec.economics.utoronto.ca/files/tecipa-209-1.pdf>
- Melossi, Dario y Masimo Pavarini. (1977). *Cárcel y Fábrica. Los orígenes del sistema penitenciario (siglos XVI-XIX)*, (tr. Xaver Massimi), ed. Siglo XXI, México, 2003, 237 pp.
- Mesnard, Pierre. (1935). *El desarrollo de la filosofía política en el siglo XVI*, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, México, 1956, 634 pp.
- Mesnard, Pierre. "Jean Bodin, Teórico de la República" en *Revista de estudios políticos*, ISSN 0048-7694, N° 113-114, Madrid, 1960, pp. 89-104.

- Montaigne, Michel de. (1580) *Ensayos Completos*. (tr. Almudena Montojo), Ed. Cátedra, Navarra, 2008, 1117 pp.
- Murray N. Rothbard. "Jean Bodin: Cumbre del pensamiento absolutista en Francia", en *Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, Ludwig von Mises Institute, 2010, disponible en <http://mises.org/daily/4216> y en <http://mises.org/Community/blogs/euribe/archive/2010/04/30/jean-bodin-cumbre-del-pensamiento-absolutista-en-francia.aspx>
- Neville Figgis, John (1896). *El derecho divino de los reyes*. (tr. Edmundo O'Gorman), Fondo de Cultura Económica, México, 1982, 327 pp.
- Orestes Aguilar, Héctor (compilador) (2001). *Carl Schmitt. Teólogo de la Política*. (tr. Varios), Ed. FCE, México, 2004, pp. 504.
- Odón, Abad de Cluny. "Vida de san Gerardo de Aurillac" en *Cuadernos Monásticos* N° 167, Año XLIII Octubre-Diciembre, 2008
- Pirenne, Henri (1936). *Historia de Europa. Desde las invasiones hasta el Siglo XVI*, (tr. Juan José Domenchina), Fondo de Cultura Económica, México, 1992, 471 pp.
- Plowden, Edmund (1571). *The commentaries, or Reports of Edmund Plowden*, Ed. S. Brooke, Londres, 1816, 407 pp.
- Quignard, Pascal (2002). *Las sombras errantes*. (tr. Dulce Ramos), ed. La Cifra, México, 2007, 159 pp.
- Reynolds, Beatrice (1931). *Proponents of Limited Monarchy in Sixteenth Century France: Francis Hotman and Jean Bodin*, Columbia University Press, New York, 1931, 210 pp.
- Russell, Friedrck H. (1975) *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge University Press, 1975, Cambridge, 344 pp.
- Schmitt, Carl. (1921) *La dictadura desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, (tr. José Díaz García), Ed. Alianza, Madrid, 2007, 338 pp.
- Schmitt, Carl (1938). *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, (tr. Francisco Javier Conde), Ed. Comares, Granada, 2004, 94 pp.
- Schmitt, Carl. (1950) *El nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del «Ius publicum europaeum»*.(tr. Dora Schilling Thou), ed. Comares, Granada, 2002, 375 pp.
- Stone, Lawrence (1972). *Causes of the English Revolution 1529-1642*, Routledge, London, 2002, 185 pp.
- Stone, Lawrence (1967) *La crisis de la aristocracia 1558-1641, edición abreviada*, (tr. Manuel Rodríguez Alonso), ed. Revista de Occidente, Madrid, 1976, 356 pp.
- Strauss, Leo (1952). *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, (tr. Silvana Carozzi), Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2006, 233 pp.
- *The Institutes of Justinian*. (trad. J.B. Moyle), Quinta Edición, 1913, The Project Gutenberg eBook.
- Varios. *The Catholic encyclopedia: an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the Catholic Church*. También disponible en <http://www.newadvent.org/cathen/>
- Vilaplana Persiva, Manuel. (1997) *Historia del Real de a Ocho*, Universidad de Murcia, 1997, Murcia, 389 pp.
- Wettlaufer Jörg. (1998) *Das Herrenrecht der ersten Nacht. Hochzeit, Herrschaft und Heiratszins im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Campus Historische Studien Bad 27*, Ed. Campus, Frankfurt am Main, 1998, 430 pp., edición digital en PDF.

BIBLIOGRAFÍA

- Wollin, Sheldon S. (2004). *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought. Expanded Edition*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2004, 761 pp.
- Zarka, Charles Yves (1995). *Hobbes y el pensamiento político moderno*, (tr. Luisa Medrana), Ed. Herder, Barcelona, 1997, 327 pp.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

MAESTRÍA EN HUMANIDADES
LÍNEA DE INVESTIGACIÓN: FILOSOFÍA POLÍTICA

*PROCESO DE PACIFICACIÓN DE LA ARISTOCRACIA MEDIEVAL
Y SUBJETIVIDAD EN EL PERIODO ABSOLUTISTA*

IDÓNEA COMUNICACIÓN DE RESULTADOS
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
MAESTRÍA EN HUMANIDADES PRESENTA:

JAVIER BALLADARES GÓMEZ

ASESOR



DR. SERGIO PÉREZ CORTÉS

Ciudad de México, Febrero de 2011