



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DOCTORADO EN HUMANIDADES
Línea de Investigación en Filosofía Moral y Política

SOBERANÍA Y SUBJETIVIDAD:
REGULACIÓN DE LA VIOLENCIA Y
PACIFICACIÓN DE LA ARISTOCRACIA MEDIEVAL

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO
DE DOCTOR EN HUMANIDADES,
FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA
P R E S E N T A:

Javier Balladares Gómez

MATRICULA: 2113800509

Asesor: Dr. Sergio Pérez Cortés

Ciudad de México, Octubre de 2015



SOBERANIA Y SUBJETIVIDAD:
REGULACION DE LA VIOLENCIA Y
PACIFICACION DE LA
ARISTOCRACIA MEDIEVAL

En México, D.F., se presentaron a las 14:00 horas del día 3 del mes de diciembre del año 2015 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. SERGIO PEREZ CORTES
DR. GERARDO DE LA FUENTE LORA
DR. GUSTAVO LEYVA MARTINEZ

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTOR EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: JAVIER BALLADARES GOMEZ

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

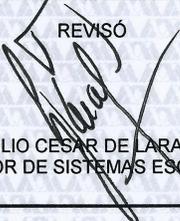
APROBADO

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

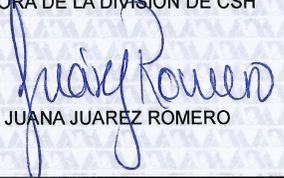



JAVIER BALLADARES GOMEZ
ALUMNO

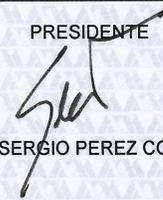
REVISÓ


LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

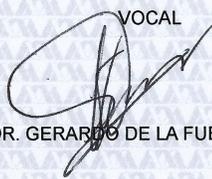
DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH


DRA. JUANA JUAREZ ROMERO

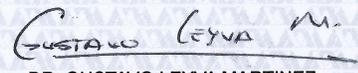
PRESIDENTE


DR. SERGIO PEREZ CORTES

VOCAL


DR. GERARDO DE LA FUENTE LORA

SECRETARIO


DR. GUSTAVO LEYVA MARTINEZ

“la lucha contra ella delata que el contagio ha ocurrido; es una lucha que llega demasiado tarde, y cada remedio no hace sino empeorar la enfermedad, pues ésta ha hecho presa en la médula de la vida espiritual, a saber, en la conciencia dentro de su concepto, o en su esencia pura misma; por eso, no hay dentro de ella ninguna fuerza que sea capaz de vencer a la enfermedad. Como ésta está dentro de la esencia misma, sus manifestaciones, todavía aisladas, pueden reprimirse, y contenerse los síntomas superficiales. Para la enfermedad, esto resulta sumamente ventajoso, pues así no malgasta inútilmente la fuerza ni se muestra indigna de su esencia, cosa que ocurre cuando ella brota en síntomas y erupciones individuales contra el contenido de la fe y contra las conexiones de la efectividad exterior de ésta. Más bien al contrario, espíritu invisible e inadvertido, se desliza infiltrándose por todas las partes nobles, y pronto se ha apoderado totalmente de todas las entrañas y miembros del ídolo sin conciencia, y «una hermosa mañana le da un codazo al camarada y, rataplán, el ídolo ha caído». Una hermosa mañana cuyo mediodía no es sangriento si el contagio ha penetrado en todos los órganos de la vida espiritual; sólo la memoria conserva todavía, como una historia ya pasada no se sabe cómo, el modo muerto de la anterior figura del espíritu; y la nueva serpiente de la sabiduría levantada para la oración no ha hecho así más que desprenderse sin dolor de una piel marchita.”

G.W.F. Hegel. *Fenomenología del Espíritu*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	La pacificación de la aristocracia como parte del proceso de subjetivación	5
	Subjetividad y regulación de la violencia	8
	La estructura de este trabajo de investigación	15
	Historicidad, ruptura y continuidad	24
CAPÍTULO 1	El hombre medieval como carácter y el advenimiento de la soberanía	37
	El hombre medieval como carácter	40
	Constitucionalismo medieval y el surgimiento de la soberanía	48
	La masacre del día de San Bartolomé	59
	La solución monarcomaca o la persistencia el constitucionalismo medieval	66
CAPÍTULO 2	La soberanía en el pensamiento de Jean Bodin	73
	El concepto de soberanía y la pacificación de la aristocracia	73
	El concepto de soberanía en los <i>Seis Libros de la República</i> de Jean Bodin	83
	Los cinco atributos del poder soberano	95
CAPÍTULO 3	Violencia soberana	101
	El oficio sagrado de dictar leyes	104
	El soberano y la violencia	111
	<i>Nómos y physis</i> en Jean Bodin	116
	De la patria potestas a la violencia soberana	119

CAPÍTULO 4	Centralización y disciplina: de la guerra medieval a los albores de la moderna	125
	La guerra medieval	128
	La aristocracia y la guerra	132
	Courtrai y la disciplina de infantería	146
	<i>Chevauchée</i> : violencia sin honor	156
	La guerra y la demanda de poder soberano	164
CAPÍTULO 5	Oficio público: a propósito del <i>mérito</i>	175
	El problema del oficio en Jean Bodin	177
	Violencia: funciones de la aristocracia	181
	Mérito y venalidad	184
	El problema de la educación	194
CAPÍTULO 6	El derecho en última instancia al castigo	199
	La ordalía como método de lograr la justicia	206
	El fin de la ordalía y el advenimiento del castigo terrenal: <i>De la démionomanie des sorcières</i> de Jean Bodin	220
	El soberano como última instancia	229
CAPÍTULO 7	Del <i>Scutum</i> al Escudo: Impuestos y pacificación	237
	Jean Bodin en Blois	242
	<i>Scutage</i> o impuesto de guerra	248
	Impuestos y pacificación	254
CAPÍTULO 8	Los dos cuerpos del rey y el soberano	271
	La soberanía en Inglaterra	274
	Los dos cuerpos del rey y la nueva aristocracia	288
CAPÍTULO 9	El concepto de soberanía de Thomas Hobbes	305
	El individuo y su relación con el método de Hobbes	308
	El miedo a la muerte violenta en Hobbes	317

	La transformación de la virtud aristocrática /	
	El ocaso de la virtud aristocrática en Hobbes	330
	El Leviatán y el fin del orgullo de la aristocracia	341
CAPÍTULO 10	Evasión del miedo a la muerte violenta, O de la no natural condición del miedo	361
	El hombre medieval ante la muerte, y la posición del aristócrata ante la muerte	363
	La muerte cristiana en el medievo	366
	Roland, o la muerte heroica	369
	El juicio de Dios sobre los cristianos	373
CAPÍTULO 11	Dar la vida	389
	El carácter del aristócrata medieval y sus fuentes	391
	La fidelidad [<i>homage</i>]	394
	Los límites de la fidelidad	411
	<i>La Paz de Dios</i> y la <i>Tregua de Dios</i>	416
CAPÍTULO 12	La institución de la caballería	425
	El cuerpo como metáfora política	434
	El caballero y su nueva lealtad	444
	San Geraldo de Aurillac. El aristócrata santo o los caminos sin salida de un primer intento de una caballería cristiana	451
	La patria terrenal y la patria celestial	457
	La orden de caballería	465
	Los ritos de «la orden de caballería» (Anónimo del Siglo XIII)	467
	La doctrina cristiana del caballero (Ramón Lull)	471
	El cristianismo del caballero (Geoffroi de Charny)	483
	La proeza del caballero	489
CAPÍTULO 13	La crisis de la caballería: Juana de Arco y Gilles de Rais	497
	Juana de Arco	505
	Gilles de Rais	512

Índice

CAPÍTULO 14	El derecho divino de los reyes a gobernar	
	Consumación de la obediencia	523
	El derecho divino del rey a gobernar y la aristocracia	532
	1. La monarquía es una institución de ordenación divina	535
	2. El derecho hereditario es irrevocable	536
	3. Los reyes son responsables sólo ante Dios	538
	4. La no-resistencia y la obediencia pasiva	
	son prescripciones divinas	539
	Pacificación, subjetivación	551
BIBLIOGRAFÍA		557
ILUSTRACIONES		573

INTRODUCCIÓN

LA PACIFICACIÓN DE LA ARISTOCRACIA COMO PARTE DEL PROCESO DE SUBJETIVACIÓN

Hay violencia. Aceptar esta afirmación no implica justificarla ni asumir que ella es algo necesario para las sociedades humanas. Mucho menos significa aceptar que la violencia sea pura facticidad. Sí, la violencia suele tener la apariencia de ser algo crudo, algo que excede el ámbito de la palabra y de las instituciones y normas humanas; sin embargo, *no hay violencia cruda* o sustraída completamente de lo propiamente humano. Toda violencia está siempre ya enmarcada por prácticas, normas e instituciones humanas. Incluso excediendo los límites permitidos o conocidos de una época, la violencia está siempre determinada y puede ser pensada. La violencia no es lo irracional —en el sentido de lo impensable—, sino una práctica bien delimitada, y por ello, claramente es un objeto para el pensamiento. Esas prácticas, normas e instituciones —que determinan los distintos modos de violencia— interpelan y requieren un tipo de subjetividad que les de soporte: *¿qué piensan los agentes que ejercen la violencia?* Ellos no actúan sin tener una idea o representación de lo que significan sus actos. La pregunta que debemos plantear, entonces, no debe apuntar únicamente a los objetivos de esos sujetos: obtener riquezas, exterminar a un enemigo, servir a la patria o defender la religión propia, etc. La cuestión ha de ser también: *¿qué piensan esos agentes de sí mismos?* Cualquiera que sea la respuesta, ella no es arbitraria, o meramente accidental. Al rastrear las posibles respuestas a esa cuestión, nos encontramos ya en el registro “de los modos instituidos del conocimiento de sí y [de] su historia.”¹

La frase anterior es de Michel Foucault, en cuya obra podemos reconocer diversos modos de abordar la subjetividad. Al comenzar sus investigaciones sobre la “historia del

¹ Michel Foucault. “Subjetividad y verdad”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*, ed. Paidós, Barcelona, p. 255.

cuidado de sí” y de las “técnicas de sí”, el filósofo francés estableció su obra anterior en dos ámbitos más: la “historia de la subjetividad” y las “formas de gubernamentalidad.” Este trabajo se sitúa enmarcado en la *historia de la subjetividad*. “Habíamos emprendido la historia de la subjetividad al estudiar las divisiones llevadas a cabo en la sociedad en nombre de la locura, de la enfermedad, de la delincuencia y de sus efectos sobre la constitución de un sujeto razonable y normal; la habíamos emprendido igualmente al intentar localizar los modos de objetivación del sujeto en saberes como los que conciernen al lenguaje, al trabajo y a la vida,”² dijo Foucault a propósito de su propia obra.

En la *historia de la subjetividad* estamos, por decirlo de algún modo, en un punto en que se piensa en su dependencia mutua la constitución de lo objetivo (la locura, la enfermedad, etc.) y el establecimiento de lo subjetivo (la formación de la identidad del sujeto gracias a la división provocada por la locura, la enfermedad, etc.). Se trata de pensar y dar seguimiento a la objetividad y subjetividad, es decir, de pensarlas en su historicidad. Ni uno ni otro son algo ya dado. Se constituyen mutuamente. Por ejemplo, si pensamos al sujeto en relación al objeto “locura” o “crimen”, aparece las siguiente preguntas: “¿A través de qué juegos de verdad se permite al hombre pensar su ser propio cuando se percibe como loco, cuando se contempla como enfermo, cuando se reflexiona como ser vivo, como ser hablante y como ser que trabaja, cuando se juzga y se castiga en calidad de criminal?”³ El sujeto no es un ente aislado, o “ensimismado”. Él depende de la relación que establece con el mundo, del modo en que asume o rechaza las determinaciones y redes en las que se encuentra envuelto.

Algo del mismo orden ocurre con la objetividad. Ella no es una roca inerte, ajena a cualquier clase de determinaciones. Aquello que es *locura, enfermedad, violencia*, tampoco es —aún en su presencia objetiva, aparentemente inerte— algo dado. Ellas están constituidas y determinadas también por una red categorial y su proceso de constitución es discernible para el pensamiento. Para seguir con un ejemplo, el propio Foucault en *Vigilar y castigar*, nos señala que no sólo hay transformaciones en las prácticas humanas a propósito del crimen y el castigo, sino que, estrictamente hablando, cuando pasamos de un modo de castigo a otro estamos ante la constitución de objetos nuevos: “bajo la benignidad cada vez mayor de los castigos, se puede descubrir, por lo tanto, un desplazamiento de su punto de aplicación, y a través de este desplazamiento, todo un campo de objetos recientes, todo un nuevo régimen de la verdad y

² Michel Foucault. “Subjetividad y verdad”, p. 256.

³ Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, ed. Siglo XXI, México, p. 10.

una multitud de papeles hasta ahora inéditos en el ejercicio de la justicia criminal.”⁴ Un cambio en la forma de castigar implica una transformación de la objetividad y de la subjetividad.

De esto trata el presente trabajo: de pensar en un cierto registro —la regulación de la violencia a través del establecimiento de la soberanía— la unidad de la objetividad y la subjetividad. *Soberanía y subjetividad* demarca 1) el establecimiento de una nueva economía de la violencia como objeto de la soberanía y 2) la transformación de la subjetividad de los miembros del estamento que el mundo medieval había establecido como los agentes legítimos dedicados al ejercicio de la violencia. En la medida en que en la violencia (medieval) y su ejercicio se halla la unión de objetividad y subjetividad, es que este trabajo se centra en la aristocracia y no del hombre medieval en general: porque, como decíamos, es el estamento dedicado a la guerra. La aristocracia es el estamento de la violencia. Y ello no sólo en la guerra, sino también en la paz presente en sus relaciones con el llamado tercer estamento. Transformar la economía de la violencia aristocrática fue una necesidad para el establecimiento del poder soberano y el advenimiento de lo que conocemos como el mundo político moderno. Eso significa *pacificación de la aristocracia*. Es decir, tanto la transformación de la identidad de los miembros de ese estamento, como también la transformación de prácticas, instituciones y objetos que condujeron a ello. Por ejemplo, cuando se introduce un nuevo modo de castigar a través del naciente poder soberano, se impone a la aristocracia un modo de relacionarse con la ley y su subversión. Se está allí en vías de formar a estos hombres, de moldearlos de un nuevo modo como sujetos. Cuando se impone una nueva forma de hacer la guerra, se disciplinan los cuerpos y las mentes para constituir a los individuos de un modo específico, un modo específico de sujetar a una naciente disciplina militar distinta al del aristócrata medieval.

La pacificación de este estamento es entonces un hecho que no sólo atañe a los sujetos particulares de la aristocracia. Atañe en igual importancia al modo en que los hombres organizan, regulan, representan y piensan su relación con el mundo. Más específicamente aún, el modo en que se *transforma* esa forma de pensar y experimentar el mundo. La aristocracia como estamento privilegiado —que expolia el resultado del trabajo del estamento menos favorecido— se encuentra en plenitud cuando se dedica a la guerra y al ejercicio aceptado de la violencia, cuando ejerce su *libertad*, que en términos medievales es definida como la capacidad para ir a la guerra y librarse así del trabajo. Formalmente, entonces, despojar a la aristocracia del derecho a esa práctica violenta significa despojarla de su posición privilegiada. El proceso de pacificación de la aristocracia esencialmente no es, entonces, el proceso de refinamiento de un estamento, sino el proceso de su disolución. Preocuparse por la pacificación

⁴ Michel Foucault. *Vigilar y Castigar*, ed. Siglo XXI, México, p. 29.

de la aristocracia implica detenerse a pensar una de las condiciones que permitieron el advenimiento del mundo moderno. Estamos ante un movimiento doble: por un lado el advenimiento de ciertas prácticas que apuntan a un proceso de subjetivación en espacios perfectamente distinguibles y delimitados, y al mismo tiempo del comienzo de la disolución de las líneas que separan los estamentos del mundo medieval.

La pacificación de la aristocracia, si bien da seguimiento a un estamento, implica a toda la comunidad humana, pues ella misma no es sino parte del proceso de normalización que da cuenta completamente del advenimiento de la subjetividad moderna. Dar cuenta del proceso completo de normalización está fuera del alcance de este trabajo de investigación. Por ello, aquí sólo nos centraremos en aquellas prácticas vinculadas al establecimiento del poder soberano que de algún modo intervienen en la pacificación de la aristocracia medieval. Desde la construcción de un poder central hasta la disolución de los estamentos y de ese mismo poder central, la soberanía ha pensado —podemos decir— una vía de transformación de un mundo. Y es allí que la aristocracia, como uno de los tres estamentos de aquel mundo medieval, es crucial para entender la transformación de esas sociedades altamente diferenciadas. Seguir una transformación de objetividad y subjetividad está en el centro de interés del presente trabajo.

SUBJETIVIDAD Y REGULACIÓN DE LA VIOLENCIA

¿Por qué vincular subjetividad con prácticas, disciplinas e instituciones? La subjetividad emerge cuando la conciencia se pone a sí misma como objeto de conocimiento. Pero es un conocimiento que no es únicamente una introspección. Claro que el campo de la subjetividad emerge con toda su fuerza cuando aparece «el cuidado de sí mismo» o cuando la moral alcanza sus formas más altas. Pero también lo es cuando la conciencia se constituye a sí misma a través de sus acciones, sus prácticas y las normas y regulaciones que vienen, en un primer momento, desde fuera de sí. Por ejemplo, cuando una conciencia en el medievo va al campo de batalla lo hace no sólo porque haya declaración de guerra por parte de un rey o por parte de la Iglesia; ese tipo de declaraciones o llamados a la guerra son necesarios, pero igualmente es necesario que los participantes de esa guerra estén en condiciones de actuar en ella. Es decir, que tengan una idea o representación de lo que significan sus actos. Por supuesto, la división estamental medieval pone a cada sujeto en una posición que lo lleva a hacer la guerra, trabajar o rezar. En ese sentido el hombre medieval es un carácter, porque sus

acciones en gran medida están determinadas por lo que esa división pide de ellos. Aun así, la violencia de esas guerras no es una violencia sin más. Requiere de elementos, significados y, en general, condiciones que interpelen a esos hombres.

El poeta Bertrand de Born (1114-1215) nos da pistas de ello. “Trompetas, tambores, banderas, pendones, insignias y caballos blancos y negros,”⁵ escribe de Born, son elementos que en la víspera de la batalla necesariamente se hacen presentes. Participar en la guerra no es el simple arrojamiento sin sentido a la batalla. Esa violencia requiere soportes que el sujeto acepta como propios. Las trompetas, los tambores, etc., son los sonidos que llaman a la batalla, una batalla que para esa mentalidad otorga gloria, que ofrece privilegios y que desliga del trabajo a sus participantes. Esa conciencia que acude al llamado quiere eso: privilegios, gloria, no trabajar. Las banderas, los pendones, las insignias y los caballos son todos signos de diferenciación estamental. Hacer partícipe de ello a una conciencia le otorga el reconocimiento de ser parte de ese estamento privilegiado. Ahora, dice Born, él debe actuar como tal:

y muchas lanzas (clavadas) en los costados y en el pecho
y júbilo y llanto y pena y alegría.
Grande será la pérdida, pero mayor la ganancia,”⁶

Esa conciencia va a la guerra sabiendo que la posibilidad de muerte es muy grande. Y el canto de Born no es sino una estrategia para asumir su muerte como una muerte con sentido. Y también, por supuesto, dar la muerte con un sentido. La pregunta no es entonces únicamente: ¿alguien mata a otro en una guerra? Sino ¿qué condiciones hacen que el sonido de uno u otro instrumento sean reconocidos no sólo como una llamada a la lucha, sino como un llamado a ocupar un lugar en el mundo social?, ¿qué hace querer ocupar ese lugar, qué se gana con ello? También, ¿qué instituciones humanas regulan esas guerras que hacen que la promesa de ese llamado se cumpla? Y más precisamente, ¿qué idea se forma de sí mismo aquel que asume que la muerte sea una gran pérdida al mismo tiempo que una gran ganancia? ¿Cómo se constituye ese sujeto? Como se ve, no se constituye desde una nada, sino desde un terreno u horizonte. No es que el partícipe de la guerra tenga que inventar una respuesta totalmente nueva, sino que debe tomar el llamado, y en su respuesta, ese mismo terreno y horizonte seguramente se verá modificado. Porque esa guerra tiene un espacio y un tiempo demarcados. Un día, la promesa de ese llamado ya no se cumplirá, y la seguridad de obtener una ganancia

⁵ Bertran de Born. Citado en Ruíz Doménec. “El sonido de la batalla en Bertrand de Born”, en *Medievalia*, p. 94.

⁶ Bertran de Born. Citado en Ruíz Doménec. *Ibidem*, p. 92.

en la gran pérdida se resquebrajará. Pero para que ello llegue, antes habrán de transformarse las instituciones y prácticas que sostenían ese mundo y a esos sujetos. Simultáneamente, la forma de esos sujetos, las respuestas que ellos se daban a esas preguntas, las preguntas mismas, se estaban transformando. Gracias a ese proceso es posible que prácticas establecidas durante siglos comiencen a debilitarse y que instituciones puedan ser modificadas. Los cambios en la subjetividad modifican las estrategias institucionales y prácticas que regulan la violencia, y esas prácticas e instituciones transforman la forma subjetiva, sus preguntas, sus respuestas, su constitución.

Así, un día, François VI, duque de La Rochefoucauld, llegara a escribir lo siguiente: “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.”⁷ La forma de la subjetividad había cambiado. Ya no se iba a la guerra a buscar la gloria en la mera posibilidad de encontrar la muerte. Para el siglo XVII de La Rochefoucauld ya hay otros sonidos y ordenes que llaman a la batalla, pero ese llamado ya no es uno que conduzca a la gloria ni otorgue privilegios. Los privilegios se obtienen en otro terreno, y la “gloria de la guerra” cada vez significa algo completamente diferente a su sentido anterior. ¿Qué ha ocurrido para que la forma del sujeto se haya transformado? Se han modificado, claro, instituciones y prácticas. Enlazando ello está aquello que los filósofos y juristas llamaron *soberanía*.

Las nuevas prácticas e instituciones constituidas a partir de la idea de soberanía subjetivan de una manera distinta a los sujetos. Cuando se habla de *subjetivación*, nos referimos al proceso en el que las prácticas no son meras acciones mecánicas, sino que constituyen el terreno de preguntas y respuestas con las cuales el sujeto se piensa a sí mismo, con las que se constituye. Por supuesto, podría señalarse que esto es muy distinto, por ejemplo al *sujeto* de la moral; que habría allí una escisión insalvable. Pues mientras el sujeto moral pretendidamente sería *autónomo*, la subjetivación implicaría un total arrojamiento a la *heteronomía*, al hecho de simplemente verse sujetado a mandatos y prácticas externas. Salvar este hiato no pasa por difuminar la línea de separación entre autonomía y heteronomía. Más bien pasa por reconocer a la primera como un momento de realización del proceso de subjetivación. Es decir, aceptar que la autonomía no implica una espontaneidad puramente subjetiva. Los contenidos que el sujeto acepta para guiar su acción, no han sido puestos

⁷ Rochefoucauld, François de la, *Collected Maxims and Other Reflections*, Oxford University Press, Máxima 504, p. 135.

inocentemente por él. El sujeto no pone desde sí los fines de su acción, los asume o acepta; y sólo después puede actuar moralmente. El proceso de subjetivación lo que nos muestra es cómo las prácticas y disciplinas —en principio heterónomas en relación al sujeto— van siendo asumidas como propias (o rechazadas) por los propios sujetos. Es decir, en un primer momento puede afirmarse que el individuo se ve sujetado por las prácticas en las que se ve inmerso. Es heterónimo. Pero esa inmersión no lo determina en su totalidad: la manera en que el individuo acepta o rechaza los mandatos e implicaciones de las prácticas que lleva a cabo, configuran de un nuevo modo tanto a su forma subjetiva, como a la práctica misma que se le intentaba imponer anónima y externamente por normas y leyes. Algo cambia cuando el sujeto se apropia de ellas. Ya no son más algo externo, sino algo asumido por el propio sujeto.

Estas afirmaciones han de ser mostradas en las prácticas reales que han tenido lugar en la historia del mismo advenimiento de la subjetividad y las instituciones y prácticas que buscaban regular la violencia. Esto, por supuesto, no con el mero afán de “historizar” o “sociologizar” al sujeto, sino de mostrar algunas de las vías que efectivamente han tenido lugar en el advenimiento del sujeto. En su obra *El proceso de la Civilización*, Norbert Elias señalaba que:

La imagen del ser humano aislado, como un ser completamente libre y completamente independiente, como una «personalidad cerrada», que depende de sí mismo en su «interior» y que está separado de los demás individuos, tiene una larga tradición en la historia de las sociedades europeas. En la filosofía clásica, esta figura se manifiesta como el sujeto del conocimiento teórico. En su función de *homo philosophicus*, el individuo aislado consigue conocimientos sobre el mundo «fuera de él mismo» y por sus propios medios. No necesita aprender de los demás. En esta imagen del ser humano se olvida el hecho de que éste llega al mundo como niño y de que tiene un proceso de desarrollo hasta alcanzar la edad adulta y a lo largo de esta edad adulta. En la evolución de la humanidad hubieron de pasar muchos miles de años antes de que los hombres aprendieran a reconocer las relaciones del acontecer natural, el curso de los astros, la lluvia y el sol, el trueno y el rayo, como manifestaciones de una relación causal ciega, impersonal, completamente mecánica y regular. [...] Este proceso —del ser humano individual como proceso de crecimiento, del conjunto de los hombres como proceso de la evolución de la humanidad— queda reducido conceptualmente a la categoría de situación.⁸

La consigna es que el proceso de advenimiento de la subjetividad no quede reducido a una *categoría de situación*. Y esto no sólo por una nostalgia por esos procesos. Si es verdad que el

⁸ Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, FCE, pp. 32-33.

sujeto no es algo dado, una estructura o algo *a priori*, entonces, debe ser una preocupación filosófica el dar cuenta del advenimiento de sus diferentes formas. O lo que es decir lo mismo, ese advenimiento debe ser parte del mismo concepto de la subjetividad.

Hegel, en la *Filosofía del Derecho* § 105, define la subjetividad como el movimiento en que la voluntad deja de ser únicamente en sí, y se piensa sí mismo, volviendo de esta forma, hacia sí: “Esta reflexión sobre sí de la voluntad y su identidad existente por sí frente al ser en sí y la inmediatez y frente a las determinaciones que se desarrollan en ese ámbito, determinan a la persona como sujeto.”⁹ Es decir, y cómo ya se adelantaba, la conciencia individual adviene sujeto cuando reflexiona sobre sí, pero no en un espacio vacío, sino que ha atravesado aquello que se le aparece como inmediatez, como externo o ajeno. Vuelve a sí no en un mero movimiento solipsista —como la figura del *homo philosophicus*, criticada por Norbert Elias—, sino con las determinaciones que el mundo le impone (las instituciones, prácticas, normas, etc.). Asumiéndolas o rechazándolas, el sujeto se da una forma y se constituye él mismo, subjetivamente, alcanzando así su propia identidad. Dicho así, parece un movimiento muy sencillo. En realidad es un proceso complejo. Complejo porque seguirlo implica considerar esas determinaciones del mundo que en un primer momento son completamente externas a la conciencia en cuestión. Complejo también porque no se trata de que esta conciencia asuma o acepte de manera acrítica e inmediata esas determinaciones. Al asumirlas, las modifica.

De allí la preocupación de seguir el vínculo entre la subjetividad y regulación de la violencia. El ejercicio de la violencia por parte de los individuos y grupos humanos es una de las determinaciones más importantes. Esto no sólo por las implicaciones morales que pueda tener la sujeción violenta de los otros, sino también porque el ejercicio de la violencia tampoco se da en el vacío, a modo de una especie de pulsión arcaica por violentar a los otros. La violencia está atravesada, evidentemente, por relaciones de poder. Más significativo, sin embargo, es decir que las relaciones de poder, el ejercicio de libertad, etc., están atravesadas por prácticas —que incluyen el ejercicio de la violencia— que las constituyen. Por eso, pensar cómo se aceptan o rechazan prácticas que incluyen el uso de la violencia, implica aceptar o rechazar una idea de libertad, de poder, etc. Y en ese aceptar o rechazar un estado de cosas, está en juego, por supuesto, la constitución de la subjetividad, que se da una forma determinada.

Reiteramos que ante las preguntas ¿por qué la aristocracia?, y ¿por qué su *pacificación*?, se responde: porque en ese estamento radicaba el uso de la fuerza y el ejercicio de la violencia en la Edad Media. La violencia ejercida por el estamento aristocrático no cesó

⁹ G.W.F. Hegel. *Principios de la filosofía del derecho*, ed, Edhasa, §105, *Agregado*, p. 199.

debido a la *fuerza mayor* del Leviatán. En efecto, el poder centralizado del Estado siempre buscó regular la violencia aristocrática, pero no lo consiguió por la fuerza, sino mediante la regulación de sus prácticas. Éste es, claro está, sólo un aspecto del pasaje del feudalismo al mundo moderno. Sin embargo, la regulación de la violencia, o *pacificación de la aristocracia*, fue fundamental para que tal transformación tuviera lugar. La transformación del aristócrata en ciudadano no ha ocurrido al modo de un pasaje inmediato o directo. Que el aristócrata adquiriera lentamente la cualidad de ser un ciudadano ha requerido del largo proceso de normalización que no fue simple. 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. Aquí se delinea ya la apuesta de este trabajo que vincula una parte del proceso de subjetivación con el concepto de poder soberano: la soberanía intenta pensar, entre otras cosas, cómo regular la violencia del estamento aristocrático. Al hacerlo da cuenta e impulsa también el proceso de normalización. Cuando éste último se abre paso en las prácticas de los hombres, el antiguo concepto de soberanía requiere ser pensado de nuevo. Se rompe con la versión anterior y se comienza una nueva formulación desde una nueva configuración, o desde un nuevo momento del proceso de normalización.

Por proceso de normalización se entiende aquel proceso en el que el sujeto acepta las leyes y normas que, en este caso, el poder soberano le impone. La ley no puede operar en un estado amorfo. Requiere que ciertas condiciones estén dadas para que ella pueda operar. Por ejemplo, decir: “no matarás” es una frase vacía, sin sentido, si no existe un sujeto al que interpele. Sólo si un sujeto es interpelado, aun violando tal mandato, es posible que esa frase sea algo más que letras reunidas y devenga ley. Sólo si el sujeto tiene una forma en la que las leyes le interpelen y lo conduzcan a actuar de acuerdo a ella —decíamos: incluso negándola—, es que la normalidad legal tiene sentido. Lo mismo ocurre con las normas no jurídicas. Todos aquellos imperativos anónimos, no dictados por nadie, requieren también tener un sujeto al cual interpelar. Sin ello, son tradición muerta. Con las normas no jurídicas suele ocurrir un malentendido: al estar autorizadas por una tradición, pueden generar la apariencia de no requerir la aprobación de los sujetos. Sin embargo, ellas también pasan por esa aprobación o a ese asumir del sujeto. Pues, las transformaciones se imponen también sobre tradiciones milenarias; ello ocurre gracias a que lo que es considerado “normal” ha cambiado. Y ese cambio no lo es de una “sustancia”, sino de la forma de la subjetividad que no acepta ya las formas antaño válidas.

Normalización y subjetivación van de la mano y se determinan mutuamente. Así, cuando el proceso de normalización de una idea, por ejemplo de la soberanía, se impone, ello modifica la forma de los sujetos (así sea regionalmente: por ejemplo los miembros del estamento aristocrático), aquello que aceptan como lo normal, lo válido o lo inaceptable, aquello que hay que extirpar del mundo. Pero el proceso no culmina allí: cada vez que avanza o se modifica esta forma de los sujetos, la idea que se impone no queda intacta. Así, la soberanía se impone, pero al tener cierto “éxito” al normar el mundo, ella misma requiere ser transformada, porque su razón de ser ha cambiado, las condiciones que imponían su necesidad se han modificado. El pensamiento de la soberanía no es únicamente causa, sino también un efecto; pues ella, mediante sus configuraciones consolida e impulsa ese proceso de normalización.

Si la soberanía es algo más que un concepto que da cuenta de ciertas relaciones jurídicas vinculadas al monarca, entonces, también debe permitirnos pensar cómo se organizan las prácticas específicas de los hombres. Y la vía señalada anteriormente es la que guiará este trabajo, en el que el lector encontrará tanto la reconstrucción de prácticas, instituciones y objetos que subjetivan al hombre medieval, así como teorías políticas como la de la soberanía de Jean Bodin y Thomas Hobbes o la figura jurídico-teológica de *Los dos cuerpos del Rey* o la doctrina del *Derecho divino de los reyes a gobernar*.

Vincular estos dos órdenes —uno práctico/real y otro teórico— no es arbitrario. Si bien es cierto que las prácticas, instituciones u objetos de una época determinada son productos necesarios de la racionalidad del momento espiritual de su aparición, queda más claro aún que ellas están también inmersas en el proceso de normalización. No basta con decir que el estado del mundo impone pensarlo de un cierto modo y que ello establece el modo en que ciertos temas y objetos se conviertan en objetos de preocupación del pensamiento. Lo contrario también es cierto: el modo de establecer los problemas en el pensamiento determina como se aparece ese objeto o problema que preocupa a la teoría. Por ejemplo, el derecho del soberano de disponer de la vida y la muerte de los súbditos no es una institución que haya surgido espontáneamente. Su racionalidad está mediada por el modo en que los hombres de ese momento se pensaban a sí mismos y al mundo que habitaban. Pero ese pensamiento no radica únicamente en el “interior” de esas conciencias, sino que tuvo que objetivarse en prácticas instituidas por esos mismos seres humanos. Prácticas instituidas y pensamiento no están, por lo tanto, disociados. Ellas se establecen y se modifican de manera conjunta en un proceso que no se detiene, sino que se encuentra en un constante movimiento. Apenas se establece de manera acabada, por ejemplo, un modo de castigo, éste genera una nueva serie de problemas

que ponen en marcha una nueva modificación en las prácticas y pensamiento de esa forma de castigar.

LA ESTRUCTURA DE ESTE TRABAJO DE INVESTIGACIÓN

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. El hombre medieval está determinado por la división estamental propia de esas sociedades. Él es carácter. Es decir, las acciones de los seres humanos de esa época están determinadas por el lugar que ocupan en esa sociedad, ellas guían su modo de actuar. Lo que se pretende con este capítulo es mostrar la situación específica en que surgió la idea de un poder soberano. Las teorías políticas como la de los llamados monarcomacos, el llamado constitucionalismo medieval y hechos dramáticos como la matanza de la noche de San Bartolomé 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 no parece tener salida.

A lo largo del capítulo segundo se buscará mostrar cómo 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 él teoriza cada uno de los atributos que componen el poder soberano, nos damos cuenta de que busca organizar de un nuevo modo las prácticas de los hombres, en especial el del estamento privilegiado. Lo que la monarquía absolutista en ese momento 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.

Estos atributos son tratados en los siguientes cinco capítulos de manera separada. Lo que se pretende no es únicamente ver cómo Jean Bodin piensa cada uno de los atributos, sino dar seguimiento al campo en que opera cada uno de esos atributos del poder soberano. Es decir, mostrar cómo en prácticas específicas tiene lugar una transformación tanto en la forma de esas mismas prácticas, como de los sujetos en ella involucrados.

En el capítulo tercero es tratado el primer atributo del poder soberano: la capacidad del monarca 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 en obtener el consentimiento de los súbditos. Sólo basta que el rey considere que las leyes son necesarias para que éstas sean decretadas. 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 de manera consistente las demás capacidades del soberano absoluto. Pero buscar imponer de esta manera la ley, implica la confrontación violenta de dos modos de organizar el mundo político social.

El segundo atributo del soberano —trabajado en el capítulo 4— es el de declarar la guerra o negociar la paz con los enemigos del reino. 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 sólo 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 un “ejercito 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. Comienza a operar una disciplina militar sobre los cuerpos. Es el comienzo de los ejércitos regulares y permanentes.

En el capítulo 5 se encuentra el tratamiento del tercer atributo que Jean Bodin da al poder soberano: 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 éste. 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 de 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 y la naciente burguesía eran los únicos capaces 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 aunque en principio estos cambios afectaron sólo a miembros del segundo estamento, la expansión a todos los miembros de la sociedad tuvo efecto posteriormente con la disolución de esas divisiones. Con todo, 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 (Capítulo 6) es el *derecho en última instancia*, el cual, dice Bodin, “constituye y siempre ha constituido uno de los principales derechos de la soberanía.”¹⁰ 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

¹⁰ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, p. 78.

la vida, a los bienes, al honor, a la condonación del destierro.”¹¹ 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, como fuente de la legitimidad de la corona.

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. Esto es tratado en el capítulo 8. Para entender cómo es que semejante atributo interviene en el proceso de pacificación de la aristocracia, 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”¹², 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 (Capítulos 3 al 7), en principio lo que operó 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. Aun 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.”¹³

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.

¹¹ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, p. 80.

¹² Bodin parafrasea a Gilés le Maistre, Presidente de la Corte de Ayudas en 1551. Jean Bodin. *Ibidem*, p. 83.

¹³ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 30.

En el capítulo octavo nos centraremos en el reino inglés para intentar reconocer algunas representaciones que los hombres de aquel momento forjaron para dar sentido a un proceso en el que estaban involucrados. Una de ellas es la teoría jurídica de *Los dos cuerpos del Rey*. En ella reconocemos un modo de vinculación entre el pensamiento político y las prácticas de los seres humanos. Concepciones como ésta parecen absurdas para una racionalidad positivista, sin embargo, su aparición y su operatividad dan cuenta de su necesidad. Lo que se busca en este capítulo no es regodearnos o sorprendernos de la legitimidad que alcanzaron estas formas de pensar, sino reconocer la configuración política y de prácticas asociadas con esta concepción. Por ejemplo, decir que el rey tiene dos cuerpos, uno mortal y atravesado por la contingencia, y otro que nunca muere y trasciende el mundo físico de los cuerpos mortales, implica el advenimiento de concepciones sobre el tiempo, las instituciones y el equilibrio del poder soberano en relación a los grandes potentados. Como se mostrara en ese capítulo, estas concepciones implican cambios que afectan las prácticas políticas y la forma en que los hombres de esa época constituían su identidad.

Todos los cambios en el proceso seguido en los capítulos precedentes modifican completamente la configuración del mundo medieval. Ello requiere una nueva conceptualización de la soberanía. O lo que es lo mismo, el éxito de la transformación del mundo llevadas a cabo por el poder soberano llevaron a esta concepción a su límite. Eso explica la pertinencia de la re conceptualización de la soberanía por parte de Thomas Hobbes. En el capítulo noveno tenemos un tratamiento de la soberanía en la obra del filósofo inglés. Dicha concepción 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 *potestas* señorial medieval.

Con el tratamiento de la soberanía por parte de Thomas Hobbes salen a relucir problemas que en el tratamiento de Jean Bodin se encontraban en la opacidad. El más importante en relación con el proceso de subjetivación es aquel que tiene que ver con el modo en que el individuo se enfrenta a la muerte violenta implicada por el “estado de naturaleza”. Este problema abre la cuestión en torno a los modos en que el hombre medieval se relaciona consigo mismo y las prácticas que constituyen su identidad. La relación del hombre con la muerte —la necesaria y la violenta— devela los distintos modos en que la identidad de aquellos hombres estaba constituida.

Por lo anterior, es que en el Capítulo 10 comienza un tratamiento de los distintos momentos y formas en que el hombre se constituye a partir de su relación con la muerte y la evasión del miedo a ella. La relación del hombre medieval con la muerte es muy distinta a la del hombre moderno. Y para llegar a entender las transformaciones de esta relación es necesario retroceder a la Baja Edad Media y reconocer los elementos que estaban en juego en la posición que el hombre medieval tenía ante la muerte. Para ello, seguimos en gran medida la obra de Philippe Ariès, quien desarrolla el modo de muerte de los cristianos en el medievo. Detenernos en ello nos servirá para reconocer la especificidad de la posición aristocrática ante la muerte. Para esto último, hemos de seguir los mitos e ideales que fueron creados en esa época para que los hombres destinados a participar en la guerra eludieran el miedo a una muerte violenta. El más importante de ellos es *El cantar de Roland*, cuya muerte heroica determinó la forma que la aristocracia representó su modo ideal de morir. El elemento crucial en los distintos modos de asumir la muerte en el medievo es el juicio de Dios sobre los cristianos. Aunque, claro está, el modo de enjuiciar a los miembros de la comunidad cristiana se modifica constantemente.

Es necesario detenernos en la relación del hombre medieval ante la muerte y en mitos como el de Roland y Olivier porque ello nos pone el terreno que hace inteligible la relación del aristócrata con la muerte. Sin embargo, es necesario introducir otras condiciones para pensar de manera más precisa esta relación. Para ello, hemos de dar seguimiento a los rituales y las vinculaciones de vasallaje en el medievo. Ello nos permitirá pensar por qué aquellos hombres no sólo no temían la muerte, sino que estaban dispuestos a *Dar la vida*. Ese es precisamente el título del Capítulo 11 de este trabajo. En ese capítulo, principalmente nos detenemos en las relaciones de fidelidad [*homage*] que sostenían el vasallaje en el mundo feudal. Examinamos los rituales que establecían estas vinculaciones y por qué ello generaba un modo de actuar y un modo de morir. Nadie entrega su vida sin causa. ¿Por quién o qué está dispuesto el caballero medieval a arriesgar la vida, incluso darla? En la antigüedad griega los hombres morían por la *polis*. En una época más reciente, los hombres morían por la patria. ¿Por qué razón, pues, el guerrero medieval entregaba su vida? Aquí es donde las relaciones de *fidelidad* cobran importancia. En una época en que no existe una idea de *polis*, *ciudad* o *patria*, es necesario reconocer cuales son las determinaciones que llevan a la aristocracia a no temer la muerte en el campo de batalla. La fidelidad determinó durante un tiempo las relaciones entre los miembros de la aristocracia. Pero ella no sólo dio coordenadas para pensar la muerte, sino la propia identidad de los aristócratas. Por supuesto, el problema con estas relaciones es que, si bien estabilizan la identidad del segundo estamento, no regulan la violencia. Sin un Estado

aún constituido, los intentos de regulación vinieron por parte de la Iglesia. Instituciones como la *Paz de Dios* y la *Tregua de Dios* fueron estrategias tempranas por regular la violencia. Los callejones sin salida de estas formas de relacionarse con la muerte y el ejercicio de la violencia provocan las transformaciones de esas prácticas y de esos sujetos. Por ello, a fidelidad tiene límites que nuevas formas deben solucionar.

“La institución de la caballería” fue la respuesta que se consolidó en el mundo medieval. Esa institución es desarrollada en el capítulo 12. La caballería, a diferencia de la *Paz de Dios* y la *Tregua de Dios* tuvo un efecto más duradero, en la medida en que encauzó por un tiempo la violencia señorial. Para entender la importancia y las implicaciones de esta institución se hace una revisión de la metáfora política medieval de la comunidad política como un cuerpo (la comunidad es el cuerpo de Cristo, y cada estamento, como un órgano del cuerpo, cumple una función necesaria). Ello con la finalidad de mostrar lo novedoso de la caballería y los intentos anteriores por regular la violencia. Un ejemplo de ello es la figura de Geraldo de Aurillac, el aristócrata santo de fines del siglo IX y principios del X. Aurillac merece nuestra atención en la medida en que fue un primer intento por cristianizar los deberes de la aristocracia, más allá de la metáfora del cuerpo político. Sin embargo la figura acabada de la unión entre aristocracia y cristianismo fue la caballería. Con ella, las fidelidades anteriores encuentran un sustituto: estamos ante una nueva lealtad. El aristócrata no morirá ya por su señor, sino por el propio Dios, por la patria celestial y por su propia alma. Habremos arribado al momento en que la escisión entre la patria terrenal y la patria celestial se hace efectiva en el campo de batalla.

Se hace evidente que la caballería introdujo una relación del aristócrata con el modo de asumir la muerte violenta, pero también una nueva relación consigo mismo mediada por esa *patria celestial*. Para reconocer la especificidad de esas relaciones se hace un seguimiento de los tratados de caballería más importantes. El primero de ellos es un escrito Anónimo del Siglo XIII. En él encontramos los principales elementos del ritual para armar a un caballero. Allí reconoceremos la presencia de símbolos cristianos y germánicos. Ello es indicativo del compromiso de dos formas de pensar el mundo. Los ritos de «la orden de caballería» funcionan como un modo de dotar de contenido y sentido la identidad aristocrática. El segundo tratado es *La orden de caballería* de Ramón Lull. Allí reconocemos que no es sólo la aristocracia la que sufre una transformación con la caballería, sino que la propia religión cristiana debe modificar algunas de sus concepciones para poder asumir como cristiana a la caballería. El proceso de transformación no es regido sólo por uno de sus elementos, sino que se determinan mutuamente. La forma en que esta transformación culmina es con la aceptación plena de la aristocracia de la forma caballeresca del guerrero. Eso se ve plasmado en el tratado del

Geoffroi de Charny: *Le Livre de chevalerie*. Ya no se tratará allí únicamente de cómo el aristócrata se relaciona con el cristianismo, sino consigo mismo. La proeza del caballero fue una construcción sintomática de este proceso.

En el capítulo 13 hacemos un recorrido por el proceso interno de disolución de la orden de caballería. La unidad entre el cristianismo y la aristocracia fue lo que hizo posible la caballería. a) Esa misma unidad fue también la que, llevada a su límite, mostró que la identidad alcanzada tenía fisuras. b) Por otro lado, esa misma unidad generó una certeza en los caballeros de su salvación independientemente de sus actos, teniendo como consecuencia una violencia sin diques. La violencia aristocrática requería nuevos modos de regulación. Para lo primero, revisamos el caso de Juana de Arco, para el segundo el de Gilles de Rais. Con Juana de Arco, la santa, estamos ante la identificación de la voz interna con la voz proveniente de la patria divina. Ello hace patente la necesidad de una nueva forma subjetiva que evite salidas como esta, que fueron experimentadas por el mundo cristiano como heréticas. Lo mismo ocurre con Gilles de Rais, el infame criminal del medievo. Sus crímenes (asesinato de niños), como se verá, no fueron producto de un mal externo a la forma del aristócrata cristiano, sino su efecto. La caballería, unión de la religión cristiana medieval y la aristocracia guerrera, llegó a su límite interno y externo (el comienzo de la guerra de infantería, ocurrido en ese mismo siglo). Una nueva forma tenía que surgir. El largo advenimiento de los reinos centralizados y con soberanía mostrará una nueva forma de relación de la aristocracia consigo mismo y con el propio Dios.

Al revisar el pasaje de la fidelidad a la caballería y culminar con la pertenencia a un reino y obediencia a la Corona, llegamos al momento en que la soberanía se instaure. Para John Neville Figgis, la teoría del derecho divino de los reyes a gobernar —que es revisada en el capítulo 14— no es sino la versión popularizada de la teoría de la soberanía. Y en ella, más allá de ser una teoría completamente desacreditada por la filosofía política moderna, lo que hallamos es la completa aceptación de la aristocracia del deber obediencia al soberano. La aceptación de su completo desarme y sujeción al poder soberano. Se reconoce que, parafraseando a La Rochefoucauld, si se piensa bien, no es absolutamente necesario morir en el campo de batalla, sino que se puede *servir* de muchas otras maneras al reino.

A lo largo de estos 14 capítulos se ha buscado reconocer la mutua determinación entre la soberanía y la regulación de la violencia. La pacificación de la aristocracia es otro aspecto de este mismo proceso. Si el presente trabajo ha alcanzado a tocar su objetivo, entonces la unidad del mundo y el pensamiento podrá reconocerse en este largo proceso. No se pretende haber agotado el proceso de pacificación de la aristocracia, ni haber revisado todos los miedos de

regulación de la violencia. Sin embargo, sí se pretende haber mostrado que la soberanía es un concepto que más allá de dar cuenta de una forma de Estado, o un centro jurídico de aquella época, intervino en la regulación y transformación del mundo, y viceversa, el mundo requirió ser pensado de esa manera.

HISTORICIDAD: RUPTURA Y CONTINUIDAD

Tras la presentación de lo que el lector encontrará en este trabajo, cabe plantearse la siguiente pregunta: ¿cuáles son las implicaciones teóricas de vincular conceptos como el de soberanía con el proceso de subjetivación (que se despliega en la historia)? Es decir, ¿cuál es la tesis que da soporte a la presentación de un concepto no como una elaboración ya acabada, sino como un concepto que deviene en la historia, que no tiene una versión definitiva y que por ello afirma que sus distintas formulaciones deben ser pensadas en conjunto?, ¿cuál es la relación entre los hechos, acciones y sucesos en la historia y la unidad que determina su historicidad?

En los primeros párrafos de esta introducción se hizo referencia a Norbert Elias para destacar que el sujeto no ha de ser tratado como una forma acabada, cerrada y atemporal, sino adviniendo, configurándose y formándose en la historia. La referencia no es accidental en la medida en que el proyecto sociológico de Norbert Elias tiene como objetivo pensar las transformaciones —de la sociedad, del sujeto, del Estado— en procesos a largo plazo.¹⁴

En gran medida, esta investigación es deudora del tipo de trabajo que Norbert Elias realizó. No sólo porque la pacificación de la aristocracia puede enmarcarse dentro del proceso de la civilización en cuanto a su contenido, sino también en su forma. Como se ha advertido en esta introducción, ni la pacificación ni el advenimiento del poder soberano han ocurrido mediante un acto fundador, o una transformación radical, sino a través de un largo proceso de formación.

Hablar de procesos de larga duración [*langfrisigen Prozessen*] no significa únicamente la realización de una descripción de procesos históricos largos. Se trata de reconocer las múltiples transformaciones en nuestro objeto —la sociedad, el individuo, el Estado, etc.— no como meras situaciones sin ningún peso o como hechos aislados y accidentales, sino como

¹⁴ Elias escribe: “El interés de la sociología actual se concentra sobre procesos a plazo relativamente corto y, fundamentalmente, sobre problemas que se refieren a una circunstancia concreta de las sociedades. Las transformaciones de larga duración de las estructuras sociales, así como de las estructuras de personalidad, han desaparecido por completo del horizonte actual de la investigación.” Norbert Elias. *El proceso de la civilización*, FCE, México, p. 9.

cambios enmarcados en un proceso de largo alcance. Y si, como Norbert Elias afirma, no hay cambios o cortes radicales, sino múltiples transformaciones, ¿no es contraproducente enmarcar esas pequeñas transformaciones dentro de amplios e inmensos lapsos en el tiempo? La razón de tomar procesos de larga duración no tiene la finalidad de hacer más pequeños o insignificantes esos cambios. Más bien, tiene el objetivo de reconocer la dirección que tienen éstos. Tomar los pequeños cambios en su singularidad puede no develar su sentido. Sólo vistos en conjunto, una serie de cambios puede ser pensada con un sentido o una dirección. Elias no es un pensador que asuma a priori el sentido o esa dirección, tampoco piensa en una esencia atemporal y siempre la misma dirigiendo los hechos y acciones en la historia. Hay, claro está, contingencia y accidentes. Hay hechos significativos e insignificantes, y por supuesto, los hay también en direcciones opuestas:

En un primer momento podemos distinguir dos direcciones principales en los cambios de la estructura social: cambios estructurales en la dirección de una diferenciación e integración crecientes y cambios estructurales en la dirección de una diferenciación e integración decrecientes. Además de éstos, se da un tercer tipo de procesos sociales en cuyo decurso cambia la estructura de una sociedad o de sus aspectos parciales, pero no en la dirección de una diferenciación e integración crecientes o decrecientes. Por último, hay numerosísimos cambios en las sociedades que no van acompañados por transformaciones de su estructura.¹⁵

Cómo determinar si un cambio afecta o no la estructura de la sociedad?, ¿cómo saber si la barbarie o la civilización es lo que se impone? Esto sólo puede determinarse en procesos de larga duración. Solamente a través de esa larga duración es que puede discernirse el sentido de una acción, o una transformación en las acciones y acontecimientos. Pero, ¿qué parámetro utilizar para reconocer ese sentido? En 1929 G. K. Chesterton decía: “Los aspectos más olvidados de la historia [...] no son pequeñas cosas oscuramente veladas por los especialistas, sino grandes cosas que estos ignoran [...]. Se pueden aprender de cosas tan grandes y obvias como el tamaño de las iglesias góticas o el estilo de las casas de campo clásicas, No es necesaria ninguna erudición abstrusa para comprender que un propietario rural no es lo mismo que un abad aunque viva en una abadía. No hace falta ninguna lógica elaborada para entender que una tierra comunal pertenecía al común. La diferencia no radica tanto en los hechos como en la importancia de los hechos y ése es el terreno de la crítica más amplia y general.”¹⁶

¹⁵ Norbert Elias. *El proceso de la civilización*, FCE, México, p. 10.

¹⁶ G.K. Chesterton. *Breve historia de Inglaterra*, ed. Acantilado, Barcelona, p. 9.

La primera observación que hemos de hacer es que, si nos enfrentamos a un hecho, una acción o un concepto de manera aislada, es muy probable que no reconozcamos lo propio del objeto de nuestro análisis. Si vemos sólo la abadía en un momento determinado o en su supuesta unidad atemporal, no distinguiremos entre el propietario rural y el abad. Para distinguirlos, debemos primero reconocer el mundo social que permite que haya un propietario rural viviendo en una abadía... Mirar los procesos en un plazo corto, o de manera estática genera la falsa idea de cosas dadas en el mundo. A propósito de esto, y en relación a los sistemas sociológicos dominantes, Elias dice que:

Correspondientemente con el marco de referencia estático de las teorías de sistemas dominantes, los cambios sociales, los procesos sociales y los desarrollos sociales, entre los que se cuentan, por supuesto, el desarrollo de un Estado o el proceso civilizatorio, se consideran como algo accidental, como una mera «introducción histórica», de cuya investigación y explicación puede prescindirse a los efectos de la comprensión del «sistema social», de su «estructura», de sus «conexiones funcionales», tal y como pueden observarse con una perspectiva a corto plazo, aquí y ahora. Hasta las mismas herramientas conceptuales muestran el sello de esta actitud intelectual específica de la reducción a situaciones [...], pero ni siquiera sus fundadores pueden negar por entero la idea de que las «estructuras» y «funciones» de la «totalidad» social o sus «partes» (concebidas como situaciones en reposo) se mueven y cambian.¹⁷

Tomar los hechos, acciones y conceptos en la historia no es un mero ejercicio edificante. No son sólo situaciones que producen un divertimento. La propia forma de los conceptos en apariencia más atemporales, se desenvuelven en su devenir en el tiempo. No basta con mirar un hecho o un concepto en su aparecer estático. Sólo una perspectiva que mire los procesos en una larga duración puede estar en condiciones de reconocer tanto que el abad como el propietario rural no son algo dado en el mundo desde siempre, sino que son parte de un proceso de conformación y de disolución. Y sólo también desde esta perspectiva se puede reconocer que durante un periodo, el propietario rural deja de tener peso en una sociedad... Es decir, sólo en su historicidad se puede reconocer el sentido de un proceso y la importancia de ciertas transformaciones. El parámetro para saber qué importa y qué no, no debe tener como fuente las preferencias del sujeto que piensa, o de un proyecto político en particular, sino del propio proceso que se está pensando. Y esa es justamente la determinación que Norbert Elias introduce para distinguir los análisis de los procesos de larga duración en relación a la historia y la sociología del siglo XIX:

¹⁷ Norbert Elias. *El proceso de la civilización*, p. 7.

En los países industrializados del siglo XIX, en los que se escribieron las primeras obras de los padres de la sociología, las voces que, en el coro del siglo, acabaron por imponerse fueron las que expresaban las creencias, ideales, objetivos a largo plazo y esperanzas sociales de las clases industriales ascendentes, frente a aquellas otras voces que se orientaban hacia el mantenimiento y conservación del orden social pre-existente en el sentido de una élite del poder de carácter dinástico-cortesano, aristocrático o patricio. Consecuentemente con su posición como clases ascendentes, las primeras eran las que tenían mayores esperanzas en un futuro mejor. Y como quiera que su ideal no residía en el presente, sino en el futuro, estaban especialmente interesados en el proceso social y en la evolución de la sociedad.¹⁸

A diferencia de esos proyectos teóricos centrados en procesos de larga duración, Elias señala que su proyecto no introduce de manera externa al proceso una finalidad ni un calificativo (optimista o pesimista). Lo que él busca es ser fiel al proceso que está pensando, a lo que es él y no a lo que *debería ser*. Elias escribe lo siguiente a propósito del trabajo que él realiza y las teorías dominantes de la sociología de su época:

Así como en los modelos sociológicos evolutivos del siglo XIX, los deseos, esto es, el desarrollo hacia lo mejor, el progreso social en el sentido de los respectivos ideales sociales, se presentaban como hechos objetivos, mezclados con observaciones científicas, también en el siglo xx, los modelos sociológicos de un «sistema social» normalmente invariable, los deseos, esto es, el ideal de una integración armónica de todas las partes de la nación, se presenta como una realidad, como un hecho objetivo mezclado con observaciones científicas. En el primer caso, lo que se idealiza es el futuro; en el segundo, el presente, el ordenamiento nacional-estatal existente aquí y ahora. Lo que se nos presenta, pues, como meollo de una teoría científica de las sociedades de todos los tiempos y lugares no es más que una mezcla de ser y deber ser, de análisis objetivos y de postulados normativos que se remiten de un modo primario a una sociedad de un tipo muy concreto y a un Estado nacional presuntamente igualitario.¹⁹

Centrarse en procesos de largo alcance y buscar una dirección o un sentido en ese proceso (si se mantiene uno fiel al proceso que busca comprender, y no se introducen deseos o repudios, anhelos o rechazos subjetivos), no tiene nada que ver con aquello que de criticable hay en algunas de las grandes teorías *históricas* y *sociológicas* del siglo XIX que afirmaban un progreso lineal en el desarrollo de la historia, la sociedad, el Estado, etc. Se debe buscar la

¹⁸ Norbert Elias. *Ibidem*, p. 22.

¹⁹ Norbert Elias. *Ibidem*, p. 29.

cientificidad, que en estos términos es, en primera instancia, la búsqueda de excluir afinidades subjetivas: “Si estas investigaciones tienen algún sentido se debe, en primerísimo lugar, al hecho de que se evita esta mezcla entre lo que es y lo que debe ser, entre el análisis científico objetivo y su contrapartida ideal,”²⁰ dice Elias.

¿Esto basta para concluir con los reproches que verían en el proceso de civilización una nueva versión de las teorías del progreso? *Tal vez debería...* Pero el hecho es que reconocer un sentido en estos procesos sigue recibiendo el reproche de imponer, aunque se niegue, un significado a hechos pretendidamente caóticos y sin sentido. Es decir, se acusa de imponer una interpretación a hechos que de suyo estarían desligados de ese sentido impuesto por la teoría, por ejemplo, por la idea de un *proceso de civilización*. A pesar de todo, dicen los críticos, a pesar de los cuidadosos análisis de hechos, acciones y transformaciones específicos, la búsqueda de una racionalidad y una dirección de ellos en procesos de larga duración, no sería sino una nueva máscara de las viejas teorías providencialistas...

Y esa acusación debería ser tomada en serio. Más aún si hemos invocado en este trabajo el nombre de Michel Foucault. Porque él ha sido uno de los grandes críticos en la segunda mitad del siglo XX de pensar a la historia como un proceso de larga duración, es decir, de pensar la unidad de un proceso aparentemente disperso y sin sentido determinable. A pesar de ello, como veremos, muchos de los conceptos foucaultianos a propósito de la historia no se contraponen necesariamente con la idea de pensar la historia en procesos de larga duración.

En su conferencia de homenaje a Jean Hyppolite titulado “Nietzsche, la genealogía, la historia”, Michel Foucault desarrolla su crítica a una forma de hacer historia que busca dar unidad a un proceso de larga duración mediante la postulación de la permanencia constante de una esencia a lo largo de ese proceso en la historia. De la mano de Nietzsche, Foucault critica la idea de *origen*. Según el modo de proceder de este tipo de historia criticado por Foucault, debemos de ser cuidadosos al analizar el origen —por ejemplo, de la moral—, porque allí se encontraría de modo prístino y puro lo esencial de la moral. Es decir, en la historia de la moral no estaríamos sino ante el recorrido de la misma forma y contenido de la moral. Lo único que cambiaría sería el escenario en que la moral se presenta. Dice Foucault: “como si las palabras hubiesen guardado su sentido, los deseos su dirección, las ideas su lógica; como si este mundo de cosas dichas y queridas no hubiese conocido invasiones, luchas, rapiñas, disfraces, trampas.”²¹ Es decir, la historia que busca ingenuamente en el origen la clave de un proceso

²⁰ Norbert Elias. *Ibidem*, p. 30.

²¹ Michel Foucault. “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*, Ediciones de La Piqueta, Madrid, p. 7.

histórico se equivoca justamente porque afirmaría que *no hay historia*, que todo se encontraría ya en el origen y que los cambios ocurridos no serían sino deformaciones que hay que evitar. Buscar la esencia estática de algo en el *origen* es asumir que ese algo —la moral, la civilización, etc.— no es sino algo ya dado desde el comienzo. ¿Por qué rechazar la búsqueda del origen? “Porque en primer lugar [esa búsqueda] se esfuerza por recoger allí la esencia exacta de la cosa, su más pura posibilidad, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma móvil y anterior a todo aquello que es externo, accidental y sucesivo. Buscar un origen semejante, es intentar encontrar «lo que ya estaba dado», el «aquello mismo» de una imagen exactamente adecuada a sí”²², nos responde Michel Foucault.

Por ello, Foucault niega la pertinencia teórica de una búsqueda de los orígenes. En ella se presupone que la historia es accidental y que nunca modifica la esencia de la cosa. Nuevamente, la cosa no tiene allí historicidad. La esencia de las cosas estaría fuera del tiempo... Él afirma además que esta concepción asume que la verdad está en el origen antes de la caída en la historia. Y esa presuposición, por supuesto, es falsa porque en el origen la cosa aún no se ha determinado.²³ “El comienzo histórico es bajo, no en el sentido de modesto o discreto, como el paso de la paloma, sino irrisorio, irónico, propicio a deshacer todas las fatuidades”²⁴, dice Foucault. Podríamos aquí añadir que el comienzo histórico de suyo es irónico e irrisorio sólo retroactivamente. De suyo, el comienzo es bajo en relación a su desarrollo porque carece de las determinaciones que ira recibiendo o poniéndose en su propio devenir.

La pregunta que hay que hacer es: ¿esta crítica de Foucault a la búsqueda del *origen* afecta a la idea de tomar a la historia como un proceso de larga duración que encontramos en Elias y también, por qué no decirlo, en Marx²⁵? La respuesta es que no. Porque ni Elias ni Marx en sus respectivas obras buscan dar unidad al proceso histórico a partir del *origen*. El propio Elias, lo señalamos en los párrafos anteriores, es plenamente consciente de que uno de los grandes defectos de los proyectos de historia a largo plazo —sociológicos e históricos— es que introducen una finalidad teleológica externa a los procesos de larga duración. Esa finalidad y sentido es externa a los procesos históricos efectivos. Esa finalidad estaría fundada más bien en proyectos ideológicos o subjetivos. La civilización sólo es determinable una vez concluido el

²² Michel Foucault. “Nietzsche, la genealogía, la historia”, p. 10.

²³ Lo irrisorio e irónico del comienzo es ejemplificado por Foucault con una cita de *Aurora* de Nietzsche: “Se buscaba hacer despertar el sentimiento de la soberanía del hombre, mostrando su nacimiento divino: esto se convirtió ahora en un camino prohibido; pues a la puerta del hombre está el mono.” *Loc. cit.*

²⁴ Michel Foucault. *Ibidem*, p. 11.

²⁵ Traemos a colación a Marx porque aunque éste no es propiamente un trabajo marxista, a lo largo de él, se hace uso de algunas categorías de la obra de este autor.

análisis, no antes. En las primeras transformaciones analizadas por Elias apenas es discernible directa y aisladamente algo que pueda nombrarse como transformación civilizatoria. En Marx el propio *capital* no se encuentra en ningún origen, su propia forma tiene un devenir...

Que esta crítica a la búsqueda del *origen* no afecte la concepción de historicidad no significa que el debate esté saldado. Primero, porque Foucault tiene una propuesta alternativa, y segundo, porque pensar que hay una unidad en los procesos históricos de un objeto, de un concepto, del propio mundo, implica que hay una esencia (qué veremos, es el mismo desenvolvimiento de ese proceso).

Comencemos ahora con la parte propositiva del proyecto teórico de Foucault. Para el filósofo francés toda unidad de la historia como un proceso largo es imposible en la medida en que no hay una esencia que permanezca en tal proceso. Si lo que devendrá moral no está aún en el comienzo, no hay por tanto unidad. No hay pues, procesos de larga duración. Hay fragmentos. Hay historias. Tras desechar la unidad de la historia dice: “de aquí deriva para la genealogía una tarea indispensable: percibir la singularidad de los sucesos, fuera de la finalidad monótona, encontrarlos allí donde menos se le espera y en aquello que pasa desapercibido por carecer de historia —los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos—; captar su retorno, pero en absoluto trazar la curva lenta de una evolución, sin reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en que no ha tenido lugar.”²⁶

En absoluto trazar la curva lenta de una evolución, dice Foucault. ¿Por qué? Para Elias y para Marx captar esa curva lenta no se contraponen con la idea de *percibir la singularidad de los sucesos, fuera de la finalidad monótona*. Para Foucault es preciso no trazar una línea que de unidad a la historia no sólo porque se estaría subsumiendo bajo ella todo lo singular. Hay ciertamente algo de ello, un compromiso por evitar que los pequeños acontecimientos que no están en la misma dirección general sean tragados por la curva lenta que da unidad a la historia. Pero no es únicamente que Foucault sea un nostálgico de las vías clausuradas en la historia. Hay algo más, *esencial* (aunque al francés no le gustaría utilizar esa palabra). ¿Qué es eso que impide a Foucault tomar la vía de reconocer la unidad de los procesos históricos? Se trata del compromiso de Foucault por la manera en cómo pensar esos pequeños sucesos en su singularidad, por ellos mismos y no por un contenido general que lo califique como valioso o no, como moral o inmoral, etc. Por eso se aferra a negar una unidad en los procesos históricos o a negar la conexión de un objeto en su historicidad con otros. Y es aquí que podemos comenzar a delinear una coincidencia de algunas concepciones de Foucault —que están

²⁶ Michel Foucault. *Ibidem*, p. 7.

presentes en este trabajo— con un proyecto que busca reconocer una unidad en procesos históricos de larga duración, siempre y cuando éstos también reconozcan la singularidad de los sucesos, acciones, instituciones y conceptos. Pero antes de afirmar esto, veamos cómo opera esa coincidencia en algunas concepciones de la genealogía de Foucault.

Michel Foucault opone al *origen* (*Ursprung*) los términos *Herkunft* (fuente o procedencia) y *Entstehung* (emergencia). La genealogía no buscaría el origen sino la procedencia y la emergencia de su objeto de estudio. Así, nos dice Foucault, aunque el término *Herkunft* suele ser usado para reconocer la procedencia en cuanto a sangre y tradición de alguien, el uso que él le da es el de la búsqueda de “las marcas sutiles singulares, subindividuales que pueden entrecruzarse en él y formar una raíz difícil de desenredar.”²⁷ Es decir, se trata de reconocer la historicidad de nuestro objeto, pero también de no asumir su identidad como algo simple, sino como una red compleja que hace que sea lo que es. Por ello, frases que parecen indicar la pura dispersión, en realidad deberían ser leídas como una crítica a la idea de una identidad simple y ya dada. Foucault escribe:

Allí donde el alma pretende unificarse, allí donde el Yo se inventa una identidad o una coherencia, el genealogista parte a la búsqueda del comienzo —de los comienzos innumerables que dejan esa sospecha de color, esa marca casi borrada que no podría engañar a un ojo un poco histórico—; el análisis de la procedencia permite disociar al Yo y hacer pulular, en los lugares y plazas de su síntesis vacía, mil sucesos perdidos hasta ahora.²⁸

Resulta claro que el Yo hace un recorrido que es complejo y que está inmerso en una red de determinaciones en la que éstas pueden incluso estar contrapuestas y por ello aparentemente dispersas. Sin embargo, ¿la búsqueda y localización de *mil sucesos perdidos* indica necesariamente que el Yo —o aquello que brinde unidad a un proceso— se desvanezca en la pura dispersión?, es decir, ¿indica realmente la presencia de lo múltiple la imposibilidad de que la unidad se constituya justamente gracias a ese mismo recorrido sostenido bajo la lógica de la *procedencia*? Si la respuesta es que el yo jamás es algo ya dado, sino que se constituye en su propio recorrido, entonces, no habría por qué temer dar unidad a procesos sin que se borre la diferencia y la multiplicidad. El propio Foucault en su trabajo teórico muestra que la multiplicidad y aparente dispersión no implica que se pueda reconocer una racionalidad en el recorrido o el transitar que constituye nuestro objeto. Lo que Foucault busca es no caer en la

²⁷ Michel Foucault. *Ibidem*, p. 13.

²⁸ *Ibidem*, p. 13.

trampa de un modo eterno y siempre el mismo en la constitución de la unidad, no la falta o carencia de esa unidad.

Así, buscar la unidad de lo múltiple no borra lo singular de cada elemento de esa red compleja ni borra las determinaciones que en ciertos momentos se encuentran, en efecto, contrapuestas. La consecuencia de esto es que la unidad, como hemos visto de la mano de Foucault, no está presupuesta en un origen, sino constituida en el propio devenir. La unidad no tiene una forma única ni acabada. Eso vemos en este trabajo a propósito de la soberanía. Podemos encontrar formulaciones más precisas que otras acerca del poder soberano, pero ello no indica que se anulen las formulaciones anteriores, o que sean consideradas falsas. Veremos incluso cómo esas formulaciones precisas alcanzan un límite que obliga a reconsiderar ese modo de pensar, regular y actuar la soberanía. Así, regresando al ejemplo del yo que se constituye en el recorrido, podemos afirmar que todas sus determinaciones importan, incluso las que en el camino supuestamente son anuladas. Pues si son borradas, lo que las borra sostiene su identidad gracias a lo que niega, a lo que borra. *Mutatis mutandis*, en el proceso de la civilización, por ejemplo, la civilización no está ya dada ni ha alcanzado su formulación en su comienzo. De hecho es difícil afirmar cuál es el comienzo, pues en la medida en que todo proceso está enlazado a su momento precedente, no hay comienzo. Siempre ha comenzado a constituirse ya. La unidad se va conformando y produciendo en su recorrido. En ese camino hay determinaciones contrapuestas y vías que se pierden y por ello son olvidadas. Pero olvido aquí no significa ausencia o supresión. No se trata tampoco de una evolución o del “enriquecimiento” de un algo que permanece como un núcleo inmutable, porque ese algo es el propio movimiento. Si hay una *esencia*, ella no es un algo que permanece siempre igual a pesar de los cambios, sino el propio camino que enlaza los *mil sucesos perdidos* que, en efecto, si son tomados en su particularidad, no son sino dispersión, no son sino completamente indiferentes uno con otro. En eso Foucault tiene razón. Si el Yo es una única determinación, un sólo suceso o una acción particular, entonces no hay unidad del yo, porque esa acción, determinación o suceso se encuentra en una dispersión de otros sucesos, lugares, acciones, etc. Pero si el Yo no es nada de ello, sino el recorrido a través de esos lugares, acciones y sucesos, entonces si hay unidad, no a pesar de la dispersión, sino *en* la multiplicidad que aparece como dispersión. Buscar unidad no necesariamente implica suprimir lo singular.

Hay una esencia que *no* es algo dado de antemano, sino que es el devenir propio de la cosa. La esencia del yo no es un núcleo duro que permanece siempre igual en su devenir. Lo esencial del capital no es la riqueza en particular, sino el proceso en que el valor se valoriza. La soberanía no es una afirmación aislada, sino el camino de constitución, sus afirmaciones y

negaciones, sus éxitos y sus fracasos al constituirse. La unidad de estos procesos no implica suprimir lo singular de los distintos momentos de la cosa porque esa unidad no es externa al objeto. Pero la unidad tampoco es alguno de esos momentos singulares, sino todos ellos en su concatenación necesaria. Para ello hay que seguir el proceso en sí mismo y no temer la dispersión. Porque la unidad no-simple no excluye ni rehúye la posibilidad de lo contrapuesto, ni del momento de la dispersión. Hay que tomar en serio lo singular porque él nos conducirá a esa unidad rechazada explícitamente por Foucault, pero implícitamente necesitada y exigida por su propia obra.

¿Cómo es esto? Decíamos que Foucault opone al origen los términos *Herkunft* (fuente o procedencia) y *Entstehung* (emergencia). De la procedencia ya hemos hablado. Toca el turno de la emergencia, que en palabras de Foucault, es el *punto de surgimiento*. Con la emergencia Foucault apuesta explícitamente en contra de la continuidad —sin fricciones— y a favor de la dispersión, porque aquello que emerge lo haría en completa ruptura con lo anterior, sin una tersa continuidad. Ejemplifica esto con la contemplación del ojo. Anacrónicamente podemos afirmar que esa contemplación era la finalidad del órgano visual, pero nos dice el filósofo francés, “el ojo sirvió primero para la caza y la guerra.”²⁹ Entre la función guerrera y la contemplación no habría continuidad, sino ruptura, porque esas funciones pueden estar contrapuestas. Y de ello quiere hablar Foucault con la emergencia: “La emergencia se produce siempre en un determinado estado de fuerzas. El análisis de la *Entstehung* debe mostrar al fuego, la manera como luchan unas con otras, el combate que realizan contra las circunstancias adversas, o más aún. La tentativa que hacen —dividiéndose entre ellas mismas— para escapar a la degeneración y revigorizarse a partir de su propio debilitamiento.”³⁰ De ese enfrentamiento de fuerzas es que *emerge* la cosa. Nuevamente, la soberanía no es un concepto que ya estuviera presente, en su estado acabado, desde el comienzo. Resulta claro que podemos reconocer intentos centralizadores desde épocas muy tempranas en la Edad Media. Esas fuerzas que aún no constituyen lo que será el poder soberano son, sin embargo, intentos que no son completamente ajenos al advenimiento de la soberanía. Pero vistos en su aparecer histórico, esos intentos centralizadores chocan con los defensores del poder señorial (y sus diferentes formas, desde los defensores del constitucionalismo medieval aristocrático hasta los monarcomacos), quienes bajo la idea de un pacto entre señores se oponen a cualquier idea de centralización. Ambas posturas no pueden llegar a un punto común. Y no por falta de interés, sino porque son incompatibles. El poder

²⁹ Michel Foucault. *Ibidem*, p. 15.

³⁰ Michel Foucault. *Ibidem*, p. 16.

soberano emerge de esta lucha, pero no es ninguna de ellas sobreviviendo al combate. La unidad no la constituye la soberanía misma, sino el proceso en el que éste emerge. Foucault piensa la emergencia en los siguientes términos:

La emergencia es pues, la entrada en escena de las fuerzas; es su irrupción, el movimiento de golpe por el que saltan de las bambalinas a la escena, cada una con el vigor y la juventud que le es propia. Lo que Nietzsche llama la *Entstehungsherd* del concepto de bueno no es exactamente ni la energía de los fuertes, ni la reacción de los débiles; es más bien esta escena en la que se distribuyen los unos frente a los otros, los unos por encima de los otros; es el espacio que los reparte y se abre entre ellos, el vacío a través del cual intercambian sus amenazas y sus palabras. [...] la emergencia designa un lugar de enfrentamiento; pero una vez más hay que tener cuidado de no imaginarlo como un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha, un plan en el que los adversarios estarían en igualdad de condiciones, es más bien —como lo prueba el ejemplo de los buenos y los malos— un no lugar, una pura distancia, el hecho que los adversarios no pertenecen a un mismo espacio. Nadie es responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse de ella, ésta se produce siempre en el intersticio.³¹

Ante lo que estamos es ante la desigualdad, la disparidad. Pero no tanto en relación al nivel de fuerzas que Foucault, de la mano de Nietzsche, parece resaltar. No es tanto la desigualdad de fuertes y débiles —que la hay—, sino desigualdad de orden. La desigualdad del horizonte de esas fuerzas, cuando son tomadas en sí mismas en su presencia particular. Si tomamos esas fuerzas de manera aislada, no hay forma de pensar en unidad esas fuerzas y el resultado de su “enfrentamiento”. Pero sabemos que sólo porque son pensados de manera externa es que esos opuestos y lo que emerge de ellos son asumidos como indiferentes entre ellos.

¿Cómo es que sabemos esto? Foucault dice que la emergencia no tiene que ver con una fuerza o la otra, sino es *más bien esta escena en la que se distribuyen los unos frente a los otros, los unos por encima de los otros*. Lo que emerge no es una de las fuerzas, ni la victoriosa ni su opuesta. Lo que emerge es algo distinto a esas dos fuerzas, y por ello no es ninguna de las dos fuerzas. Allí radicaría la discontinuidad del proceso histórico de la cosa. Pero debemos ser cuidadosos en cómo entender esto. Lo que se suprime es la idea de una continuidad tersa, que enlaza sin fricciones los momentos y sucesos en la historia. Por supuesto que hay ruptura y discontinuidad, pero una discontinuidad en la que la ruptura no es ajena al momento anterior (allí radicaría lo que podríamos llamar una continuidad no simple). La *emergencia* de Foucault —siguiendo su propia idea de que lo que emerge no es ninguna de las fuerzas que se

³¹ Michel Foucault. *Ibidem*, p. 17.

enfrenta— implica necesariamente que aquello nuevo está ligado a lo anterior, bajo la forma de su negación. Esa negación también la determina. Lo nuevo es la negación determinada de lo viejo. Y esa es una determinación que se puede olvidar, pero que no se puede desechar. Esa negación ancla la ruptura —que en efecto tiene lugar— dentro de un proceso único. No es, claro está, un proceso lineal, ni tampoco una curva (estadística o de cualquier orden) impuesta externamente al mismo proceso. Es inherente. Otra forma de decirlo es la siguiente: la conexión entre las dos fuerzas que se enfrentan y lo que emerge parece rota sólo en la medida en que olvidamos que *la emergencia designa un lugar de enfrentamiento*. Pero ese lugar de enfrentamiento no está tampoco antes del enfrentamiento (un lugar que tuviera la característica de ser permanente y fuera independiente de las fuerzas que se enfrentan, no sería sino la idea de un espacio continuo más propio de las ideas de historia lineales criticadas ya por el propio Foucault). La emergencia como el lugar de enfrentamiento no es sino el producto de las propias fuerzas.

Nuevamente, es claro que hay discontinuidad en la historia, así como también hay caminos sin salida, clausurados y olvidados. Pero ello no significa que todo el proceso sea pura discontinuidad indiferente. Hay discontinuidad de un singular a otro, pero esa serie de discontinuidades es justo lo que hace que haya historicidad, y no una mera repetición de lo igual dentro de un receptáculo vacío. *La discontinuidad no indiferente, eso es justamente la historicidad*.

Este interludio en algunos aspectos del pensamiento de Norbert Elias y Michel Foucault cumple la función de afirmar que en este trabajo no se encontraran meras referencias históricas para endulzar el pensamiento sobre la soberanía o la regulación de la violencia. No se busca meramente “contextualizar” el pensamiento en torno a la soberanía y el ejercicio de la violencia. Al recurrir a categorías como “procesos históricos a largo plazo”, “emergencia” o “procedencia”, al negar la idea de un “origen” o de “procesos continuos tersos o simples”, lo que se está haciendo es reconocer que la historicidad en la constitución de nuestro objeto es parte de él mismo, y no un accidente o que le sea impuesto desde fuera.

Cuando revisemos las distintas formulaciones del concepto de soberanía, podremos apreciar que hay discontinuidad entre lo escrito por Bodin y Hobbes, entre la solidez argumental de Hobbes y la forma peculiar y hasta débil en la argumentación lógica de Robert Filmer. Y sin embargo, en ellas hay una conexión: no sólo porque se refieren al mismo problema conceptual o usen el mismo término, sino porque han emergido de un horizonte que buscaba resolver problemas específicos. Ese horizonte, por supuesto, también cambia. Pero el movimiento entre ese horizonte y lo que emerge de él se mantiene. El concepto de soberanía

de Bodin busca resolver una serie de problemas en la república. El concepto que opera en la realidad mediante prácticas e instituciones modifica ese horizonte. Ya no es el mismo que le hizo emerger. Y nuevas fuerzas se enfrentarán de nuevo y emergerá una nueva forma del pensamiento en torno a la soberanía. Lo mismo con cada práctica, con todas ellas, porque todas tienen historicidad. Para el pensamiento que piensa a su objeto en su historicidad no hay un núcleo duro en el cual asirse más que su propio camino de constitución.

Todo esto se verá en su efectividad al recorrer el camino de prácticas, instituciones y conceptos en torno a la regulación de la violencia y la pacificación de la aristocracia medieval. Así que en este punto detenemos la introducción, para comenzar nuestro recorrido en que la soberanía y la subjetividad se muestran en su historicidad.

* * *

La presente investigación —que se desarrolló bajo la dirección y asesoría del Dr. Sergio Pérez Cortés— se presenta para obtener el título de Doctorado en Humanidades, Línea de investigación en Filosofía Moral y Política por la Universidad Autónoma Metropolitana, en su Unidad de Iztapalapa. Cabe señalar que esta investigación da continuidad al trabajo presentado en la Maestría del mismo Programa de Posgrado.³² Esta continuidad ha permitido un tratamiento un poco más robusto en comparación con el trabajo anterior. Aun así, el lector podrá reconocer múltiples fallas —que no han podido ser solventadas— o fallos —incapaces de ser resueltos por un trabajo como este—. Sin embargo, aun con las faltas (por ejemplo un trabajo sobre la subjetivación y posteriores establecimientos del concepto de soberanía como el de Rousseau) y fallas presentes en este trabajo, el objeto de este trabajo será reconocible.

³² El trabajo referido es el presentado bajo el título *Proceso de pacificación de la aristocracia medieval y subjetividad en el periodo absolutista* (2011), que se centra en desarrollar el concepto de soberanía en la obra de Jean Bodin así como tres de los cinco de los atributos del poder soberano en su relación con el proceso de pacificación de la aristocracia.

CAPÍTULO 1

EL HOMBRE MEDIEVAL COMO CARÁCTER Y EL ADVENIMIENTO DE LA SOBERANÍA

En 1624 Armand Jean du Plessis, Cardenal de Richelieu (1585-1642) y consejero del rey de Francia Louis XIII (1610-1643), 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; derribó 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— pudieran exitosamente ser suprimidas verticalmente por un Cardenal que ni siquiera tenía la investidura de soberano? En efecto, el Cardenal no era el monarca francés, sino el consejero real de Louis XIII. Según la percepción de la nobleza, Richelieu no era más que un tirano y un ambicioso², según los miembros de las cortes absolutistas, el Cardenal era un auténtico “hombre de

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 Satanás”. Alexandre Dumas, *Los tres mosqueteros*, ed. El porvenir, Barcelona, p. 136. También Francisco de Quevedo se refiere a Richelieu como un tirano, y en su sátira *Visita y anotomía de la cabeza del Cardenal Armando de Richelieu*, no deja de referirse al Cardenal de manera despectiva: “ya se ve que la cólera del cardenal es avarientísima, y que no sólo trata de juntar oro sino de dorarse y hacer todo su pellejo y persona bolsón del color del oro”, *Obras completas en prosa*. Vol. 3, Ed. Castalia, Madrid, p. 174.

Estado.”³ No buscamos juzgar que bando tenía razón, tampoco 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 aristocracia medieval. Un acto como el de Richelieu fue algo más que el producto de una contingencia. Rebase incluso la política del rey Louis XIII, a quien el Cardenal servía. Ese acto fue la culminación de un largo proceso político y conceptual. Se podría decir que en esa época se culminaba el proceso de consolidación del poder soberano. Un proceso que ya innumerables veces había intentado consolidarse sin un éxito tan pleno como el alcanzado aquí.⁴ *Consolidación de la soberanía y desarme de la aristocracia coinciden*. Por eso, no hay duda alguna de que en este proceso podremos hallar mucho material que parece ser sólo producto de la contingencia, 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, social y económica. La consolidación del poder soberano era necesaria. Si esto es así, los hechos y prácticas aparentemente contingentes deben ser pensados y reconocidos como parte del desenvolvimiento de una lógica, el desarrollo de una idea que tiene como centro —podemos decirlo desde ahora— a la conciencia, sus prácticas y sus continuas transformaciones (aquí nos centraremos, específicamente, en la contención y regulación de las prácticas violentas), pero también de los conceptos que organizan esas prácticas.

Tenemos por un lado, el problema de la violencia. No sólo como una práctica que caracteriza a uno de los estamentos del medievo. Está también la cuestión de cómo se experimenta, se piensa y se legitima esa violencia. 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 como 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

³ Para un informe general del modo en que Richelieu fue caracterizado, véase la Introducción de William Church. *Richelieu and Reason of State*, Princeton University Press, Princeton y Oxford, pp. 3-12.

⁴ Recuérdese el caso del rey Juan sin Tierra (1166-1216), quien muy tempranamente habría defendido frente al Papa la tesis de que “el rey no reconocía a otro superior que no fuera Dios”. En esa idea, nos dice John Figgis, está en germen la tesis defendida en 1366 de que “este reino de Inglaterra es un Imperio”—. En esa defensa estaría germinando la idea de soberanía. Pero el proceso no estaba lo suficientemente maduro, aún no se desplegaban las condiciones necesarias, y por ello ese temprano intento culminó en lo contrario al poder soberano: la firma de la Carta Magna (*Magna charta libertatum*, 1215) y la afirmación de las libertades de la aristocracia inglesa. John Neville Figgis. *El derecho divino de los reyes*, ed. Fondo de Cultura Económica, México, pp. 30-31.

alemán Norbert Elias, especialmente *El Proceso de la Civilización*, puede darnos una idea del problema que estamos tratando. No repetiremos aquí lo que el pensador alemán ha escrito. Podemos afirmar que se trata de reconocer el proceso de prácticas, modales incluso, que han modificado el modo en que pensamos y experimentamos lo que ha de ser o no violento. Pero también se trata de reconocer el modo en que esto se vio expresado en el modo en que lo político se organiza.

Pues por otro lado tenemos ese proceso de consolidación del poder soberano que, intentaremos mostrar, no está desvinculado de las prácticas relacionadas con la regulación de la violencia de la aristocracia. Si esa vinculación puede ser mostrada, las prácticas de pacificación podrán ser consideradas como parte de un proceso de normalización que afianza —y se afianza a la vez— el poder soberano. Antes de sumergirnos a ese proceso, hemos de revisar no sólo las razones por las que un acto como el del Cardenal de Richelieu tuvo éxito (y que sus consecuencias sean vistas como algo que de no haber sucedido así, tendrían que haber ocurrido de algún otro modo), sino también lo que está en juego con el desarme de la aristocracia: la posibilidad de comenzar un proceso que va de una comunidad rígidamente estratificada (y por lo tanto con el hombre determinado por su posición estamental, y por tanto siendo *carácter*) a una sociedad donde ese carácter estratificado se disuelve y aparece la posibilidad de un sujeto sin contenido predefinido. Actos como el del Cardenal (que implican tanto la instauración de la soberanía como el desarme de la nobleza), como veremos, han sido de crucial importancia para que el sujeto moderno sea tal como es pensado en la actualidad.

En este primer capítulo rastreamos la necesidad del advenimiento 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? Ya señalábamos que 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 tenido lugar una metamorfosis que nos llevase del hombre del Medievo, 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).

EL HOMBRE MEDIEVAL COMO CARÁCTER

“Nos resulta difícil valorar la distancia que en aquella época existía entre el hombre que aplastaba, crecido por su fortuna y su nacimiento, y el insecto aplastado entre dos piedras.”

Georges Bataille⁵

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. Se reza, se va a la guerra, se trabaja.⁶ Hay una barrera infranqueable entre ellos. El carácter de entre cada uno es incompatible. Piénsese en el modo en que debe estar constituido el carácter del aristócrata. Éste no puede ser compatible con la función de rezar o trabajar. Paradigmáticas de esto son las líneas que escribió el trovador Bertrand de Born (1140-1215). ¿A qué se enfrenta la aristocracia cuando está en la guerra, y cómo lo asume?:

Veremos al principio de la lucha romperse y descomponerse mazas y espadas, yelmos de colores y escudos, y a muchos vasallos hiriendo al mismo tiempo por lo que los caballos de los muertos y de los heridos vagaran errabundos. Todo hidalgo, una vez entrado en la refriega, sólo debe pensar en cercenar cabezas y brazos.⁷

Las palabras de Born están llenas de vitalidad. No se trata de ir a la guerra por obligación externa, o como una última opción. En otras líneas escribe: “y tengo gran alegría cuando veo

⁵ Georges Bataille. *Oeuvres Complètes. Tome X*, ed. Gallimard, p. 312.

⁶ Ver: Georges Duby. *The Three Orders. Feudal Society Imagined*, The University of Chicago Press, Chicago, 1980.

⁷ Bertran de Born. Citado en J.E. Ruíz Doménech. “El sonido de la batalla en Bertrand de Born”, en *Medievalia*, No. 2, p. 107. José Enrique Ruíz Doménech interpreta del siguiente modo las líneas de Born: “Esta estrofa muestra con claridad los sueños, las imágenes, las oscuras aguas de los pozos a los que la agresión había conducido a la sociedad feudal. Pero nuestro poeta, al reconocer esta situación, es consciente de su propia situacionalidad contradictoria e imposible. Una vitalidad dirigida en un sentido destructivo termina por destruirse a sí misma y esto ocurre porque la batalla se asienta sobre un tipo de agresión que no posee una base de infinita profundidad, como había tenido en décadas anteriores al asentarse en las normas del sistema de parentesco.” *Loc. cit.*

alineados por el campo caballeros y caballos armados.”⁸ El carácter del hombre que reza, y del que trabaja, esencialmente es distinto al de aquellos que van a la guerra. Hay pues, tres tipos de hombres en el medievo. 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 en torno 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. Los límites de 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. Es decir, las acciones de los hombres no están guiadas de manera exclusiva por el arbitrio individual, sino en mayor medida por el rol que se espera del lugar que el individuo ocupa en su comunidad. Por ello, la división tripartita en la Edad Media es de vital importancia, pues a través de ella no sólo se escinde la sociedad, sino que se otorga un lugar específico a los individuos. La idea medieval de comunidad da contenido tanto a la comunidad en su totalidad, como al individuo en su particularidad. Otto von Gierke lo pone en términos de una unidad entre macrocosmos y microcosmos: “El pensamiento medieval, cuando lo es genuinamente, arranca de un todo, pero atribuye valor intrínseco a cada conjunto parcial, hasta descender al individuo.”⁹ Tal escisión tripartita, por lo tanto, requiere ser organizada para que la sociedad de la Edad Media obtenga cohesión y consistencia.

¿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 *Respublica Christiana*. 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. A propósito de la separación entre Iglesia y Estado, el jurista alemán escribe:

⁸ Bertran de Born. Citado en J.E. Ruíz Doménec. *Ibidem*, p.103.

⁹ Otto von Gierke, *Teorías políticas de la Edad Media.*, ed. Huemul, Buenos Aires, p. 94.

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.¹⁰

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. Pues tal distinción está sostenida por una representación de la *Respublica Christiana* que estaría sostenida por una armonía divina.¹¹ Esto es así por lo menos desde el año 800, año en que el Papa León III nombró emperador a Carlomagno. Para la época de la Baja Edad Media tal distinción comenzará 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 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.”¹²

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.

¹⁰ Carl Schmitt. *El nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del «Ius publicum europeum»*, Ed. Comares, Granada, p. 25.

¹¹ Gierke sostiene en relación a esto que: “en la Edad Media, estas ideas [de la unidad de la humanidad cristiana] surgen al pronto en el postulado de una comunidad visible, comprensiva de la humanidad entera [...]. Por eso, en todos los siglos medievales la cristiandad, idéntica en su destino con la humanidad, nos es presentada como una comunidad singular, universal, fundada y gobernada por Dios mismo. [...] Luego, sin embargo, junto con esta idea de una sola comunidad comprensiva de la humanidad la Edad Media aceptaba como eterno consejo de Dios la separación de aquella comunidad entre dos órdenes organizados de la vida, el espiritual y el temporal [Iglesia y Reino terrenal].” Otto von Gierke, *Teorías políticas de la Edad Media*, p. 97.

¹² Perry Anderson. *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, Ed. Siglo XXI, México, p. 148.

Retroactivamente suele señalarse que la unidad de la *Respublica Christiana* se encuentra “distribuida en una cadena de soberanías fragmentadas a lo largo de toda la formación social.”¹³ 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 en aquel momento 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. La unidad de la *Respublica Christiana* implica una cadena piramidal, pero ello no significa que el rey o el Papa tengan jurisdicción sobre la *potestas* de un Señor. La unidad del mundo cristiano medieval es una unidad espiritual y de poder, pero cada elemento tiene autonomía en muchos aspectos. Y es en esa estructura socio-política que ha de pensarse al aristócrata medieval: este es un hombre que tiene *la fuerza suficiente para imponer su voluntad en su feudo*.

La propiedad de la tierra es de vital importancia para entender el poder entre los hombres. Debemos reconocer que esa propiedad es vital porque es a través de ella que se obtiene la riqueza en ese mundo. Por ello, las principales instituciones medievales tienen que ver con el modo en que la tierra es poseída. Las relaciones de vasallaje, aunque designan lealtades y homenaje, están sostenidas por la forma en que organizan la posesión de la tierra; el vasallaje establece ciertas reglas en torno a la posesión de la tierra. Sin embargo, con lo que nos encontramos no es una forma perfecta de reglas, sino más bien con formas problemáticas, no sólo desde nuestra perspectiva actual, pues tal complejidad en torno a las reglas de la propiedad alcanza niveles de complejidad muy altos, que comienza en los hechos a causar 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

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

noción medieval de «*seisin*»¹⁴, concepción intermedia entre la «propiedad» y la «posesión» latinas, que garantizaba la protección de la propiedad contra las apropiaciones casuales y las reclamaciones conflictivas.¹⁵

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.”¹⁶ 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 medieval tenía que estar preparado para el combate, pues esa era su principal ocupación y fuente de su posición privilegiada; adicionalmente el tipo de 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

¹⁴ 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 o ejercía derechos sobre ellas. En una disputa sobre seisin el ganador sería el que demostraba que habían cultivado la tierra.”

<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/532888/seisin>

¹⁵ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, p. 20.

¹⁶ Andrew Ayton. “Armas, armaduras y caballos”, en Maurece Keen. *Historia de la Guerra en la Edad Media*, Machado Libros, Madrid, p. 239.

mallera requería, según Ayton, 25,000 anillos, alcanzando el costo de “algo así como los ingresos anuales de un pueblo grande.”¹⁷ 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,”¹⁸ 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 de riqueza en fortalezas. El Señor propietario no es sólo la encarnación del poder económico, sino también militar y político.

Este panorama parece brindarnos un modo ordenado de organización. Sin embargo, no hemos de concluir de ello únicamente que se vuelve comprensible que el aristócrata tenga en la guerra una ocupación necesaria. También hemos de reconocer que la violencia de esa guerra de asedio es ineludible, junto con la forma que el aristócrata (en cuanto carácter) adquiere. Thomas N. Bisson afirma que el verdadero rostro del señorío estaba fundada en el ejercicio efectivo de la violencia: la *potestas* del Señor. Por supuesto que los cánones de la Iglesia y las “leyes de Dios” eran ejecutados, pero en cuanto a las prácticas violentas de la aristocracia, su jurisdicción cesaba. Lejos de sostener una posesión estable de la tierra, los señores buscaban apoderarse de más 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.»¹⁹ 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

¹⁷ Andrew Ayton. *Ibidem*, p. 241.

¹⁸ Richard Jones. “Fortalezas y asedios en Europa Occidental c.800-1450”, en Maurece Keen. *Ibidem*, p. 213

¹⁹ Thomas N. Bisson. *La crisis del siglo XII. El poder, la nobleza, y los orígenes de la gobernación europea*, ed. Crítica, Madrid, p. 73.

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 rompieron. No podría volver a contar todas las atrocidades ni todas las torturas que infringieron a esos pobres hombres de esas tierras.²⁰

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 esas escenas podrían ser vistas como algo normal. Para aquella época, esa violencia era terrible también, pero formaba parte del horizonte de ese mundo. Como veremos en capítulos subsecuentes, esta violencia cotidiana dará una forma específica al hombre medieval. El modo de organizar sus prácticas, su propio carácter, estará girando alrededor de este ejercicio necesario de la violencia. Prácticas como la descrita en estas *Peterborough Chronicles* están muy lejos de ser hechos aislados y contingentes. Un señor feudal aquí o allá caía, pero el sistema de servidumbre no; y la posesión de la tierra seguía siendo el elemento crucial tanto del estatus del estamento dominante, como del carácter de los miembros de esa aristocracia. 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.”²¹ 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

²⁰ Susan Irvine (editor). *The Anglo-Saxon Chronicle: A Collaborative Edition*. D. S. Brewer, Cambridge, p. 134.

²¹ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, p. 18.

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 marcan ya el comienzo de una tendencia de reagrupación en las relaciones entre los hombres medievales.

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*. Y no sólo eso, sino que la misma forma de la fe comenzará a cambiar. 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."²²

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 su 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" han sido objeto de un reciente "redescubrimiento"; pues ahora son vistos por algunos como uno de los antecedentes inmediatos del actual sujeto liberal-democrático²³, sin detenerse en la cuestión de si realmente tal señor feudal es equivalente o al sujeto moderno que hace posible la política democrática contemporánea. A continuación realizaremos un breve recorrido por el

²² Thomas N. Bisson. *La crisis del siglo XII. El poder, la nobleza, y los orígenes de la gobernación europea*, p. 25.

²³ Véase por ejemplo: Francesco Maiolo. *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.

constitucionalismo medieval en aras de reconocer en esta aproximación la necesidad del surgimiento del concepto de soberanía, y al final observar como 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. Estamos muy lejos de la figura aristocrática “refinada” que recoge la literatura aristocrática del siglo XIX. 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 resume esto señalando que “la nobleza fue una clase terrateniente cuya profesión era la guerra.”²⁴ 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 *Respublica Christiana*. 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 la propia estructura de dominación señorial. 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*.

²⁴ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 26.

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 como el Estado moderno. La idea de soberanía si bien será fundamental para la monarquía absolutista aparece con anterioridad con un énfasis distinto. Por ejemplo, cierta tradición jurídica suele traducir equivocadamente los términos germánicos *Landeshoheit* y *Hoheitlichen* por soberanía.²⁵ No son lo mismo, aunque es cierto que puede rastrearse una cierta continuidad que lo conecta con el posterior concepto de soberanía. Sintomáticamente el punto de conexión ocurre en torno a la posesión de la tierra que allí está en juego. F.W. Maitland señala que “Aquellos príncipes [germanos] estaban transformando sus poderes en un *Landeshoheit* (intraducible para los ingleses): algo inferior a la moderna soberanía (pues aún tenía al Imperio por encima de él), pero superior a la señoría feudal, desde que las ideas acerca del «Estado» acudían en su ayuda.”²⁶ El *Landeshoheit* es distinto del Señorío, *Lordship* o *Herrschaft*, pero todavía no es soberanía. Se separa del señorío porque busca legitimar la posesión de las tierras. No es aún la soberanía —en uno de sus sentidos— porque aún reconoce la autoridad del Papá. Por eso, no es extraño que el propio Papa reclame una “super-soberanía” [*oberhoheitlichen*]:

[En la Edad Media] todas las leyes humanas (*leges*) hallan sus límites fijados y sus esferas de competencia asignadas por el derecho espiritual (*canones*). Por esta razón el poder temporal es súbdito y debe obediencia al espiritual. Por esta razón los oficios de César, rey y príncipe son oficios eclesiásticos. De estos principios fundamentales surgían por lógica necesidad las pretensiones a una super-soberanía [*oberhoheitlichen*] que el Papa, como investido del soberano *Sacerdotium*, formulaba contra el emperador, investido del *Imperium*, y también contra todos los otros gobernantes independientes del poder mundano. Que el emperador, y similarmente todos los otros gobernantes, derivan sus oficios, pero mediatamente de Dios, e inmediatamente de la cabeza de la Iglesia.²⁷

Esta “super-soberanía” no es otra cosa que el reclamo de la Iglesia de ser el garante último de la legitimidad del dominio sobre la tierra. Esta idea de “soberanía” [*hoheit*] no es sino oficio, nos dice Gierke: “La Edad Media considera el universo mismo como un sólo reino y a Dios como su

²⁵ Por ejemplo, en las traducciones al francés, al inglés y al español del fragmento de *Das deutsche Genossenschaftsrecht* de Gierke editado por F.W. Maitland, traducen esos términos sin más por soberanía. Esto parece estar justificado por el hecho de que el propio Otto von Gierke suele referirse indistintamente a esta forma política como *Souveränität*. Cf: Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, ed. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1881.

²⁶ F.W. Maitland, Introducción, en Otto von Gierke, *Teorías políticas de la Edad Media*, pp. 19-20.

²⁷ Otto von Gierke, *Teorías políticas...*, pp. 100-101. Cf. *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, p. 527.

monarca. [...] Todo señorío [*Herrschaft*] terreno es una representación limitada de un señorío divino sobre el mundo. El señorío terrenal [*irdische Herrschaft*] proviene, sale y está controlado por el señorío divino [*göttlichen Herrschaft*].”²⁸ En última instancia, la *Oberhoheitlichen*, no es una super-soberanía, sino un super-señorío que no busca la mediación de la Iglesia. Esto es así porque la posesión última del mundo como tierra, pertenece a Dios. Siendo esto así, la *Hoheitlichen* medieval que reclaman algunos príncipes está entre el señorío y la soberanía porque lucha por la posesión efectiva terrenal y sacudirse de la legitimidad de la Iglesia, sin hacerlo del propio Dios. Nuevamente Gierke nos señala las implicaciones de esta idea medieval: “El señorío no era jamás un mero derecho [*Jede Herrschaft ist daher nicht blos Recht*]; primariamente era deber; era divisa, era un oficio publico [...], durante la Edad Media la idea de soberanía monárquica [*monarchliche Souveränitätsbegriff*] siguió, aun para sus más denodados campeones, ligada a la idea de oficio.”²⁹

Como puede apreciarse en la cita anterior, en el mundo medieval preocupado por la posesión de la tierra, la idea de soberanía se abre paso titubeantemente. Entre el “señorío del gobernante” y la forma ulterior de la soberanía, se alcanza a distinguir la necesidad de mediar la representación de la tierra como propiedad de Dios, y la posesión efectiva de los Señores. Que la monarquía medieval sea un oficio, indica que no se ha desligado aún de la necesidad de la Iglesia como el mediador del Gran Propietario. Esta idea, por supuesto, se ira desarrollando hasta que alcance formas más elaboradas. Pero antes de adentrarnos a la aparición de la soberanía, veamos las reacciones en la Alta edad Media ante el comienzo de un proceso de centralización del poder.

La primera reacción tenía que ver con la crítica a las monarquías cuando éstas excedían su función oficiante. La función del rey medieval como oficiante era “promover el bien común, la paz y la justicia, la mayor libertad para todos,”³⁰ nos recuerda Gierke. Es decir, el rey medieval no tiene jurisdicción sobre los señores. Cualquier intento por regular las acciones de los señores feudales es considerado injusto, y en contra de la paz y la libertad medieval. Ello es lo que se califica como tiranía. Los señores no deben obediencia al rey —en última instancia, ellos consideraban deber obediencia sólo a Dios—, y por ello era posible actuar en contra del rey si consideran que éste había sido injusto: “La doctrina puramente medieval fue, sin

²⁸ Otto von Gierke, *Ibidem*, p. 121. Cf. *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, p. 557.

²⁹ Otto von Gierke, *Ibidem*, pp. 124-125. Cf: *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, p. 563 y 566.

³⁰ Otto von Gierke, *Ibidem*, pp. 124. Las referencias de Gierke para esta afirmación se encuentran en Johannes Saresberiensis, Tomás de Aquino, Dante y los Concilios de Paris y Worms en 829. Cf. Notas 124-126, *loc. cit.*, pp. 258-259.

embargo, mucho más lejos [que las teorías cristianas de la “resistencia pasiva”³¹]. Entre otras cosas enseñaba que cada orden que excediese los límites de la autoridad de un gobernante era para los súbditos nula y no los obligaba a la obediencia. [...] Y aún más, enseñaba [...] que el tiranicidio es justificable o por lo menos excusable.”³²

La tiranía del rey medieval es un exceso de éste frente a los señores. No ante los siervos. El exceso frente a la servidumbre es un exceso señorial. Así es como debe entenderse la rebelión frente a un rey medieval. Benedictus Capra, Titular de la Cátedra de Derecho Canónico en la Universidad de Perugia, escribía que “la ejecución de una medida tiránica es un acto de violencia que puede ser violentamente resistida.”³³ La violencia frente al rey sólo puede ser sostenida por la aristocracia. Sin embargo, estas teorías no deben dar la impresión de un enfrentamiento directo con la función del rey medieval. El feudalismo requería de éste. Gierke, nuevamente, nos recuerda cómo surgió otra posición reactiva frente a los incesantes intentos de centralización del poder:

En contraste con las teorías que insistían más o menos enfáticamente con el origen ilegítimo y usurpador del señorío [*Herrschaft*] temporal, se desarrollaba una doctrina que enseñaba que el Estado tenía comienzo legítimo en un contrato de sometimiento [*freiwilligen Unterwerfungsvertrag*] en el que el pueblo tenía parte. Muchas reminiscencias de sucesos ocurridos en la historia del derecho germánico acudían en apoyo de esta teoría, así como la forma contractual dada por acuerdos entre Príncipes y Estados a muchos de aquellos derechos y deberes comprendidos en la esfera del derecho público. Con todo, suponíase también que una apelación feliz se podía hacer a la vez a la Sagrada Escritura, donde hablaba (II, Rey, v.3) de un contrato hecho en Hebrón entre David y el pueblo de Israel, y también al principio, proclamado por los jurisconsultos, en el sentido que según el *ius Gentium*, cada pueblo libre puede darse por encima de sí mismo un *Superior*.³⁴

Mediante estas teorías se buscaba invertir la fuente de la legitimidad del rey medieval sin romper con la idea de la unidad del mundo cristiano. La monarquía sigue siendo un oficio de Dios, pero mediado por el pueblo. Nuevamente cabe la advertencia: *el pueblo es la aristocracia*. Esto puede verse claramente en la institución de la elección del gobernante.

³¹ Gierke escribe a propósito de esta teoría que: “en este sentido se pronuncia Hugo de Fleury, quien por lo tanto prescribe que se tolere al tirano y se rece por él, pero que se obedezca a sus mandatos contrarios a la ley de Dios, y que el castigo y la muerte se sobrelleven con el espíritu de los mártires.” Otto von Gierke, *Ibidem*, p. 259.

³² Otto von Gierke, *Ibidem*, p. 125.

³³ Benedictus Capra (muerto en 1470). *Regulae et Tractatus*, citado en Otto von Gierke, *Ibidem*, p. 260.

³⁴ Otto von Gierke, *Ibidem*, p. 129. Cf: *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, pp. 569-570. *Superior*, en latín.

Quienes eligen al rey son los nobles. La aristocracia necesita al rey, pero no a un soberano. En su obra —que se estima fue escrita en 1307—, *De ortu, progressu et fine Romani imperii liber*, “Engelberto de Volkersdorf [o E. von Admont] fue el primero que declaró de modo general que todos los *regna et principatus* se originaban en un *pactus subiectionis*, que satisfacía una necesidad y un instinto naturales.”³⁵ Lo natural, por supuesto, es la continuidad de la división tripartita del mundo medieval.

Pero este proceso de centralización persistió, a pesar de las reacciones para debilitarlo, durante siglos. La propia aparición del término *soberanía* será indicativa del desenvolvimiento y consolidación de este proceso. Francesco Maiolo, autor de *Medieval Sovereignty*, nos señala la aparición de la voz “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 *suverainet* 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 *suverainet* 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*.”³⁶

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*.³⁷ 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

³⁵ Otto von Gierke, *Ibidem*, p. 264.

³⁶ Francesco Maiolo. *Medieval Sovereignty*. Ed. Eburon, Delft, p. 81.

³⁷ Al respecto: Francesco Maiolo. *Ibidem*, p. 84 y ss.

“soberanía” aparece en el ámbito moral, e incluso estético, pero no en el jurídico-político.³⁸ ¿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?

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.”³⁹ Nos dice Francesco Maiolo. El mero planteamiento de una jurisdicción de los distintos órdenes 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 ese reino ante 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 *Respublica Christiana*.

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 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. Lo que está ocurriendo no es únicamente la fragmentación de la *Respublica Christiana* en reinos cada vez más autónomos. Más importante es el hecho de que la conformación de estas unidades implica una regulación y ordenación completamente distinta al interior del reino. Lo que se pone en juego, especialmente, es la

³⁸ Francesco Maiolo 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 sugetto a losovrano procede da ordine perverso [...] lo latino è sovrano del volgare*”))” Maiolo, Francesco. *Ibidem*, p. 84.

³⁹ Francesco Maiolo. *Ibidem*, p. 141.

posición de la nobleza. La jurisdicción, el establecimiento de leyes y la aceptación de los hombres de ellas, es lo que comienza a problematizarse aquí de manera más clara.

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. Todo lo contrario, ello provoca una fuerte resistencia de la antigua tradición de la política aristocrática, opacada en el medievo por los grandes debates en torno a la *potestas* del Emperador y la *auctoritas* del Papa. Tal tradición es el constitucionalismo, que no es otra cosa que el consentimiento —y en algunos casos la elección— por parte 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 subordinación de las autoridades locales, municipales, así como feudales bajo la administración del rey.⁴⁰

Las nuevas circunstancias de centralización del poder real llevaron al estamento aristocrático a pensar el orden político en función de sus *derechos*; Todo ello, en dirección opuesta a la idea alto-medieval de la unidad del mundo cristiano y la propiedad de Dios de la tierra, así como la mediación de la Iglesia en su reparto. La pregunta pertinente aquí 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 Medievo 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 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.

⁴⁰ Julian Franklin. *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 2.

Tenemos por un lado una tendencia creciente —que comienza desde finales del siglo XIII— de juristas que valiéndose del derecho romano, argumentaban en favor de la centralización del poder en cada reino y reclamaban la independencia del rey frente a la *auctoritas* del Papa y la *potestas* del Emperador germano. Y 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 racionalizar 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.”⁴¹ 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 “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».”⁴² 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.⁴³ 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. Cómo se ve, la posición del Señor en esta reagrupación de la administración real se mantiene intacta.

⁴¹ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, p. 42.

⁴² Perry Anderson. *Ibidem*, p. 28.

⁴³ “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.

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 recuperan la tradición altomedieval de poner límites al rey. Estas nuevas formas 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. Cómo nos recuerda Howell A. Lloyd⁴⁴, 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.⁴⁵

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 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 valemos 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.”⁴⁶ 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

⁴⁴ Howell A. Lloyd. “Constitutionalism” en J.H. Burns. *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 254-297.

⁴⁵ *The Institutes of Justinian* 1.2.6. (trad. J.B. Moyle)

⁴⁶ Citado en pie de página en Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 60.

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 inconteneti 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 desees; si no, caerás tan bajo y serás despojado en tal forma que no te quedará ni esta tabla sobre la que te sientas.*⁴⁷

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.⁴⁸ 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:

De acuerdo con Gaguin⁴⁹, el Parlamento de París era parte de la línea descendente de un antiguo Consejo que había sido instituido por Charles Martel⁵⁰. 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 Paris como una Corte permanente, para que pudieran trabajar sus asuntos con más eficacia.⁵¹

⁴⁷ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 51.

⁴⁸ “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. Lawrance Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 43.

⁴⁹ Robert Gaguin, autor de *Compendium super Francorum gestis* de 1491.

⁵⁰ Charles Martel o *Carolus Martellus* famoso político y militar que vivió entre los años 688 y 741.

⁵¹ Julian Franklin. *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge University Press, p. 11.

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 instauró 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 el momento histórico de su advenimiento 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 representarnos la idea de que los cambios han ocurrido de manera automática.

A pesar del creciente proceso de centralización del poder, las distintas prácticas de la nobleza giraban aún en torno al ejercicio de la fuerza física. Los señores feudales en aquel momento delegaron el poder político a un rey, pero esto no significó en modo alguno que se hayan sometido plena e inmediatamente 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 menor 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.⁵² El caso de Inglaterra en este aspecto es ejemplar. Las grandes familias aristocráticas inglesas contaban con el poder económico suficiente para tener

⁵² Lawrence Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 108.

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. No ha sido inmediato. De hecho, el propio proceso de imposición del poder soberano va modificando lentamente la identidad y las prácticas de la aristocracia. Sin esos cambios conjuntos, el sistema de vasallaje tenía la vía libre para su continua reproducción. Es sólo porque la centralización del ejercicio político implica necesariamente nuevas formas en las prácticas culturales, de justicia, de economía de la violencia, etc., que la propia aristocracia va adaptándose y modificándose; a tal grado que eso fortalece la constitución del poder soberano. Las propias representaciones políticas, jurídicas se transforman en este proceso. No son producto del azar o la contingencia, sino de este proceso al que comenzamos a introducirnos.

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, afectaron no sólo la organización y la representación del Estado, sino también las prácticas y la identidad de los aristócratas.

LA MASACRE DEL DÍA DE SAN BARTOMOMÉ

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 primera 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 tendían a conformarse con la destrucción de las imágenes de piedra.⁵³

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 Paris; 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 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 inconfesables de sus cuerpos. Los cadáveres estaban vestidos de manera inmunda para indicar su otredad, su carácter

⁵³ David El Kenz. “Massacres during the Wars of Religion” en *Online Encyclopedia of Mass Violence*, p. 4.

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.⁵⁴

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 protagónico 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 estómago abierto de un sacerdote, con la finalidad de observar burlescamente donde se hallaba el cuerpo sagrado de Cristo. Finalmente, los hugonotes querían hacer tabla rasa del 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».⁵⁵

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

⁵⁴ David El Kenz. *Ibidem*, p. 6.

⁵⁵ David El Kenz. “Massacres during the Wars of Religion” en *Online Encyclopedia of Mass Violence*, p. 6.

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 indudablemente 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. Un caso ejemplar de los cambios sufridos en la sensibilidad a propósito de la violencia 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.”⁵⁶ El pensador de Bordeaux 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”⁵⁷, 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 barbarie. 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. 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,

⁵⁶ Michel de Montaigne. “Libro II. Cap. XIX. De la libertad de conciencia” en *Ensayos Completos*, Ed. Cátedra, Navarra, p. 663.

⁵⁷ David El Kenz. *Ibidem*, p. 7.

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 sí 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.⁵⁸

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 americanos⁵⁹, 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 paréceme 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.”⁶⁰

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 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

⁵⁸ Michel de Montaigne. “Libro I. Cap. XXXI. De los caníbales” en *Ensayos Completos*, Ed. Cátedra, Navarra, p. 237.

⁵⁹ 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.” Michel de Montaigne. *Ibidem*. p. 241.

⁶⁰ Michel de Montaigne. “Libro II. Cap. XI. De la crueldad” en *Ensayos Completos*, p. 437.

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.”⁶¹ 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 los *Seis Libros de 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 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

⁶¹ Michel de Montaigne. “Libro II. Cap. XIX. De la libertad de conciencia” en *Ensayos Completos*, Ed. Cátedra, Navarra, p. 663.

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.⁶² 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. La violencia —antes cotidiana— adquiere así un nuevo matiz. No es que de pronto, como si se les quitara un velo, los hombres fueran testigos de algo a lo que antes eran ciegos. El fracaso de la solución del pacto matrimonial más bien, viendo hacia el futuro, mostraba que sería insoportable ese grado de violencia permanente.

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”. Las antiguas teorías en torno al tiranicidio reaparecían, sólo que ahora sin el horizonte presupuesto de la unidad de la *Respublica Christiana*, sino más bien, en el horizonte de las guerras de religión interminables.

⁶² 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.” Lawrence Stone. *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. Hotman dice a sus contemporáneos que debían de partir de un hecho fundacional, y por eso:

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.⁶³

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. Es claro que 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

⁶³ François Hotman. *Franco-Gallia: Or An Account of the Ancient Free State of France*. Capítulo I, The Project Gutenberg eBook.

que “estas primeras convocatorias [del primitivo consejo público 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.”⁶⁴ 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”⁶⁵

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”⁶⁶, 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 consolidarse en ninguna parte de Europa. Por tal

⁶⁴ Julian Franklin. *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge University Press, p. 44.

⁶⁵ Pedro Bravo Gala, “Estudio Preliminar” en Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. XXXIX.

⁶⁶ Julian Franklin. *Ibidem*, p. 45.

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 aislado⁶⁷, 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.”⁶⁸ 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 circunstancias de necesidad y sólo si la alienación es examinada y aprobada por las cortes soberanas del Parlamento.⁶⁹

⁶⁷ 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.

⁶⁸ Véase: Julian Franklin. *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge University Press, p. 21.

⁶⁹ Claude de Seyssel. *La grande monarchie de France*, Ed. Jacques Poujoul, Paris, 1961, p. 119, citado en Julian Franklin. *Ibidem*, p. 14.

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 monarquista (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) como 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 Franklin⁷⁰ y Beatrice Reynolds⁷¹ 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 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*

⁷⁰ Julian H. Franklin. *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, 124 pp.

⁷¹ Beatrice Reynolds. *Proponents of Limited Monarchy in Sixteenth Century France: Francis Hotman and Jean Bodin*, Columbia University Press, New York, 1931, 210 pp.

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 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.⁷²

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.”⁷³

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

⁷² Jean Bodin. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, p. 187 (204), citado en Julian Franklin. *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge University Press, p. 38.

⁷³ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 52.

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 monarquica legítimamente intentaba poner límites al rey, pero su pensamiento esta 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.

Si consideramos todo lo anterior, resulta claro que el concepto de soberanía tiene como fuente de vitalidad —frente al constitucionalismo medieval— no una mejor argumentación lógica o una reconstrucción histórica mejor elaborada o más confiable. Su vitalidad radica en que plantea un intento de solución del callejón sin salida en que ese mundo se encontraba atascado. No es que de pronto ciertos pensadores y aristócratas se hayan vuelto más serviles ante el poder central; sino más bien, un poder central permitía la posibilidad de una solución. Posibilidad porque el poder soberano es algo más que un concepto jurídico-político, y también algo más que la mera centralización en el ejercicio del poder. Poder soberano es también regulación de las prácticas, técnicas y demás condiciones que determinan la forma de la conciencia de los sujetos. Vincular el concepto de soberanía de Jean Bodin y la modificación de ciertas prácticas es la tarea que comienza con el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 2

LA SOBERANÍA EN EL PENSAMIENTO DE JEAN BODIN

EL CONCEPTO DE SOBERANÍA Y LA REGULACIÓN DE LA VIOLENCIA DE LA ARISTOCRACIA

Antes de comenzar el seguimiento al concepto de soberanía en la obra de Jean Bodin, es preciso detenernos en la relación que existe entre el concepto de soberanía en cuanto tal, y nuestro tema, que es el proceso de pacificación de la aristocracia. La primera cuestión es, ¿hay un concepto de soberanía, o sólo estamos ante múltiples posturas filosóficas y políticas que sólo coinciden por usar el mismo término? La apuesta de este trabajo es que existe una conexión entre las diversas formulaciones de la soberanía. El seguimiento del proceso de pacificación de la aristocracia intentará mostrar cómo es que diversas formulaciones sobre la soberanía se encuentran conectadas. No mediante un diálogo filosófico explícito —aunque evidentemente existe—, sino mediante la problematización que hace de las versiones anteriores. La soberanía no es únicamente un concepto formulado en palabras, sino la ordenación del mundo político de su tiempo: al mismo tiempo aceptación y descripción del estado de cosas del mundo político, como también intento de ordenación y transformación de ese mundo. Por ello, cada nueva formulación es una crítica del estado de cosas y un intento de regular lo que su versión antecedente estableció o intentó establecer. Este proceso no cesa, es decir, no hay una concepción definitiva de la soberanía. Pero tampoco un movimiento vano o vacío. Estas reformulaciones del concepto de soberanía y las respectivas transformaciones del mundo modifican el modo en que los hombres se vinculan con su mundo y con ellos mismos; y cómo ya hemos apuntado, este proceso puede rastrearse en aquello que hemos denominado el proceso de pacificación de la aristocracia.

En marzo de 1922, Carl Schmitt publicaba en Berlín la primera edición de su obra *Teología Política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la Soberanía*. Esta obra comienza con una afirmación lapidaria —“Soberano es quien decide sobre el estado de excepción”—¹ que pretende captar lo esencial del concepto de soberanía. Casi 1,100 años atrás, Jonas de Orléans escribía *De institutione regia*, donde recoge una concepción que comenzaba a fortalecerse en su época: que el monarca recibe su reino directamente de Dios y no del hombre. Otto von Guericke ve en esa teoría del *ministerium a Deo commissum* —defendida en el Concilio de París en 829— el comienzo de la formulación de la soberanía del monarca.² Durante ese larguísimo periodo, la concepción de soberanía ha sufrido innumerable cantidad de modificaciones que la han hecho pasar por diferentes registros. Las versiones plasmadas en los escritos de Jean Bodin, Thomas Hobbes y Jean-Jacques Rousseau pueden considerarse la cima del pensamiento en torno a la soberanía. Sin embargo, son eso: la cúspide que tiene versiones anteriores y posteriores que señalan un advenimiento, auge, muerte y resurrección del concepto de soberanía.

La pregunta pues, está abierta: tomando en cuenta el desenvolvimiento de este concepto, ¿qué se podría responder a la cuestión *qué es soberanía*? “Soberanía” puede llegar a designar desde la fuente de legitimidad del poder del monarca hasta su contrario, el derecho de un pueblo a autodeterminarse; puede señalar el dominio de sí de un sujeto hasta ser clave para entender las relaciones entre Estados. Ante tal dispersión, una versión en boga estaría aparentemente justificada para hablar de que soberanía no es sino un “significante vacío”, es decir, un significante sin un significado fijo, con un flujo de significación imposible de detener. Tal imposibilidad no sería sino el síntoma de un antagonismo al interior del propio cuerpo social.³ Pero, ¿es esto así? Un análisis detallado del despliegue de este concepto a lo largo de sus articulaciones mostraría que cada versión de la soberanía es una formulación muy precisa de un momento histórico determinado. Es decir, que estas distintas versiones tienen una historia, una historia que puede ser seguida: *una historia conceptual*. Tal acercamiento podría dar cuenta de las razones intelectuales que a lo largo de la historia han provocado diversas variantes de la soberanía.

Sin embargo, este trabajo no seguirá esta línea de investigación, pues el interés que la motiva va a más allá del seguimiento de las variaciones, encadenamientos y olvidos en torno a

¹ Carl Schmitt. *Teología Política*, ed. Trotta, Madrid, p. 13.

² Una idea, por supuesto, aún embrionaria de lo que sería la soberanía, y que aún no encontraba su lugar propio debido a las concepciones dominantes de señorío medieval.

³ Véase Ernesto Laclau, “Why do Empty Signifiers Matter to Politics?”, en *Emancipation(s)*, ed. Verso, Londres, pp. 36-46.

la soberanía. Busca más bien reconocer cómo es que la soberanía afecta al mundo y el mundo a la soberanía. Para decirlo de modo directo: se asume la posición de que en el pensamiento hay un registro de verdad, *la verdad del concepto*. O para decirlo de manera más propia, un concepto incluye los modos de su efectuación. Si se asume esta posición, se puede afirmar que la soberanía no es un mero significante. Tampoco es una mera idea. Soberanía requiere, por supuesto, de un significante, así como también demanda diversas representaciones; pero no se agota en ello. Implica también prácticas, instituciones, vínculos políticos y sociales, así como modos de subjetivación. Pensar la soberanía en su verdad significa pensarla como concepto pensado —y escrito— así como en sus prácticas reales. Esta relación entre pensamiento y actividad no es estática. Es movimiento. Por eso no es extraño que la soberanía no pueda establecerse en una definición única. Todas las definiciones de soberanía captan un momento del proceso en que ella se desenvuelve.

Soberanía, ley, norma

Si aquí se afirma que la soberanía además de sus formulaciones más o menos regulares —por ejemplo: la forma del Estado, el monarca, la centralización del ejercicio del poder y la legitimidad de la ley— incluye también los modos de efectuarse más allá de su forma teórica explícita, ¿no estamos con ello muy cerca de las formulaciones de Michel Foucault? Sí, aunque de un modo distinto en cuanto a sus implicaciones en torno al propio concepto de *soberanía*. Para Foucault hemos de poner nuestra atención en las prácticas, instituciones, procesos disciplinarios etc., con la finalidad de ver el modo real en que el sujeto es constituido por ellas. Para el filósofo francés estamos ante múltiples prácticas y procesos que se hallan dispersos y difícilmente podemos hallar un punto nodal o algo que los haga converger en una finalidad única. Esta dispersión no es permitida por el concepto de soberanía, y por tanto esta concepción propia de las teorías clásicas resulta ineficaz.

En su curso en el *Collège de France* de 1975-1976 *Defender la sociedad*, Michel Foucault dedica las primeras sesiones a mostrar cómo la teoría de la soberanía no puede dar cuenta de las prácticas y técnicas en las que efectivamente se ejerce el poder. Foucault decreta el fin de ese concepto, da “una especie de adiós a la teoría de la soberanía, en cuanto puede, en cuanto pudo presentarse como método de análisis de las relaciones de poder.”⁴ El filósofo francés apuesta más bien por un enfoque que se detenga ya no en las preocupaciones centrales de la soberanía (centralización del poder, hacer del sujeto un súbdito y la legitimidad

⁴ Michel Foucault. *Defender la Sociedad*, FCE, p. 49.

del poder del Estado), sino en las pequeñas prácticas concretas en las que se ejerce efectivamente el poder:

[Hay que] poner en evidencia que las relaciones de dominación más que la fuente de soberanía querría decir lo siguiente: no tratar de seguir las en lo que constituye su legitimidad fundamental, sino intentar, al contrario, buscar los instrumentos técnicos que permiten asegurarlas. Por lo tanto, para resumir esto y que la cuestión esté, al menos provisoriamente, no cerrada sino más o menos clara: en vez del triple elemento previo de la ley, la unidad y el sujeto —que hace de la soberanía la fuente del poder y el fundamento de las instituciones—, creo que hay que tomar el triple punto de vista de las técnicas, su heterogeneidad y sus efectos de sometimiento, que hacen de los procedimientos de dominación la trama efectiva de las relaciones de poder y los grandes aparatos de poder. La fabricación de los sujetos más que la génesis del soberano: ése es el tema general.⁵

Aunque sea discutible que ésta sea la conclusión teórica de todo su trabajo, aquí se muestra claramente que Foucault apuesta por la dispersión: *las técnicas, su heterogeneidad y sus efectos de sometimiento* que estarían divorciadas de la magnificencia de la soberanía.⁶ Esas técnicas que se encuentran debajo del ejercicio centralizado del poder político de las monarquías absolutistas, se encontrarían en un punto ciego para un tratamiento enfocado en este tipo de poder unificado. Las técnicas, con una “presencia empírica” no serían alcanzadas por la soberanía.⁷ Foucault elige esta opción porque considera que la soberanía presupone a los sujetos ya formados y sólo se dedica a dar razones para hacer de ellos súbditos. En cambio, las diversas técnicas, prácticas, etc., en las que el sujeto efectivo se ve envuelto, si constituyen al sujeto como tal, y no sólo como súbdito.⁸ Aquí las palabras de Foucault:

⁵ Michel Foucault. *Ibidem*, p. 51.

⁶ Foucault dicta: “no se trata de analizar las formas regladas y legítimas del poder en su centro, en lo que pueden ser sus mecanismos generales o sus efectos de conjunto. Al contrario, se trata de captar el poder en sus extremos, en sus últimos lineamientos, donde se vuelve capilar; es decir: tomar el poder en sus formas y sus instituciones más regionales, más locales, sobre todo donde ese poder, al desbordar las reglas del derecho que lo organizan y lo delimitan.” Michel Foucault. *Ibidem*, p. 36.

⁷ “En vez de deducir los poderes de la soberanía, se trataría más bien de extraer histórica y empíricamente los operadores de dominación de las relaciones de poder.” Michel Foucault. *Ibidem*, p. 50.

⁸ Foucault hace un juego de palabras que, más allá de la agudeza, señalaría ese punto ciego de la soberanía, a saber, su incapacidad de subjetivar: se trata “no [de] preguntar: ¿por qué algunos quieren dominar?, ¿qué buscan?, ¿cuál es su estrategia de conjunto? Sino: ¿cómo pasan las cosas en el momento mismo, en el nivel, en el plano del mecanismo de sometimiento o en esos procesos continuos e ininterrumpidos que someten los cuerpos, dirigen los gestos, rigen los comportamientos? En otros términos, en vez de preguntarse cómo aparece el soberano en lo alto, procurar saber cómo se constituyen poco a poco, progresiva, real, materialmente los súbditos [*sujets*] el sujeto [*sujet*] a partir de la multiplicidad de los cuerpos, las fuerzas, las energías, las materias, los deseos, los pensamientos, etcétera.” Michel Foucault. *Ibidem*, p. 37.

En otras palabras, la teoría de la soberanía es el ciclo del sujeto al sujeto [súbdito], el ciclo del poder y los poderes, el ciclo de la legitimidad y la ley. Digamos que, de una u otra manera —y de acuerdo, desde luego, con los diferentes esquemas teóricos en que se despliega—, la teoría de la soberanía presupone al sujeto; apunta a fundar la unidad esencial del poder y se despliega siempre en el elemento previo de la ley. Triple “primitividad”, por lo tanto: la del sujeto a someter, la de la unidad del poder a fundar y la de la legitimidad a respetar. Sujeto, unidad del poder y ley: éstos son, creo, los elementos entre los cuales actúa la teoría de la soberanía que a la vez se les asigna y procura fundarlos.⁹

De acuerdo a estas determinaciones, la soberanía sería un concepto artificial, que sería ciego de las prácticas y técnicas donde en verdad ocurre la constitución del sujeto y el ejercicio del poder. Concluye Foucault que: “más que orientar la investigación sobre el poder por el lado del edificio jurídico de la soberanía, por el lado de los aparatos de Estado y las ideologías que lo acompañan, creo que el análisis del poder debe encauzarse hacia la dominación (y no la soberanía), los operadores materiales, las formas de sometimiento, las conexiones y utilizaciones de los sistemas locales de ese sometimiento y, por fin, hacia los dispositivos de saber.”¹⁰

¿Qué se puede decir a esto? Primero, reconocer que el objeto de las investigaciones de Michel Foucault es el *poder*, no el concepto de *soberanía* en cuanto tal. Si esto es así, no es ninguna sorpresa que la soberanía, con su preocupación por la legitimidad de las instituciones, del monarca, etc., pueda llegar a constituir un obstáculo para comprender los diversos espacios y prácticas en que la ecuación poder/saber se ejerce. Sin embargo, considero, ello no ha de significar necesariamente que la soberanía se convierta en una mera apariencia, o en sólo una serie de formulaciones ideológicas que son ciegas de los procesos reales. No hay una separación absoluta entre el concepto de soberanía y las prácticas aparentemente dispersas y disociadas que constituyen al sujeto. Por supuesto, tampoco hay una unidad inmediata. Se debe buscar un tratamiento en que las determinaciones de la soberanía no constituyan un obstáculo para pensar el proceso de constitución de los sujetos.

En segundo lugar, se ha de reconocer que las técnicas y las prácticas que son objeto de análisis de la propuesta teórica de Foucault son muy fructíferas para pensar el ejercicio del poder y la subjetivación. Si esto es así, la pregunta que surge es la siguiente: ¿puede unificarse la preocupación por las prácticas y técnicas que constituyen a los sujetos con la preocupación constante del pensamiento por dar cuenta de la unificación de éstos mediante la soberanía?

⁹ Michel Foucault. *Ibidem*, p. 50.

¹⁰ Michel Foucault. *Ibidem*, p. 42.

Antes de responder, recordemos una distinción crucial de Foucault: *ley* y *norma*. Ellas no son lo mismo, y su registro por ello es completamente heterogéneo.¹¹ El enfoque que se centra en la soberanía nos lleva a pensar la *ley* que convierte al sujeto en súbdito, y el enfoque que se detiene en las prácticas y técnicas disciplinarias que constituyen al sujeto nos conducen a pensar en la *norma*. Aunque ambos registros se conjuntan y actúan a la par, ambas ruedan por carriles distintos:

En las sociedades modernas, el poder se ejerce a través de, a partir de y en el juego mismo de esa heterogeneidad entre un derecho público de la soberanía y una mecánica polimorfa de la disciplina. Lo cual no quiere decir que tengamos, por un lado, un sistema de derecho charlatán y explícito, que sería el de la soberanía, y, por el otro, disciplinas oscuras y mudas que trabajen en lo profundo, en la sombra, y que constituyan el subsuelo silencioso de la gran mecánica del poder. En realidad, las disciplinas tienen su propio discurso. Son en sí mismas, y por las razones que les mencionaba hace un momento, creadoras de aparatos de saber, de saberes y de campos múltiples de conocimiento.¹²

Por supuesto, las técnicas disciplinarias son más ricas que el árido terreno jurídico de la ley y la soberanía. En especial porque ellas producen saberes determinados que no están sujetos por una ley dictada por el monarca. Su lógica es distinta. Hay una separación entre ley y norma. Nuevamente, traemos la voz de Michel Foucault para señalarnos el espacio abierto por esas técnicas y prácticas:

El discurso de la disciplina es ajeno al de la ley; es ajeno al de la regla como efecto de la voluntad soberana. Las disciplinas, en consecuencia, portarán un discurso que será el de la regla: no el de la regla jurídica derivada de la soberanía sino el de la regla natural, vale decir, de la norma. Definirán un código que no será el de la ley sino el de la normalización, se referirán necesariamente a un horizonte teórico que no será el edificio del derecho sino el campo de las ciencias humanas.¹³

¹¹ “Por lo tanto, en las sociedades modernas, a partir del siglo XIX y hasta nuestros días, tenemos, por una parte, una legislación, un discurso y una organización del derecho público articulados en torno del principio de la soberanía del cuerpo social y la delegación que cada uno hace de su soberanía al Estado, y, al mismo tiempo, una apretada cuadrícula de coerciones disciplinarias que asegura, de hecho, la cohesión de ese mismo cuerpo social. Ahora bien, esta cuadrícula no puede transcribirse en ningún caso en ese derecho, que es, sin embargo, su acompañamiento necesario. Un derecho de la soberanía y una mecánica de la disciplina: entre estos dos límites, creo, se juega el ejercicio del poder. Pero ambos límites son tales, y tan heterogéneos, que nunca se puede asimilar uno al otro.” Michel Foucault. *Ibidem*, p. 45.

¹² Michel Foucault. *Ibidem*, p. 45.

¹³ Michel Foucault. *Ibidem*, p. 45.

Desde esta perspectiva, la separación es insalvable. Por un lado las leyes explícitas del soberano: leyes dictadas y hechas para ser respetadas. Requieren de una justificación y de una legitimidad para poder funcionar. Por el otro lado, las reglas no escritas, no dictadas desde un centro, pero que se cumplen de manera efectiva en las acciones y prácticas de los sujetos, así como en las técnicas que les afectan. Su legitimidad no está en un posible asentimiento o rechazo, sino en la formulación de ciertos saberes.

Lo que en este trabajo se buscará apuntalar es la posibilidad de pensar estos dos ámbitos de manera conjunta. No disolviendo estas dos vías, sino intentando dar cuenta de una posible unidad. ¿Cómo hacerlo? Un camino para abordar esta unidad es pensar a la ley no sólo como una esfera jurídica con su propia lógica interna, sino a ella en sus relaciones con su modo de efectuación. Es decir, pensar a la ley no cómo algo independiente de su aplicación, sino en unidad con las condiciones para que ella pueda operar. La afirmación que se hace aquí es que la ley no se aplica en el vacío o sobre el caos, sino que requiere primero crear las condiciones para que esas leyes puedan tener algún sentido.¹⁴

Cómo ya se adelantaba en la Introducción de este trabajo, si la ley no se aplica, pero primordialmente, si la ley no interpela a los sujetos, es letra muerta, sólo una afirmación hueca. Pero el sujeto al que la ley debe interpelar, no es a uno ya constituido, sino que al buscar hacer que la ley sea una ley que ordene el mundo humano, se deben crear las condiciones para que esa ley sea escuchada, seguida, obedecida o incluso subvertida. No se trata aquí, sin embargo, meramente de convencer a los sujetos, sino de constituirlos. De crear las condiciones para la irrupción del sujeto. Por supuesto, cómo dice Foucault, esta subjetivación tiene lugar en un espacio fuera de la ley meramente jurídica. Ocurre en las prácticas, disciplinas, etc. Pero ellas no aparecen tampoco en la nada, sino que son impulsadas, reguladas, negadas o suprimidas con una finalidad: dar consistencia a un mundo. El mundo político que busca castigar de acuerdo a leyes positivas, jamás será compatible en su totalidad con un mundo de espíritus o revelaciones divinas, por ejemplo. ¿El soberano puede decretar el fin de ese mundo lleno de fantasmagorías? Por supuesto, como efectivamente ha sucedido a través de la historia, puede

¹⁴ Estas últimas líneas están inspiradas en Carl Schmitt, quien en un fragmento señala esto lucidamente: “Toda norma general requiere que las relaciones vitales a las cuales ha de ser aplicada efectivamente y que han de quedar sometidas a su regulación normativa, tengan configuración normal. La norma [jurídica] exige un medio homogéneo. Esta normalidad fáctica no es un simple «supuesto externo» que el jurista pueda ignorar; antes bien, es parte de su validez inmanente. No existe una sola norma que fuera aplicable a un caos. Es menester que el orden sea restablecido, si el orden jurídico ha de tener sentido. Es necesario de todo punto implantar una situación normal, y soberano es quien con carácter definitivo decide si la situación es, en efecto, normal. El derecho es siempre «derecho de una situación». El soberano crea esa situación y la garantiza en su totalidad. Él asume el monopolio de la última decisión.” Carl Schmitt. *Teología Política*, ed. Trotta, Madrid, p. 18.

intentarlo de diversos modos.¹⁵ Pero el éxito de tales intentos sólo es posible si se modifican las condiciones que sostienen las prácticas que se busca regular o suprimir.

El espacio jurídico en que se aplican leyes requiere una normalidad, pero ello no explica en nada el proceso de constitución de la normalidad. La normalidad debe ser establecida y producida antes de que opere la ley. La aplicación de la ley es la prueba de la existencia de un espacio en que rige la normalidad. Se puede afirmar que las leyes mismas son ciegas ante el proceso que constituyó la normalidad en que ocurre su aplicación; para ella, la normalidad estaba siempre ya allí. Para el derecho, la normalidad aparece como algo extraño. Sin embargo, sin esa normalidad, ese mismo derecho sería imposible. La normalidad es invisible para el derecho, pero su presencia es efectiva y se puede dar cuenta de su constitución. Piénsese en un estado en que un grupo de hombres armados rige comunidades enteras mediante la fuerza —el medievo—. Por supuesto, estos hombres tienen tras de sí una representación del orden. La cuestión es, ¿cómo se aplica una ley universal en ese mundo desigual? No se trata únicamente de la aridez empírica de un estado fáctico en el ejercicio del poder. Se trata de la imposibilidad de la aplicación de leyes universales, aun cuando éstas sean pensadas a la perfección. Lo que falla es el espacio de su aplicación. Lo que yerra es la normalidad requerida por esas leyes.

Lo que ha de rescatarse de todo esto es la afirmación de que la soberanía no está desligada de la normalidad. Para que el poder soberano pueda funcionar normalmente, primero ha de establecer un espacio de normalidad. Sólo entonces el derecho puede ser pensable y efectivo. El estado de anomia aparece de manera regular en las teorías de la soberanía. Su constante presencia no es sino el síntoma de la necesidad de pensar cómo se constituye ese estado de normalidad. No es extraño entonces que las teorías modernas del contrato social se plantearan el escenario de un estado de naturaleza. Tal estado —idílico o precario— no es sino la contraposición de la normalidad. El estado de naturaleza requiere ser transformado para que el orden civil tenga lugar. Ese es uno de los aspectos clásicos del concepto de soberanía.

Hay que evitar, entonces, pensar que la constitución de la normalidad es algo ajeno de la soberanía. La normalidad puede resultar indiferente para el pensamiento jurídico en cuanto tal, pero no del pensamiento en torno a la soberanía. El concepto de soberanía necesariamente incluye el espacio que niega: la excepción, el estado de naturaleza, etc. Es decir, la soberanía requiere pensar el proceso de *normalización* para no ser, como dice Foucault, tan sólo un concepto que sólo busca legitimar a un poder centralizado.

¹⁵ El caso más reciente ha sido la ley decretada en China en 2007 para prohibir la reencarnación. Véase: Mathew Philips. "China regulates Buddhist Reincarnation", en *Newsweek*, [en línea] 15 de Agosto de 2007, disponible en <http://www.newsweek.com/china-regulates-buddhist-reincarnation-99067>

Normalidad y subjetivación

Decir que se requiere pensar un proceso de normalización no basta para afirmar que se ha pensado la constitución de esa normalidad. Y como ya adelantábamos, ha sido Michel Foucault entre otros, quien ha pensado los mecanismos, técnicas y disciplinas que efectivamente imponen una normalidad. Ese proceso de normalización tiene como efecto la constitución de la subjetividad. Recordemos que Foucault criticaba al pensamiento de la soberanía que tomara a los sujetos ya dados y sólo se preocupase por hacerlos subditos; el problema principal era que dejaba de lado los procesos mediante los cuales el sujeto adviene efectivamente un sujeto que se puede *sujetar* a una norma, pero también a la ley. Por ello, es necesario centrarse no en las leyes y derechos, sino en las prácticas que actúan, moldean y disciplinan a los sujetos. Hacer esto, nos dice el francés, implica detenerse en ellos y dejar de lado el concepto de soberanía.

La subjetivación ligada al proceso de normalización significa pensar que la forma del sujeto no es trans-histórica ni una forma abstracta. Tampoco implica que haya una forma acabada al final de tal proceso. Significa que la subjetivación se constituye de acuerdo a esas mismas prácticas y técnicas en los que el sujeto se encuentra inmerso. Pero esa inmersión no es pasiva. El sujeto actúa esas prácticas y es afectado, pero también agente de esas técnicas. ¿Qué es lo que guía ese proceso? Foucault es enfático en señalar que no hay alguna especie de élite, individuo o ideología que maneje los hilos de este proceso. ¿Cómo encontrar la unidad de la dispersión de prácticas y técnicas disciplinarias? La respuesta, por supuesto, es que sólo siguiendo el proceso que hace necesaria la presencia de una técnica específica, de una práctica en particular es que podemos dar unidad a esa dispersión. Ese podría ser el camino abierto por la obra foucaultiana. También es posible, me parece, tomar una vía alterna. Es decir, sin renunciar a dar cuenta del proceso de demostración de la necesidad de ciertas técnicas y prácticas, también hemos de detenernos en el pensamiento que ha dado cuenta de ellas. Y esa es nuestra intención de dar seguimiento al concepto de soberanía en su relación con las prácticas de subjetivación. El pensamiento sobre la soberanía, como dice Foucault, se centra en su discurso en el sujeto como súbdito, en la unidad del poder en el soberano, y en la ley y su legitimidad. Pero, como hemos visto, detenerse únicamente en el aspecto jurídico de la soberanía es problemático hasta para las teorías que sólo tienen como objeto el derecho. La soberanía, que al parecer excluye el proceso de normalización, en realidad ha de incluir a su otro —la normalización— para poder dar cuenta realmente de sí misma. Se han de pensar juntos soberanía y normalización.

Soberanía y normalización

Norma y ley implican la separación del proceso de normalización y espacio jurídico normalizado. ¿Cómo pensar estos dos aspectos que aparecen disociados? No es que lo sean sólo por estar en registros distintos. Es que la lógica de cada polo es distinta en relación a su opuesto. Se puede señalar que al centrarnos en el advenimiento de la normalidad estamos implicados en pensar el proceso en movimiento que produce esa normalización. Mientras que pensar un espacio jurídico normalizado implica detenerse en un momento de tal proceso, y determinarlo como si fuese algo acabado, incluso estático. Estamos ante un eje diacrónico, y uno sincrónico. El primero es el proceso de normalización, el segundo, el momento en que una concepción de esa normalización se consolida. Ese no es otro que el pensamiento sobre la soberanía. Pues el pensamiento sobre la soberanía no es únicamente uno que se preocupe por el derecho, la legitimidad de la ley o la centralización del poder. La soberanía incluye los modos precisos en que conscientemente se piensa sobre las prácticas y disciplinas que implican el proceso de normalización. Esos modos no dan cuenta del movimiento del proceso de normalización, pero sí lo captan en el momento en que ese pensamiento se formula.

Y eso es justo lo que pretendemos en este trabajo. No sólo dar cuenta de los distintos conceptos de soberanía. Sino también mostrar como esas concepciones están vinculadas con el proceso de normalización. No es contextualizar el momento en que aparece una determinada concepción de soberanía. Es más bien ver cómo es que el mundo —el proceso de normalización— produce un pensamiento. Sólo para ver después cómo esa formulación regresa y modifica ese mismo proceso de normalización. Es decir, se busca mostrar cómo la realidad produce un concepto de soberanía, y éste afecta y transforma esa realidad.

Después de esta aclaración, podemos revisar el concepto de soberanía en la obra de Jean Bodin que, como ya adelantábamos en el capítulo precedente, está determinado por la serie de problemas de ese tiempo: guerras de religión, la noche de San Bartolomé y el agotamiento de las soluciones feudales, así como la fuerza renovada de la llamada solución monarquica.

EL CONCEPTO DE SOBERANÍA EN LOS
SEIS LIBROS DE LA REPÚBLICA DE JEAN BODIN

Es Jean Bodin un buen autor de nuestra época, con mucho más juicio que toda la turba de escritorzuelos de su siglo, y merece que se le tenga en cuenta y se le considere.

Michele de Montaigne¹⁶

21 fornicaciones. Besos. Bodin. Maquiavelo. Escritos sobre el Interdicto veneciano. Estudios desatendidos. Gastos superfluos. Juegos de azar.

Girolamo da Sommaia¹⁷

La obra de Jean Bodin tuvo una recepción polémica. Fue valorada, pero también “corregida.”¹⁸ Ello es síntoma de que la intervención de Bodin no fue delicada. El citado Girolamo da Sommaia, patricio florentino, y su postura que pone en serie a Bodin con Maquiavelo y los escritos venecianos en contra de la Iglesia, es síntoma de esa postura en contra de Bodin. La polémica abierta por el poder soberano era doble: contra la Iglesia —el estamento eclesiástico— y contra la aristocracia —el segundo estamento—. Si bien no es un escrito que expresamente busque la disolución de la división estamental, las consecuencias del establecimiento del poder soberano sí modifican las relaciones de poder del mundo anterior. Bodin busca expresamente modificar las relaciones de poder del mundo del mundo del siglo XVI.

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

¹⁶ Michel de Montaigne. *Ensayos completo*, ed. Cátedra, Madrid, Libro 2, Cap. XXXII, p. 714.

¹⁷ Girolamo da Sommaia. *Diario*, 586: “Uentiuna fornicatione. Baci. Il Bodino. Il Machiabello. Le scritture di Benetia. Dello studio. Spese superflue. Del giuoco.” Citado en Howell A. Lloyd (editor). *The reception of Bodin*, ed. Brill, p. 257.

¹⁸ La iglesia católica no recibió bien la obra de Bodin. Hay una versión del libro (tr. Astraño) de Bodin titulado: *Los seis libros de la república enmendados catolicamente*. Harald E. Braun. "Making the Canon? The Early Reception of The *Republique* in Castilian Political Thought", en Howell A. Lloyd. *Ibidem*, p. 263.

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.”¹⁹ 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 obra que va a determinar de manera abstracta cuál es la mejor república, la cual —dice él— nunca será posible²⁰, sino una que evite lo más que se pueda “el torrente fluido de la naturaleza, que arrastra todas las cosas,”²¹ y así se pueda dejar atrás el estado “violento o sangriento.”

Bodin se encuentra en la misma línea de pensamiento generalizada de aquella época que culpaba al pensamiento de Maquiavelo de lo ocurrido el día de San Bartolomé, y por ello, se imponía la tarea de pensar nuevamente las cuestiones relativas a *la república*. 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.”²² Según esta perspectiva, si las ideas de Maquiavelo han sido en parte 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 —de forma mediada— sentar las bases de la pacificación del hombre medieval.

¹⁹ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 3.

²⁰ “No queremos tampoco diseñar una república ideal, irrealizable, del estilo de las imaginadas por Platón y Tomás Moro, Canciller de Inglaterra, sino que nos ceñiremos a las reglas políticas lo más posible.” Jean Bodin. *Ibidem*, p. 12.

²¹ Jean Bodin. *Ibidem*, p. 4.

²² Jean Bodin. *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 llevó 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.

Cuando Bodin, Montaigne y su generación se preguntan por el modo de salir del 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 monarcos, 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 resulta 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.”²³ 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 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

²³ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, p. 9. Cf. *Les six livres de la République. Livre Premier*, p. 27. En la versión latina Bodin escribe : « Respublica est familiarum rerumque inter ipsas communium summa potestate ac ratione moderata multitudo », mientras que en la versión francesa dice: « République est un droit gouvernement de plusieurs mesnages, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine. » La equivalencia entre *familiarum...* y *mesnages...* ha de alertarnos para definir lo que se traduce simplemente como “familia”. A propósito de Mesnage: “*Mesnage, mesnager* y *mesnagerie* , todas ellas derivan del francés antiguo *manoir* (permanecer), que a su vez deriva del latín *manere*. El *mesnage*, en ese sentido es el *demeure*, el lugar en el que uno vive o permanece.” Felicity Green, *Montaigne and the Life of Freedom*, Cambridge University Press, p. 191. *Famille* y *Mesnage* están intrínsecamente asociados. Se trata del asentamiento de la casa medieval. En otros lugares Pedro Bravo Gala traduce *Mesnage* como administración doméstica.

de la casa, los caballeros y damas del servicio, la interminable multitud de huéspedes y docenas o cientos de criados de rango inferior.”²⁴

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 monarcomacos 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.”²⁵ 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*. Lo anterior 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”²⁶, 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 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

²⁴ Lawrance Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 269.

²⁵ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 15. Versión francesa: “Mesnage es un droit gouvernement de plusieurs subjects, sous l’obeissance d’un chef de famille, et de ce qui luy est propre.” *Les six livres de la Republique. Livre Premier*, p. 39.

²⁶ Jean Bodin. *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.

alguna si los diversos acordes, dulcemente compuestos, que hacen a aquella agradable, fuesen reducidos al mismo son.”²⁷ 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”²⁸, 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 tipos de leyes de familia [p.e., la Ley Sálica]²⁹, 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 las leyes, del mismo modo que los cabezas de familia estén sujetos a los príncipes soberanos.³⁰

²⁷ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 18.

²⁸ Jean Bodin. *Ibidem*, p. 16.

²⁹ Bodin se refiere al uso de la *Ley Sálica* usada en la familia Savoye (o casa de Saboya) para dirimir sus conflictos internos. Cf. Jean Bodin. *Les Six Livres de la République. Livre Premier*, Fayard, p. 48. Acerca de la Ley sálica: “*Pactus Legis Salicae* (el código de los francos) no es un código bien organizado, ni es muy completo. Gran parte de su contenido está dedicado a establecer sanciones monetarias o de otro tipo para diversos actos perjudiciales o para la creación de reglas de procedimiento legal. Tales preocupaciones de derecho privado como el matrimonio y la familia, la herencia, regalos, y los contratos —que jugaron un papel muy importante en los códigos visigodos, borgoñeses, y lombardos— son muy brevemente tratados.” Katherine Fischer Drew. *Laws of the Salian Franks*, University of Pennsylvania Press, p. 30.

³⁰ Jean Bodin. *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 [...] es necesario subrayar que no son los privilegios los que hacen al ciudadano, sino la obligación mutua que se establece entre el soberano y el súbdito, al cual, por la fe y obediencia que de él recibe, le debe justicia, consejo, consuelo, ayuda y protección, todo lo cual no es debido al extranjero [...] Un esclavo puede pertenecer a varios amos y un vasallo tener varios señores que dependan de un superior común, pero es imposible que un mismo ciudadano sea súbdito a la vez de varios príncipes soberanos, si no se conciertan para ello, porque, a diferencia de los señores sometidos a otro, éstos no están sujetos a las leyes.³¹

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.

³¹ Jean Bodin. *Ibidem*, p. 39.

Pero, ¿cuál es su concepción de soberanía? “La soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república”³², 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 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. A diferencia de las nociones altomedievales de *Landeshoheit* y *Hoheitlichen*, que consideraban la función del monarca como un oficio delegado por el propio Dios a través de la Iglesia, el concepto de soberanía —aun cuando reconoce derechos naturales y al propio Dios— afirma que la soberanía no necesariamente tiene que ser delegada. *Es posible un soberano*. Es el viejo problema de la sede de la *potestas* resuelto de una nueva forma. 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”³³, 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

³² Jean Bodin. *Ibidem*, p. 47.

³³ Jean Bodin. *Ibidem*, p. 51.

plazca, continúan, no obstante, en posesión del poder y la jurisdicción, que los otros ejercen a título de préstamo o en precario.”³⁴ 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 Sálica —que también era utilizada para la sucesión de la Corona— 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*?

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 en su obra *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*: 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.³⁵ 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 pre-moderno 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,”³⁶ 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

³⁴ Jean Bodin. *Ibidem*, p. 48.

³⁵ Otro argumento en contra es aquel que intenta poner al Emperador por encima de los soberanos: “Se dirá, quizá, que el Emperador, que tiene preeminencia sobre todos los otros reyes cristianos, jura, antes de ser consagrado, en las manos del arzobispo de Colonia, guardar las leyes del Imperio, la Bula de oro, hacer justicia, obedecer al Papa, conservar la fe católica, defender las viudas, los huérfanos y los pobres; he aquí, en resumen, el juramento que prestó el emperador Carlos V, enviado después al Papa por el cardenal Cayetano, legado en Alemania. A ello respondo que el Emperador está sujeto a los Estados del Imperio y no se atribuye la soberanía sobre los príncipes ni sobre los Estados.” Jean Bodin. *Ibidem*, p. 55.

³⁶ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 52.

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.³⁷ 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 persona,”³⁸ 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 francés³⁹, 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

³⁷ Véase: Julian Franklin. *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge University Press, p. 54.

³⁸ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, p. 52.

³⁹ “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 *respublica* bajo la norma de la justicia. [...] El objeto concreto, el «sunolon» 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.” Pierre Mesnard. “Jean Bodin, Teórico de la República” en *Revista de Estudios Políticos*, p. 91.

el 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.”⁴⁰ 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 cual 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 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 colapsa. 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:

⁴⁰ Jean Bodin. *Ibidem*, p. 6.

La ley depende de quién tiene la soberanía, quien puede obligar a todos los súbditos, pero no puede obligarse a sí mismo.[...] Cuando cesa la justicia de la ley que juró guardar, el príncipe no sigue obligado a su promesa, como ya hemos dicho; los súbditos, por el contrario, están, en cualquier caso, obligados a sus promesas, a no ser que el príncipe les revele de ellas. Por eso, los príncipes soberanos prudentes nunca juran guardar las leyes de sus predecesores, o bien dejan de ser soberanos.⁴¹

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 ante 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.”⁴²

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 las mejores ordenanzas y leyes, guardando 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— en beneficio de los miembros de la

⁴¹ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, p. 55.

⁴² Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, p. 57.

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 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” escribe el de Angers antes de recordarnos 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.”⁴³

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, por ejemplo), 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 un orden legal relativamente homogéneo; eso es lo que pretende imponer el poder soberano de Jean 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

⁴³ Jean Bodin. *Ibidem*, ed. p. 61.

otra sino la que comúnmente practicaba; no podía inventarse una nueva forma de afrontar los conflictos que se le presentaban.

LOS CINCO ATRIBUTOS DEL PODER SOBERANO

Por todo lo anterior, 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 se busca es establecer de manera consistente la idea de un Estado centralizado. Hay por supuesto, violencia en este intento, puesto que la monarquía absolutista busca imponer es una violencia soberana para eliminar la violencia de los súbditos. Y esta violencia soberana, sin proponérselo explícitamente, moldea al hombre medieval, y que en ese mismo proceso, lo pacífica. Pero, ¿Cómo logra el poder soberano estos objetivos? No, claro está, únicamente mediante la transformación de leyes, sino mediante la transformación de prácticas específicas. Jean Bodin afirma que hay cinco atributos del soberano. Y estos cinco atributos, veremos, transforman por lo menos cinco modos de actuar en el mundo. Y actuar, cambia la forma de ser del sujeto que se encuentra sujetado a esas prácticas. Veamos pues, cuáles son esos atributos:

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 ni tampoco 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.”⁴⁴ Parafraseando a Bodin, la costumbre fluye dulcemente y sin compulsión, mientras que la ley —que es ordenada e intenta ordenar— es introducida abrupta

⁴⁴ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, p. 74.

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.”⁴⁵ 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 sólo 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*

⁴⁵ Jean Bodin. *Ibidem*, p. 76.

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 el 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 naciente 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.”⁴⁶ 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 irreversible la identidad del señor feudal y abrió la puerta a los comerciantes al ejercicio del poder público.

⁴⁶ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, p. 29.

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.”⁴⁷ 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 impuesto nunca castigos severos a ningún gran noble después

⁴⁷ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 78.

de 1556, el castigo de los agentes inferiores era un golpe eficaz para el prestigio de sus señores.”⁴⁸

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.”⁴⁹ 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?”⁵⁰ 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.”⁵¹ 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,

⁴⁸ Lawrence Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 269.

⁴⁹ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 80.

⁵⁰ Jean Bodin. *Ibidem*, p. 82.

⁵¹ Jean Bodin. *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. Aun 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.”⁵²

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.

⁵² Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 30.

CAPÍTULO 3

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 humano en todo tiempo y en todo lugar, 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

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 J.H Burns. (editor) *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge University Press, pp. 298-328.

mero producto de su tiempo político-cultural. En efecto, Bodin es hijo de su tiempo, y no puede pensar más que desde ese horizonte, pero su intervención está encadenada al propio proceso de desenvolvimiento de consolidación del poder soberano. 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. La única forma de lograr esto no es afirmando que hay en su obra conceptos universales atemporales, sino que lo contenido allí es parte de la necesidad del desenvolvimiento de un proceso que impone la propia temporalidad.

Desde el principio hemos señalado que nuestra intención es mostrar el desenvolvimiento de un proceso: el de la consolidación de la soberanía a través de las prácticas y técnicas que inciden en de la pacificación de la aristocracia medieval. Y si hemos comenzado a tratar el concepto de soberanía en su aspecto pensado, ha sido para advertir la relación a primera vista separada entre la constitución del hombre y los “macro” procesos políticos. A primera vista, ambos lados parecen separados. Y de hecho hay tratamientos que suelen mantenerlos separados. 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 sujetos. 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 dicho 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 en la realidad del mundo humano.

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*,

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

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. Hacía falta algo más que la tolerancia efectiva de unos cuantos para resolver de ese modo el problema en cuestión. 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. 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

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.” Jean Bodin. *Coloquio de los siete sabios. Sobre los arcanos relativos a cuestiones últimas (Colloquium Heptaplomeres)*, p. 386.

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 Preliminar”, en Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, p. XXVII.

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

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 antes de reconocer cómo es que el soberano adquiere la característica de dar leyes, hagamos un breve recorrido por el modo en que lentamente fue adquiriendo este carácter. Transformado ideas cristianas, el monarca pudo al fin erigirse como la fuente última de la autoridad para dictar leyes y ordenanzas.

EL OFICIO SAGRADO DE DICTAR LEYES

El valor del Estado estriba en que decide, el de la Iglesia en ser decisión última, inapelable. La infalibilidad constituye a sus ojos la esencia de la decisión inapelable; infalibilidad del orden espiritual y soberanía del orden político son esencialmente una misma cosa; ambos vocablos, infalibilidad y soberanía, son «parfaitement synonymes» (*Du Pape*, cap. 1) —. La soberanía obra siempre como si fuese infalible.

Carl Schmitt⁶

Por lo que hemos visto, podemos afirmar que la tarea de dictar leyes es enorme. No era de ninguna manera poca cosa erigirse como la fuente de la ley. Para los hombres de ese mundo, que se encontraban aún inmersos en el modo cristiano de organizar su vida política, no fue extraño que recurriesen a ideas cristianas para pensar la vida en común. A modo de metáforas, ideas teológicas sobrevivieron en el mundo del absolutismo. Para Ernst H. Kantorowicz, no es extraño encontrar este tipo de “préstamos”:

“Con el Papa como *princeps*, y *verus imperator* el aparato jerárquico de la Iglesia romana —a pesar de algunos importantes rasgos de constitucionalismo— mostró tendencia a convertirse en el prototipo perfecto de una monarquía absoluta y racional sobre una base mística, mientras que simultáneamente el Estado mostró una creciente tendencia a convertirse en una semi-Iglesia, y, en otros respectos, en una monarquía mística sobre una base racional. Fue aquí en estas aguas —

⁶ Carl Schmitt. *Teología Política*, ed. Trotta, p. 50. La cita inserta es de Joseph de Maistre, *Du Pape*, Pélagaud, París, 1867, p. XXXVII.

aguas nauseabundas, si así se quiere— donde el misticismo del nuevo Estado halló su alimento y su morada.”⁷

No es que las ideas teológicas sean propiamente el fundamento perpetuo de muchas de las ideas seculares del Estado. Pues el modo en que estas representaciones pasan de un registro a otro, modifican en gran medida esas mismas representaciones. Se trata más bien de problematizar esa necesidad de recurrir a una fuente trascendente para lograr la legitimidad — por ejemplo, del dictar leyes—, que tiene continuidad en el Estado secular. Nuestra tesis es que estas ideas sobreviven no porque las respuestas teológicas cristianas “hayan dado en el blanco”, y sean formas cuasi universales para pensar la sujeción a la ley. Más bien, esta persistencia de debe a que la forma en que los hombres se sujetan a las leyes no ha sido modificada aún, a pesar de la creciente centralización del poder del soberano. La sujeción a la ley, por ello, a pesar de cambiar de actores, mantiene en gran medida su forma. He ahí la razón por la que los monarcas absolutistas y sus magistrados piensen su función de dictar leyes en los mismos términos en que la Iglesia institucionalizada lo hacía.

Un ejemplo de lo anterior es la supervivencia de los *secretos* o *misterios* que sostienen la autoridad. Desde los misterios teológicos hasta la infalibilidad del papa, es una constante la preocupación del cristianismo por sostener la legitimidad en la autoridad de la revelación o la fe en el contacto con lo divino. Su autoridad se basa en ese gesto de creer en un misterio, o un secreto: se trata de los *arcana ecclesiae*. Según la tesis de Kantorowicz, este tipo de *arcana* sobrevive en el mundo secular bajo la forma de *arcana imperii*, o secretos seculares. Por supuesto, tampoco es que el cristianismo haya inventado el uso de los secretos. *Arcanus*, palabra de proveniente la raíz indo-europea: *arek*,⁸ significaba secreto, algo que ha de retenerse o que debe ser guardado. El uso que se le dio en el imperio romano ha llegado a ser fuente de afirmaciones que localizan un uso de *arcana imperii*, en el mundo latino no cristiano⁹. Por ejemplo, en los *Anales* de Tácito se pueden localizar referencias en las que se busca

⁷ Ernst H. Kantorowicz. “Secretos de Estado: un concepto absolutista y sus tardíos orígenes medievales”, en *Revista de Estudios Políticos*, No. 104, p. 38.

⁸ “La palabra *arcano* significa secreto, misterio, algo que permanece cerrado y oculto, pues viene del latín *arcanum*, que ya tenía ese significado [...] Se suele vincular la raíz de *arcere* a una raíz indoeuropea *arek-* (guardar, contener) que también dio en griego un verbo *arkéo* (bastarse, apartarse, resistir), de donde viene la palabra autarquía (capacidad de bastarse a sí mismo, de encerrarse en sí mismo siendo autosuficiente), formada con *autos* (mismo).” <http://etimologias.dechile.net/?arcano>

⁹ “Secretos de Estado. Podría haber sido, naturalmente, una traducción del *arcana imperii temptari*, de Tácito, «examinar los secretos del imperio», y es posible que el culto Jaime I conociera a Tácito. Sin embargo, la expresión secretos de Estado tiene más sabor cristiano que de Tácito, aunque la palabra *arcano* servía para designar los *misteria* paganos y los cristianos.” Ernst Kantorowicz. “Secretos de Estado: un concepto absolutista y sus tardíos orígenes medievales”, p. 41.

develar los secretos del ejercicio del poder por parte del Emperador. Sin embargo, como nos dice Kantorowicz, es más probable que la fuente no sea Tácito, sino el derecho romano, pues “después de todo, los canonistas usaban y aplicaban el Derecho romano; los civilistas usaban y aplicaban el Derecho canónico: y ambos derechos fueron usados también por juristas del Derecho consuetudinario.”¹⁰

En Tácito los secretos aparecen cómo algo que debe ser develado.¹¹ Se trata no de una fuente misteriosa de las decisiones del Emperador, sino de buscar desenmascararlo, de arrinconarlo a mostrar sus verdaderas intenciones. Por ello, si hay una fuente latina de los *arcana imperii*, dice Kantorowicz, esta debe hallarse en el derecho romano, no en el historiador. Así, nos recuerda una ley de los emperadores Graciano, Valentino y Teodosio. En el año 395, “se dirigían al *praefectus Urbi* Symmachus diciendo que era «sacrilegio» discutir el juicio del Príncipe y las decisiones de los funcionarios.”¹² Aquí se puede ya delinear no un secreto de un sujeto, sino la necesidad estructural de mantener en secreto las razones que guían a un gobernante a actuar del modo en que lo hace. DE volver esas decisiones algo incuestionable.

Esta representación continuó más allá del imperio, y del cristianismo medieval. En un tránsito por diversas modalidades y esferas del derecho, los *arcana imperii* sobrevivieron, mostrando así su vitalidad. Pero, ¿qué es lo que debe mantenerse oculto? No la ley, por supuesto. Tampoco es que el fin último sea el sólo hecho de mantenerse en secreto las razones de las decisiones del emperador o el monarca. Lo que se busca con los *secretos* es evitar que mediante cuestionamientos o a través de su crítica, se mine la autoridad de las leyes o las decisiones de Estado. La supervivencia de los *arcana ecclesiae* en *arcana imperii* —y la ulterior concepción de secretos de Estado— muestra la necesidad de proteger la frágil autoridad del soberano. Cuando los juristas medievales comparaban los misterios divinos con los *arcana imperii* no necesariamente lo hacían para divinizar al monarca, sino para provocar una autoridad igual de sólida que la que había alcanzado la Iglesia. Por supuesto, por una especie de *metonimia*, posteriormente el propio monarca terminaría afirmando su vínculo con lo divino.

¹⁰ Ernst Kantorowicz. *Ibidem*, p. 39.

¹¹ La referencia más utilizada es Tácito, quien en sus *Anales* señala la necesidad de examinar los secretos del imperio: “Suscito también Galo una discusión con el Cesar. En efecto, propuso que las elecciones para las magistraturas fueran para cinco años, que los legados de las legiones, que solían desempeñar ese mando militar antes de la pretura, fueran ya desde entonces propuestos como pretores, y que el príncipe designara doce candidatos para cada uno de los años. No había duda de que la moción trataba de calar hondo, *probando las secretas intenciones del poder*.” Tácito. *Anales, Libro I*, 36, Ed. Trotta, pp. 149-150.

¹² Ernst Kantorowicz. *Ibidem*, p. 41

Así pues, durante el absolutismo, los *arcana imperii* tomaron la forma acabada del secreto de Estado. La finalidad primordial era no hacer públicas las razones de ciertas ordenanzas o leyes, pero incluso cuando fuera posible hacer esto, el secreto era fuente de autoridad: “[El rey inglés] Jaime I se quejaba, en una proclama de 1610, de que nada «se deja ahora sin investigar» ni «los más altos misterios de la cabeza de Dios», ni «los secretos más profundos que pertenecen a las personas o Estado del rey y los príncipes, que son Dios en la Tierra, y que hombres incompetentes «escudriñaran libremente con sus escritos los más profundos secretos de la monarquía y de la gobernación política.»”¹³

Recurrir a la representación teológica de los misterios imposibles de ser reconocidos por los hombres, tenía la función primordial de asegurar la obediencia de los mandatos del monarca. Sin embargo, la comparación generó un excedente: la constante divinización del monarca. Por ello, la confrontación del estado secular con la Iglesia fue necesario, y no producto de decisiones accidentales: “En otras ocasiones Jaime I se refirió a «mi Prerrogativa o secreto de Estado», al «secreto del poder del rey», o a «la reverencia mística que pertenece a quienes se sientan en el trono de Dios», y ordenó al «Speaker» de la Cámara de los Comunes «que advirtiera a aquella Cámara que no intentara nadie entrometerse (entrometerse era una expresión favorita del absolutismo) en nada que concerniera a nuestra gobernación o secretos de Estado»”¹⁴ En esta cita del rey Jaime I se revela claramente la vinculación del secreto con la autoridad. La autoridad con la que se comparaban las leyes seculares era divina, y ello provocó una sobredeterminación divina de la misma autoridad secular. El resultado fue que finalmente se introdujo de manera necesaria la forma eclesiástica al estado pretendidamente secular.

No dejó de impresionar a Jaime I, quien en 1616, muy oportunamente en un discurso en la Star Chamber, se refirió claramente a ello diciendo: «No es legal discutir aquello que concierne al secreto del poder del rey». Advertía a su auditorio «que se mantuviera dentro de sus límites, porque no era legal disputar sobre la Prerrogativa absoluta de la corona... Es ateo y constituye una blasfemia discutir lo que puede hacer Dios... Del mismo modo, es presunción y gran desdén en un súbdito, discutir lo que puede hacer un rey...»¹⁵

¿Estamos ante un exceso del monarca absolutista? Desde el punto de vista de la Iglesia y de la religión, lo estamos. Sin embargo, la representación de la legislación al interior del reino como un oficio sagrado es anterior al propio advenimiento del absolutismo. Nuevamente, es Ernst

¹³ Ernst Kantorowicz. *Ibidem*, p. 40.

¹⁴ Ernst Kantorowicz. *Ibidem*, p. 41.

¹⁵ Ernst Kantorowicz. *Ibidem*, p. 43.

Kantorowicz quien nos alerta de este pontificalismo del legislador: “El «pontificalismo» real, pues, parece descansar en la creencia legalmente establecida de que el gobierno es un *mysterium* administrado sólo por el alto sacerdote real y sus indiscutibles funcionarios.”¹⁶ Antes del absolutismo, la función sacerdotal recaía no en el monarca, sino en los ministros del reino. Un síntoma de este “pontificalismo”, nos dice Kantorowicz, es la solemnidad del lenguaje litúrgico que fue adquiriendo el lenguaje litúrgico. Y nos lo ejemplifica con la forma en que Rogerio II de Sicilia se refiere a su legislación. En el prefacio a los *Debates sicilianos* [*Sicilian Assizes*] (ca. 1140), Rogerio II “llamó a su colección de leyes nuevas una oblación a Dios. *Dignus et necessarium est*, con estas palabras empezaba el prefacio, explicando el propósito de la colección, y continuaba: “«*In qua oblatione.*» Por esta oblación (de leyes nuevas) el funcionario real asume para sí mismo determinado privilegio sacerdotal, por lo cual algún sabio llamó a los intérpretes de la ley «sacerdotes de la ley.»”¹⁷

Los propios juristas se convertían en sacerdotes. Por supuesto, al no ser sacerdotes del mundo divino, seguían siendo ministros y funcionarios seculares. Sin embargo, lo que se busca destacar aquí es la forma que su ministerio adquiría. Y esa, adquiría por analogía la forma de los sacerdotes eclesiásticos. El jurista medieval Accursius di Bagnolo [ca. 1182-1258], quien se dedicaba mediante glosas y comentarios a recuperar para el mundo medieval el código de Justiniano sobre el derecho romano, comparaba explícitamente la función y objeto del jurista y el sacerdote cristiano: “Del mismo modo que los sacerdotes administran y se ocupan de las cosas sagradas, así lo hacemos NOSOTROS, puesto que las leyes son más sagradas... Y así como el sacerdote, cuando impone penitencia, da a cada uno lo que le corresponde en derecho, así lo hacemos NOSOTROS cuando juzgamos.”¹⁸

Durante esta época la justicia aún está marcada por las directrices dictadas por la religión. Pero la consecuencia directa de esta “contaminación” religiosa del mundo laico no es únicamente señalar la supuesta supremacía de la concepción teológica de la autoridad, sino la de explicar la forma en que se pensó la autoridad del monarca: éste dictaba leyes de la misma manera que un sacerdote: a) la fuente de su autoridad es secreta; b) la opacidad de esa autoridad es una marca de lo divino, lo cual hace incuestionable a la ley u ordenanza, y c) el monarca y el sacerdote, como garantes de esa autoridad, están más allá del campo de aplicación de esas leyes. Este último punto es crucial porque nos señala las razones por las que el monarca no está sometido a su propia ley. Esta idea es discernible en *Los seis libros de*

¹⁶ Ernst Kantorowicz. *Ibidem*, p. 45.

¹⁷ Ernst Kantorowicz. *Ibidem*, p. 46.

¹⁸ Accursius. *Glosa ordinaria* en D. I, I, I, citado en Ernst Kantorowicz. *Ibidem*, p. 47.

la *república* de Jean Bodin, pero tiene su antecedente en la forma sacerdotal del monarca. Kantorowicz en el ensayo que hemos citado de manera recurrente, nos señala que la idea de que hay una instancia que no es juzgada por nadie puede rastrearse en las pretensiones del Papa por estar encima de cualquier autoridad secular. Esta pretensión estaría sostenida en la Primera Epístola a los Corintios (2,15): «El hombre espiritual juzga a todos, pero a él mismo no lo juzga nadie». Añade Kantorowicz que “Conocemos muy bien la historia de esta máxima, y sabemos cómo el «Hombre dotado con el Espíritu Santo, el *tneumatikós* del Apostol, fue sustituido finalmente por un funcionario, el obispo, y fue identificado en particular con el obispo de Roma; y cómo, después de haberse aprobado por el *Dictatus papae* de Gregario VII y la bula *Unam sanctam* de Bonifacio VIII, se estableció para todos los tiempos futuros la máxima papal que exigía la jurisdicción universal en determinadas circunstancias: *Sancta Sedes Omnes iudicat, sed a nemine iudicatur.*”¹⁹ La Santa sede no es juzgada por nadie...

Esta pretensión habría buscado ser instaurada también en el ámbito secular de manera muy temprana. Federico I de Hohenstaufen, *Barbarroja* (1122-1190), en 1165, durante el *cisma*, habría intentado sin éxito que esta característica atribuida al Papa lo fuese del Emperador. El pasaje no ocurrió en ese momento histórico. Kantorowicz nos señala que tuvieron que pasar al menos dos siglos más para que el estado laico pudiera consolidar para sí esta idea:

Mucho menos conocida es la posterior y secular historia de esta máxima. Baldus, la gran autoridad jurídica del siglo XIV, observaba que al emperador se le llamaba también *Rex, quia alios regit et a nemine regitur*, «Rey porque rige a los otros y no es regido por nadie». Mateo de Afflictis, el comentarista siciliano del siglo XVI, declaraba: «El emperador manda a los otros, pero a él no le manda nadie». De Afflictis, por supuesto, no citaba o interpretaba a San Pablo; citaba a Baldus, quien, a su vez, apenas pensaba en la Epístola a los Corintios, sino en la máxima de los canonistas: *Sancta sedes omnes iudicat*. Esto mismo era cierto probablemente cuando Jaime I declaró que Dios tenía poder «para juzgar a todos y no ser juzgado por nadie», no sin añadir, sin embargo, que los «reyes son llamados dioses, con razón, pues realizan una especie de poder divino en la Tierra. Salmasius, absolutista de la buena época, tampoco pensaba en la carta apostólica cuando en su *Regal Defense of Charles I of England*, impresa por vez primera en 1649, dijo clara y simplemente: «Es rey en el verdadero sentido de la palabra, que juzga a todos y no es juzgado por nadie». Lo que interpretaba Salmasius no era sino la teoría papal, transfiriendo su esencia el estado secular. Literalmente, el príncipe absoluto había usurpado la función al Romano Pontífice; él, el príncipe, se convirtió ahora en el superhombre, ese *homo Spiritualis* al que

¹⁹ Ernst Kantorowicz. *Ibidem*, pp. 48-49.

Bonifacio VIII había intentado enérgicamente monopolizar en beneficio del Romano Pontífice, con exclusión de todos los otros.²⁰

Este recuento de Kantorowicz nos señala una clara tendencia en la forma en que la autoridad del poder laico fue adquiriendo la determinación de estar por encima del conjunto sobre el que se aplican las leyes y ordenanzas. Por supuesto, esto ha ido de la mano de un paralelo proceso de despojo de esta característica del poder eclesiástico. Claro, el punto de Ernst Kantorowicz es mostrarnos el camino que tomó esta idea desde los intentos eclesiásticos sostenidos en la segunda Carta a los Corintios hasta los intentos laicos sostenidos en Baldus. Un proceso de laicización de la idea de que la figura de la autoridad está por encima de la ley. Sin embargo, también es válida la pregunta acerca de por qué ha sido tan tardíamente que esta idea tomó una forma verdaderamente laica. De Barbarroja a Mateo de Afflictis hay por lo menos cuatro siglos de diferencia.

La divinización del rey con la finalidad de afianzar su autoridad no es ningún accidente. En otro texto de Kantorowicz, “Deus Per Naturam, Deus Per Gratiam”, él nos recuerda el escrito del XI atribuido a un autor anónimo normando titulado *De Consecratione Pontificum et Regum*, en el que no sólo se afirma que el rey es un sacerdote, sino que es análogo al propio Dios: “El poder del rey es el poder de Dios, pero es de Dios por naturaleza y del rey por gracia. Por tanto, el rey es también *Deus et Christus*, pero por la gracia, y todo lo que él hace, no lo hace simplemente como hombre, sino como quien ha devenido *Deus et Christus* por la gracia; e incluso aquel quien es *Deus et Christus* por naturaleza, hace lo que hace a través de su vicario, por quien indirectamente actúa.”²¹ No es, entonces, ninguna sorpresa que el proceso señalado anteriormente, tenga la fuerza suficiente para divinizar al propio rey.

Pero, nuevamente, ¿por qué ha sido muy tardíamente que se impuso a una autoridad laica como fuente de la autoridad para dictar leyes, al grado de divinizar al rey? Lo explicado hasta aquí, nos da cuenta de cómo ciertas representaciones teológicas fueron recuperadas por los juristas para afianzar la autoridad laica, sin embargo, hace falta ciertas condiciones. Nos muestra también cómo, a pesar de que la concepción de la soberanía en la obra de Jean Bodin significó una ruptura con la tradición en el pensamiento político (el constitucionalismo medieval y las teorías monarcomacas), también es cierto señalar que muchas ideas que alcanzaran su distinción clara con el concepto de soberanía, tenía atrás ya un largo periodo de consolidación. Una consolidación que requirió de elementos ajenos a la propia argumentación jurídico-

²⁰ Ernst Kantorowicz. *Ibidem*, pp. 49-50.

²¹ Ernst Kantorowicz. “Deus Per Naturam, Deus Per Gratiam: A Note on Mediaeval Political Theology”, en *The Harvard Theological Review*, Cambridge University Press, p. 254.

teológica. No es que con Bodin se argumente mejor que en Baldus o en las obras de los juristas de Barbarroja. Se trata más bien de que con Bodin las condiciones requerían de manera más clara de una fuente de autoridad estable más allá de la Iglesia (que era, no lo olvidemos, una de las causas de las guerras de religión). Pacificar esta disputa era una de las condiciones para que la idea de un poder laico fuera vista como algo necesario. Por supuesto, esa idea chocó con una larga tradición, y no pudo sino vivirse sino como algo violento.

EL SOBERANO Y LA VIOLENCIA

Ya en el siglo XIII [se hacía una comparación] del gobernante con una *Lex Animata*: de aquí el aserto *Quod Principi placuit legis habet vigorem*: y de aquí sobre todo una sentencia destinada a ser de siglo en siglo un foco de literatura polémica, a saber, *Princeps legibus solutus est*.

Otto von Gierke²²

Una de las características más claras del poder soberano en el absolutismo al dictar leyes es su arbitrariedad. Así es cómo se ha pensado la irracionalidad del absolutismo. Y en efecto, hay algo de eso en el dictado unipersonal de las leyes. El propio Jean Bodin, en un largo pasaje que citamos a continuación, nos da cuenta de cómo el monarca soberano no sólo puede dictar leyes a voluntad, sino que él mismo está por encima de esas leyes y ordenanzas:

Cuando digo que el primer atributo de la soberanía es dar leyes a todos en general y a cada uno en particular, estas últimas palabras implican los privilegios, los cuales corresponden a los príncipes soberanos, con exclusión de todos los demás. Llamo privilegio una ley hecha para uno o algunos en particular, ya sea en beneficio o en perjuicio de aquel a quien se otorga, lo que expresaba Cicerón diciendo: *privilegium de mea capite latum est*. “Ellos han utilizado un privilegio mayúsculo en contra mía”, dijo. Él se refería a la autorización en su contra para llevarlo a un juicio decretado por los plebeyos, a petición del tribuno Clodio. Él llamó a esto la *lex Clodia* en muchos lugares, y amargamente protestó diciendo que los privilegios podían ser decretados sólo por los grandes Estados del pueblo {el *comitia centuriata*, es decir, por el pueblo entero} ya que así estaba establecido por las leyes de las Doce Tablas bajo las siguientes palabras: *Privilegta, nisi comitiis centuriatis irroganto, qui secus faxit capital esto* [Que no se impongan privilegios excepto en *comitia centuriata*; quien haga lo contrario será condenado a muerte]. En lo cual están

²² Otto von Gierke, *Teorías políticas de la Edad Media*, p. 172.

de acuerdo todos los que han escrito de las regalías, al considerar que sólo al soberano corresponde otorgar privilegios, exenciones e inmunidades, así como la dispensa de los edictos y ordenanzas. En las monarquías, sin embargo, los privilegios duran sólo durante la vida de los monarcas, como el emperador Tiberio, según nos reporta Suetonio, informó a todos los que habían recibido privilegios de Augusto.²³

Este pasaje puede dividirse en varias partes. El primero hace referencia a la simultaneidad del dictar leyes y su necesaria arbitrariedad, o, para decirlo en los términos de Bodin, su necesario anverso en los privilegios. Dictar leyes universales sería lo justo. Dictar leyes dirigidas a sujetos o clases en particular es hacer uso de privilegios. Beneficiar o perjudicar a alguien en particular es lo que hace el soberano. ¿Por qué? No se trata de que Bodin y sus contemporáneos no conozcan la universalidad de la ley. Es que saben que, en el mundo en el que viven, es necesario no dictar leyes en un mundo ya normalizado, sino en atacar a grupos o individuos para regular los privilegios.

La referencia de Bodin a Cicerón es importante de ser señalada. Por dos razones, primero, porque muestra que la arbitrariedad es parte de los privilegios. La *lex Clodia* era arbitraria no sólo por dirigirse contra Cicerón, sino por violar la universalidad de las Doce Tablas. Y ahí radica lo segundo. Esa arbitrariedad propia de los privilegios no necesariamente es mal vista por el filósofo de Angers. Pues las Doce Tablas señalaban una excepción: se pueden decretar privilegios si todo el pueblo consiente en ello. El *pueblo entero* no es sino otra forma de señalar al poder soberano para alguien como Bodin. Y si una monarquía bien ordenada tiene un poder soberano, encarnado en el monarca, entonces éste tiene la misma facultad que el *pueblo entero* reunido de otorgar privilegios.

Y nuevamente, la arbitrariedad aparece bajo otra modalidad: *en las monarquías los privilegios duran sólo durante la vida de los monarcas*, escribe Bodin. Esto no es sino aceptar que las leyes y ordenanzas del soberano dependen únicamente de la voluntad de éste. Si esto es así, parecería que estamos ratificando el juicio del absolutismo como uno de los peores sistemas de organización político-social. Sin embargo, no estamos aquí para emitir juicios de este tipo. Más bien hemos de señalar por qué este mundo abrazó la idea de una defensa de regular de este modo los privilegios. Si retrocedemos en el tiempo, nos daremos cuenta de que en el mundo alto medieval, la idea de los privilegios al modo del poder soberano no está permitida por sus concepciones del mundo político.²⁴

²³ Jean Bodin. *Les six Livres de la Republique. Livre Premier*, Fayard, p. 307.

²⁴ Así, leemos en Gierke lo siguiente: “Como la iglesia romana, el reino romano era indestructible hasta la época en que su caída anunciaría el Día del Juicio. Consecuentes sostenedores de esta idea Imperial

Pero ya adelantábamos líneas atrás que esto se debe a que el poder soberano en ese momento busca regular a ciertos grupos. Conscientemente, a ciertos grupos que defendían ideas religiosas contrarias a la oficial. Pero en un modo más general, se comenzaba el proceso por regular la violencia de la aristocracia, el opuesto de un poder centralizado, como pretendía ser el poder soberano. Las consecuencias de estas afirmaciones radicaban primordialmente en que esa voluntad del soberano debía sostenerse efectivamente en el ejercicio de la *potestas* medieval. Es decir, dictar las leyes no significa únicamente promulgarlas, sino hacerlas efectivas, ejercer la violencia contra aquellos grupos o personas contra las que la ley hace *perjurio*. Decir que el soberano dicta las leyes es también decir que retiene para sí el ejercicio de la violencia.

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.”²⁵ 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 del reino o el Estado.²⁶ 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 cómo una *república bien ordenada* podría ser 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

dedujeron la conclusión ulterior de que *de iure*, así como de *facto*, dicha monarquía de derecho divino era indestructible. Ninguna costumbre ni privilegio podía apartarse en lo mínimo de su jurisdicción, con ninguna especie de validez legal. Cada enajenación, cada reparto, cualquier otro acto humano que disminuyese dicho imperio, aun cuando estuviese ordenado por el mismo emperador, era de *iure* nulo y sin algún valor.” Otto von Gierke, *Teorías políticas de la Edad Media*, pp. 107-108

²⁵ Giorgio Agamben. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, ed. Pre-Textos, p. 27.

²⁶ A esto se refiere la famosa frase con que Carl Schmitt a la que ya nos hemos referido antes: “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción.” Carl Schmitt. *Teología Política*, ed. Trotta, p. 13.

latina más antigua *imperator in suo regno*) no implica para ese momento ya sólo un rechazo 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 a 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 *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o grupo.”²⁷ 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 cuya afirmada como *mala*. Así, el italiano nos advierte que ya desde Píndaro se inaugura la vinculación entre una especie de “soberanía” arcaica (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

²⁷ Giorgio Agamben. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, ed. Pre-Textos, p. 9.

dirige con una mano poderosa entre todas
justificando al más violento.
Lo juzgo así por las obras de Hércules.”²⁸

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”²⁹ Agamben asume que violencia (*Bía*) 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.³⁰

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 partícipe de la naturaleza, o lo que es lo mismo, postula la idea de una ley natural. Como ya se ha notado, lo que está en juego con la separación entre ley y naturaleza es la aceptación inherentemente violenta de la ley, la justificación de su violencia. Por eso es importante para esa perspectiva unir el *nómos* a una naturaleza, pues de este modo se eliminaría teóricamente el rasgo violento del *nómos* 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 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 sólo 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

²⁸ Píndaro. “Fragmento 169”, citado en Giorgio Agamben. *Ibidem*, p. 46.

²⁹ Citado en Giorgio Agamben. *Ibidem*, p. 46.

³⁰ Platón. *Las Leyes*, 690b y ss., citado en Giorgio Agamben. *Ibidem*, p. 50.

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 PHISIS 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.”³¹

³¹ 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.” Jean Bodin. *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 cómo 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 si 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.”³² Lo que podemos concluir de esto es que para Bodin 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 por qué 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?”³³, y se responde acudiendo al Antiguo Testamento.³⁴ ¿Y qué sucede con los pueblos

³² Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, p. 225.

³³ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, p. 118.

³⁴ 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

que no consideran al Antiguo Testamento un libro 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 ateísmo³⁵ 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.”³⁶

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

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

³⁵ 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.” Jean Bodin. *Ibidem*, p. 252.

³⁶ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, p. 241.

una amistad recíproca entre el rey y sus obedientes súbditos, y reinará un apacible y dulce armonía entre los súbditos y entre estos y el rey.”³⁷

Regresando a la oposición propuesta por Agamben entre una complicidad entre violencia y justicia (Píndaro) y la subsunción del *nómos* a la naturaleza (la ley natural a partir 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 *nómos* (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 u obedecer una ley universal 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 máspreciado

³⁷ Jean Bodin. *Ibidem*, p. 97.

atributo de la soberanía, propio de la majestad, y de él están excluidos todos los magistrados.”³⁸

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 del soberano de disponer 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, y que éste 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 arrebató 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 lo viven 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.”³⁹ 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

³⁸ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, pp. 141-142.

³⁹ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 24.

publicado la ley de las herencias, quedando los ujieres, alguaciles, magistrados y el pueblo entero espantados, sin atreverse a hacerle resistencia, 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 sin ella, disponer de la vida y muerte de sus hijos, sin que los magistrados pudiesen intervenir.⁴⁰

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.”⁴¹ Lo hace no sin nostalgia, pues sabe que dicha práctica corresponde sólo a la parte más temprana de la república romana.⁴² 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 cuál 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.”⁴³ 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

⁴⁰ Jean Bodin. *Ibidem*, p. 25.

⁴¹ Jean Bodin. *Ibidem*, p. 26.

⁴² “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.” Jean Bodin. *Ibidem*, p. 25.

⁴³ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 20.

de derecho de réplica. [...] Si es uno de 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.⁴⁴

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 prelude 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 cuestionó 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

⁴⁴ Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Ed. Siglo XXI, p. 163.

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.⁴⁵

El proceso de constitución de una monarquía soberana fue lento y violento. El desarme que Lawrence 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.

⁴⁵ Lawrence Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 117.

CAPÍTULO 4

CENTRALIZACIÓN Y DISCIPLINA:

DE LA GUERRA MEDIEVAL A LOS ALBORES DE LA GUERRA MODERNA

Porque sin jefes nada aceptable ni grande podría llevarse a cabo —por decirlo en pocas palabras— en ninguna parte, pero, sobre todo, en las acciones de guerra. Pues la disciplina [εὐταξία] supone salvación, mientras que la indisciplina [αταξία] ha perdido ya a muchos. [...] Sabéis también que ni el número ni la fuerza es lo que da las victorias en la guerra, sino que quienes, con ayuda de los dioses, se lanzan con ánimo más resuelto contra los enemigos, éstos, en general, no encuentran adversario que resista.

Jenofonte.¹

La disciplina, en distintos grados, siempre ha estado presente en el orden militar. Por supuesto, ha logrado una omniabarcadora presencia en el modo en que se organizan los ejércitos modernos. Sin embargo, no debe desestimarse su presencia en modos anteriores de hacer la guerra. Como nos muestra la cita del *Anábasis* de Jenofonte, en el mundo de las ciudades griegas clásicas ya existía un pensamiento bien definido en torno a la disciplina militar. Los guerreros griegos de *Anábasis* son contratados como mercenarios para ir a Persia a luchar, justo por su disciplina que puede vencer a grandes ejércitos. Jenofonte reúne la disciplina y el ánimo o coraje como características que pueden complementarse perfectamente; quienes reúnan ambas, serán invencibles. Sin embargo, en otros momentos o en otros pensadores, la disciplina y el coraje pueden dissociarse, o por lo menos destacar más una por encima de la otra. Así, podemos leer en la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides la escisión

¹ Jenofonte, *Anábasis*, ed. Gredos, Libro III, 38-42, pp. 117-118.

entre disciplina y coraje: mientras los espartanos son disciplinados, guerreros que saben qué hacer ante los sonidos del tambor y las órdenes militares, los atenienses obtienen valor y coraje a través de bellos discursos antes de la batalla...²

Por supuesto, disciplina significa algo muy distinto en el mundo antiguo que en el medieval y el moderno. Por ejemplo, para el mundo griego antiguo, tenemos hasta tres formas distintas de pensar la “disciplina”: ἐγκράτεια (enkrátēia), que significa dominio de sí mismo (auto-control), moderación; πειθαρχία (peitharchía) o disciplina en el sentido de obediencia a las órdenes o la persuasión obligada, y, εὐταξία (eutaxía), que significa tanto un comportamiento ordenado como el de la disciplina militar (en su sentido antiguo, por supuesto) como un buen orden.³ Por supuesto, se puede señalar que estas tres acepciones se encuentran presentes en la idea de disciplina moderna. Pero en el mundo antiguo están separadas. Por eso Jenofonte puede unir sin problema el comportamiento ordenado (εὐταξία) con el valor del guerrero. Se pueden hacer ambas cosas. Sin embargo, en un mundo como el medieval, esta vinculación no es tan sencilla. La disociación entre valor o coraje y disciplina se hace patente de manera muy clara en el medioevo. ¿Por qué? En gran medida porque la separación estamental promueve la escisión entre estas dos características. El caballero se distingue por sus armas y demás artefactos de guerra que lo hacen temible ante cualquier hombre que no es parte de ese estamento. El caballero requiere valor, uno que aplaste a los otros. Como veremos, la guerra medieval de asedio distingue claramente entre la batalla (que requiere valor) y el asedio (que requiere una estrategia). El caballero no requiere a toda costa de un comportamiento que le brinde disciplina militar. Mucho menos aceptaría este guerrero la obediencia ante órdenes específicas (πειθαρχία). Y como ya hemos visto, su violencia atroz está muy lejos de ser reflejo del auto-control (ἐγκράτεια).

² “Cuando ya estaban a punto de trabar combate, entonces vinieron las arengas de los respectivos generales a los distintos contingentes, diciendo básicamente lo siguiente: a los mantineos, que la batalla iba a ser por su patria y al mismo tiempo por el poder o la servidumbre, para no ser despojados del primero después de haberlo disfrutado y no experimentar de nuevo la segunda; a los argivos, que iban a combatir por la antigua hegemonía y por la igualdad de derechos que otrora había existido en el Peloponeso, de la que no debían tolerar ser privados para siempre, y para castigar por sus muchos agravios a unos hombres que eran enemigos a la vez que vecinos; a los atenienses, que era hermoso luchar junto a muchos y valientes aliados y no resultar inferior a ninguno, y que, si vencían a los lacedemonios en el Peloponeso, tendrían un imperio más seguro y más grande y jamás ningún otro pueblo invadiría su territorio. De tal suerte fueron las razones con que se arengó a los argivos y a sus aliados. En el lado lacedemonio, se dirigieron exhortaciones en los distintos contingentes, y entre ellos mismos, de acuerdo con sus costumbres de guerra, se daban ánimos con el recuerdo de lo que, como valientes que eran, habían aprendido, pues sabían perfectamente que un largo adiestramiento en la acción contribuía más a la salvación que una arenga de hermosas palabras pronunciada en el último momento.” Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*, Vol. 3, Libros V-VI, Ed. Gredos, pp. 116-117.

³ Florencio I. Sebastian Yarza. *Diccionario Griego-Español (2 Vols)*, ed. Sopena, p. 404 (entrada ἐγκράτεια), p. 1056 (entrada πειθαρχία) y p. 608 (entrada εὐταξία).

Sin embargo, con las transformaciones del modo de hacer la guerra —que culminan en la organización que impone el poder soberano— se comienza a transformar el modo medieval de constituir a los hombres que intervienen en la guerra, incluyendo, claro está, la concepción que los miembros del estamento guerrero tienen de sí mismos. Esto implica introducir en distintos grados un modo de disciplina: desde la necesidad de actuar ordenadamente (como el modo en que la infantería puede enfrentar a la caballería) hasta la necesidad de obedecer órdenes (por supuesto, organizadas y decididas centralizadamente por el poder soberano) y tener un control de sí mismo. No se dice que el poder soberano logre imponer estas disciplinas de manera inmediata. Pero con ella comienza un proceso de regulación de la guerra medieval en dirección a fortalecer estos modos de disciplina.

Todo lo anterior es lo que está en juego con el segundo atributo de la soberanía. Declarar la guerra o negociar la paz implica necesariamente que la aristocracia guerrera se someta no sólo a la disciplina técnico-militar, sino que asuma el poder de decisión en alguien que no es él mismo, a saber, el soberano. Todo ello implica que el aristócrata se transforma a sí mismo, se impone un control sobre sí mismo. Pero, como veremos, la aristocracia no se disciplina de manera inmediata. Primero ha de sufrir graves derrotas y verse obligado a cambiar su forma de hacer la guerra. La caballería aristocrática fue dominante durante siglos. ¿Cómo fue que eclipsó ese modo de hacer la guerra? Los primeros en asumir la disciplina fueron los ejércitos que estaban en desventaja frente a la caballería. Fueron ellos, quienes, con disciplina, derrotaron de manera constante a la aristocracia y la obligaron a bajar de sus caballos y combatir de pie. Esa nueva guerra introdujo un mayor grado de violencia, incluso sobre los no combatientes. Es en ese escenario de violencia atroz en el que el poder soberano tiene como fin regular la guerra. No, claro está, con la finalidad de traer paz, sino de regular la violencia.

Así pues, el ser la última instancia para declarar la guerra y la paz no implica solamente un mero acto performativo. Implica crear las condiciones para que tal acto tenga algún sentido. Crear un ejército regular, al que se le pueda pagar, al que se pueda disciplinar. Desplazar los modos anteriores de hacer la guerra. Desarmar a la aristocracia. Pero en mayor medida, transformar lo que significa la misma guerra. Por supuesto, todo esto no lo hace un individuo llamado “soberano”. Es producto del mismo proceso el que, en cierto momento, exige una voluntad que aglutine y decida acerca de la paz y la guerra. Bodin —como muchos otros hombres de su época— supo ver esta necesidad que se imponía y la enunció. Para dar cuenta de lo señalado hasta aquí, primero hemos de reconocer el modo en que puede entenderse la guerra medieval.

LA GUERRA MEDIEVAL

[El rey] Ricardo despilfarrará oro y plata
a celemines y arrobas, y tiene como un placer gastar y dar,
y no admite su juramento, sino que más prefiere
la guerra que el gavilán la codorniz.

Bertrand de Born⁴

Un jardinero no puede eliminar las malas hierbas de un
jardín sin arrancar de la tierra no sólo cosas malas, sino
también cosas buenas.

Honoré Bouvet⁵

La guerra en la Edad Media era brutal. Pero no por ello era algo excepcional o necesariamente repudiado de manera general. Ella estaba presente de manera constante en ese mundo, no sólo porque era imposible eludirla, sino porque los mismos hombres de esa época la veían como algo necesario. Honoré Bouvet (ca.1340-ca.1410), monje Benedictino Provenzal, escribió en 1387 *Arbre des batailles*, obra en la que reconoce lo perjudicial y dañina que es la guerra, pero también reconoce su necesidad. Para él, la guerra no sólo es un mecanismo para brindar justicia, sino una orden del mismo Dios:

[En su obra *Arbre des batailles*] Bouvet desarrolla su punto de vista sobre la guerra. Después de sostener que la guerra es algo bueno, porque «viene de Dios», Bouvet asegura que «Él no sólo lo permite, sino que Él lo ordena.» [...] Bouvet sostiene que la guerra es un mecanismo utilizado por la justicia de Dios, el «señor y gobernador de las batallas» para infligir castigo a los malhechores. Por lo tanto, «el objetivo de la guerra es el de arrebatarse la paz, la tranquilidad y la razonabilidad, de aquel que se niega a reconocer su maldad.» Para demostrar el modo en que aparece el castigo de Dios por medio de la guerra, Bouvet alude a la destrucción de Sodoma, Gomorra y Zeboim. Sin embargo, reconoce que aunque las guerras tratan de corregir los errores y hacer el bien, pueden hacer también sufrir a los buenos. Por ejemplo, otras ciudades vecinas tuvieron que sufrir cuando Sodoma, Gomorra y Zeboim fueron destruidas.⁶

⁴ Bertran de Born. Citado en Ruíz Doménech. “El sonido de la batalla en Bertrand de Born”, en *Medievalia*, No. 2, Barcelona, 1982, p. 90.

⁵ Honoré Bouvet, *The Tree of Battles of Honoré Bonet*, Liverpool University Press, p. 125. Citado en Zeynep Kocabiyikoglu Cecen. “Late Medieval Attitudes on the Evil in Warfare: Honoré Bouvet’s *Arbre des batailles* and its Sources”, Lisboa, p. 4.

⁶ Cecen, *op. cit.*, p. 4.

Con Bouvet tenemos los dos polos juntos: la función buena de la guerra, y sus daños. Ambos son necesarios e ineludibles. Para la mentalidad medieval, no era ninguna sorpresa este tipo de concepciones en la medida en que uno de sus estamentos se dedicaba a esta práctica. Sin embargo, estas concepciones sobre la guerra, aunque nos dicen mucho acerca del modo en que se busca justificar la guerra, está muy lejos aún de señalarnos cómo es que era la guerra en el medioevo.

Un especialista en guerra medieval, Maurice Keen, se refiere a la obra *Arbre des batailles*, del mismo Bouvet, para tomarlo como punto de partida de una caracterización de la guerra medieval. No en la definición de la guerra, sino en el modo en que se hacía la guerra. Si seguimos la línea argumentativa de Bouvet de una definición de guerra, tal vez no lleguemos muy lejos. Para el autor de *Arbre des batailles*, “la guerra no es otra cosa que la discordia o el conflicto que surge a partir de ciertas cosas desagradables para la voluntad humana, que al final de ese conflicto debería ser convertido en un acuerdo y en algo del lado de la razón.”⁷ Según esta definición, la guerra hace entrar en razón los conflictos propios del mundo humano. Con esa finalidad, no es ninguna sorpresa que los daños de la guerra deban ser consideradas desde ese fin buenos, y ser así, relativamente desestimados. Pero, ¿toda guerra en el medioevo es comparable? Según el propio Honoré Bouvet, sí. Por eso para él cualquier resolución de algún conflicto era una guerra. Por ello,

Honoré Bouvet, haciendo referencia a la guerra a finales del siglo XV, el espectro bélico era tan ambiguo que estableció en un extremo la guerra a escala cósmica: «Pregunto dónde se produjo por primera vez la guerra, pues yo os revelo que fue en el cielo, cuando el Señor expulsó a los ángeles perversos.» — y en el otro extremo situó el enfrentamiento de dos individuos en el duelo judicial—. En el centro de ambos extremos situó, junto a su maestro, Juan de Legnano, una serie de niveles de guerras humanas, clasificadas de acuerdo a la autoridad necesaria para su desarrollo y las circunstancias bajo las cuales la participación en las mismas resultaba legítima.⁸

Desde las guerras en las que está en juego el propio mundo divino, hasta los conflictos de tipo privado, la guerra es la misma, y cumple la misma función de purificación del mundo humano y el divino. Esta clasificación parece no darnos coordenadas precisas de la guerra medieval. Sin embargo, Maurice Keen la utiliza como una metáfora de un modo de pensar la guerra medieval.

⁷ Honoré Bouvet, *The Tree of Battles of Honoré Bonet*, Liverpool University Press, p. 125. Citado en *loc. cit.*, p. 2.

⁸ Maurice Keen. “Introducción: la guerra en la Edad Media”, en M. Keen (editor), *Historia de la Guerra en la Edad Media*, pp. 15-16.

La clasificación de Bouvet puede ser leída como un modo de entender las guerras a partir de la autoridad requerida o que interviene en tales conflictos armados. Si hacemos esto, podemos pensar cada uno de esos tres tipos de guerra de manera más fructífera. Aquí su interpretación sobre el primero de los extremos, la guerra divina:

podemos situar en un extremo lo que hemos denominado las grandes confrontaciones, es decir, las guerras llevadas a cabo bajo la autoridad de los papas, los reyes y los príncipes. Entre estos tres grandes enfrentamientos, fueron notables las luchas entre los papas y los emperadores en el período comprendido entre 1077 y 1122 (Las guerras de investiduras) y las del período Hohenstaufen (entre 1164 y 1250), así como la serie de guerras que conocemos como la Guerra de las Vísperas Sicilianas y sus subsiguientes ramificaciones (1282-1302 y siguientes) y, por supuesto, la gran Guerra de los Cien Años entre Inglaterra y Francia (1337-1453).⁹

Las “guerras cósmicas” o donde interviene el propio Dios, serían las grandes guerras donde la propia Iglesia y los reyes intervenían. No hay que engañarnos, sin embargo, pensando que eran guerras ordenadas o dirigidas de manera centralizada. Existía, nos dice Maurice Keen, una autoridad que regulaba, decidía y arriesgaba su posición en esas guerras. Pero los combatientes, aliados y mercenarios, luchando en esas guerras, lo hacían de acuerdo a sus propios fines privados.

El segundo modo de guerra medieval, es el polo opuesto a este tipo de guerra donde el propio Dios interviene. Nos dice Keen que: “en el otro extremo de la escala se situarían un sinnúmero de pequeños enfrentamientos, que, en muchas ocasiones, no eran más que luchas entre familias, reinos o señores feudales, pero que no por ello eran menos devastadoras para el bienestar del pueblo que las grandes confrontaciones.”¹⁰ La guerra en el medioevo no era un asunto exclusivo de los poderes públicos. Mejor aún, destaca el hecho de que las guerras privadas fueran parte del escenario de ese mundo. No por ser guerras pequeñas en relación a las *guerras cósmicas* son menos intensas y cotidianas. Pero tenemos aún una esfera intermedia entre esos dos polos:

En el centro de esos extremos, nos encontramos con unos conflictos bélicos cuyos protagonistas se situaban en todos los niveles del poder, ya fuesen condes, duques o príncipes en lucha por la tierra o por una herencia, y en diferentes niveles de autoridad destacando las alianzas entre los barones contra reyes (como en Inglaterra en tiempos del rey Juan o en la época de Simón de

⁹ Maurice Keen. “Introducción: la guerra en la Edad Media”, en M. Keen (editor), *Historia de la Guerra en la Edad Media*, p. 16.

¹⁰ Maurice Keen. *Ibidem*, p. 16.

Monfort y, más tarde, en la Guerra de las Rosas), o en alianzas de entre sus ciudades contra sus señores (como la Liga de Lombardía contra el emperador Federico I), o las interminables rebeliones de los barones contra los señores feudales a los que acusaban de oprimirles y quebrantar sus derechos. El recurso a la violencia, en cualquier nivel de autoridad, era muy habitual en la Edad Media.¹¹

Maurice Keen, entonces, nos propone estas tres modalidades de guerra medieval. Por supuesto, el primer polo es el más llamativo de las tres formas. Sin embargo, como el propio Keen nos advierte, no debería uno caer en el error de que estas tres formas pueden distinguirse con plena claridad, y encontremos estas formas de manera pura. Por ejemplo, el primer polo, el de la *guerra cósmica* parecería dar la impresión de llevarse a cabo con ejércitos perfectamente coordinados, a diferencia de las guerras privadas. No era el caso. A menudo, por no decir la regla, ocurría que para que los guerreros se involucraran en las grandes batallas, debían ser convencidos de obtener algún beneficio, o luchar contra algún antiguo rival privado: “bajo las condiciones políticas del medioevo, las grandes luchas y las pequeñas rivalidades se entrelazaban con mucha facilidad, sin ser absorbidas, en la mayoría de los casos, las unas por otras.”¹²

Podríamos señalar que, además de esta tipología de la guerra medieval, estamos ante tendencias de ella. Es decir, las grandes luchas y las pequeñas rivalidades, los saqueos privados, etc., están presentes en casi toda guerra medieval. Es decir, aunque en las grandes guerras —donde intervienen los grandes poderes medievales (el emperador, la Iglesia, los reyes)— existe una tendencia a la centralización del mando militar, la estrategia a seguir, etc.; ésta convive y depende de las pequeñas rivalidades y los intereses privados de sus participantes. Norman Housley coincide con este diagnóstico de Keen:

Incluso en este corto *tour d'horizon* sobre la forma de hacer la guerra en el siglo XIII debe quedar claro que existían numerosas razones para la beligerancia. La defensa de derechos dinásticos, la conquista de territorio enemigo, la guerra civil o la lucha para la obtención de gloria personal y honores coexistían sin tensión aparente con motivos más altruistas como la defensa del reino o de la patria, la reconquista de tierras anteriormente arrebatadas o el servicio a la fe cristiana a través de las cruzadas o las guerras de religión.¹³

¹¹ Maurice Keen. *Ibidem*, p. 17.

¹² *Loc. cit.*

¹³ Norman Housley. “La guerra en Europa. 1200 a 1300”, en M. Keen (editor), *Historia de la Guerra en la Edad Media*, p. 162.

Por ello puede decirse que la centralización del mando, aunque investida de divinidad, es frágil: la convivencia de intereses públicos y privados impide que las tempranas tendencias por unificar la decisión en torno a la guerra y la paz no se alcance. Es sólo hasta el establecimiento del poder soberano que éste proyecto alcanza una primera realización efectiva. Aunque también hay que aclarar que el modo en que los “intereses privados” y los saqueos de los no combatientes se modifica de manera considerable al interior de la propia guerra medieval.

De manera general, podemos decir que, en cierto modo, no ha habido una ruptura radical, un solo golpe que centralizó la decisión sobre la guerra y la paz. En realidad, esta tendencia se venía consolidando, con intentos fallidos, y con prácticas que lentamente conducían a esa centralización. Muchas de esas prácticas, tenían como eje una dialéctica entre la disciplina como un actuar ordenado, y el valor de las acciones consideradas valientes y honorables de la aristocracia medieval. Eso es lo que encontramos si dirigimos nuestra mirada a los principales cambios en el modo de hacer la guerra en el medioevo. Estas transformaciones no afectan únicamente lo propiamente militar; tienen implicaciones en el modo de organización política, y en el modo en que los que allí intervienen modifican su propia identidad.

LA ARISTOCRACIA Y LA GUERRA

Quedar empapado en el sudor y la sangre propia, es lo que yo llamo el verdadero baño de honor.

Enrique de Laon ¹⁴

Para el estamento aristocrático, la guerra era de vital importancia. Es decir, su vida estaba implicada en ello. Por ello, no es extraño que el enfrentamiento entre miembros de ese estamento siempre haya sido idealizado. La batalla que implicaba un enfrentamiento cuerpo a cuerpo, según la visión aristocrática, era el punto culminante de la función y razón de ser de ese estamento. De ello dependía la fortuna y el honor. Ese es el sentido de las palabras de alguien como Enrique de Laon. Y eso mismo es lo que está expresado en algunos de los versos de Bertrand de Born:

Y también me gusta el señor

¹⁴ Citado en Norman Housley. “La guerra en Europa. 1200 a 1300”, p. 159.

cuando es el primero en atacar,
a caballo, armado, sin miedo,
y que de este modo enardece
a los suyos con gallarda bravura.
Y luego, cuando se ha iniciado la refriega,
todos deben estar prestos para seguirlo de buen grado,
pues ningún hombre es apreciado en nada
hasta que ha dado y ha recibido muchos golpes.¹⁵

La guerra medieval de este tipo estaba puesta como el ideal. Y en función de tal ideal, regulaba la forma en el propio aristócrata se veía a sí mismo: como un hombre dispuesto a batirse en un enfrentamiento directo. Esto, claro está, no significaba que este tipo de combate fuera la regla. De hecho, lo contrario parece lo más probable a los estudiosos de la guerra medieval. La regla era que en muy rara ocasión la guerra fuera librada entre aristócratas del mismo nivel. Las guerras solían tener lugar entre guerreros de desigual poderío militar. Así, los más débiles debían encontrar una forma de resistir ante la caballería pesada, que era incontenible, muy difícil de vencer para grupos que no fuesen también caballeros. Las guerras con enfrentamientos era más probable que ocurriesen en las llamadas *guerras cósmicas*, es decir, entre enfrentamientos directos entre dos reinos.

Cuando las desigualdades entre la caballería y otras fuerzas se agudizaron, la guerra medieval fue más una guerra de asedio, que una guerra cuerpo a cuerpo entre aristócratas. Norman Housley, profesor de historia en la Universidad de Leicester nos propone, para pensar la Guerra medieval en el siglo XIII, dos acontecimientos militares que nos muestran las tendencias en aquella época:

Dos batallas libradas al comienzo y al final de este período nos proporcionan dos puntos de mira ventajosos para poder comenzar con una evaluación de sus características. En Bouvines, entre Lille y Tournai, el 27 de julio de 1214 un ejército francés bajo las órdenes del rey Felipe II Augusto se enfrentó a un ejército germano-flamenco dirigido por el emperador Otón IV y el conde de Flandes. Después de una dura lucha que incluyó una intensa pelea cuerpo a cuerpo, Felipe resultó victorioso. El emperador escapó pero el conde de Flandes fue capturado y encarcelado en el Louvre como prisionero. En Courtrai, al sur de Gante, el 11 de julio de 1302 un ejército compuesto en su mayoría por milicias flamencas infligió una derrota aplastante sobre el ejército francés de Roberto de Artois, dando muerte a su jefe y a los otros dirigentes de sus

¹⁵ Bertran de Born. Citado en J. E. Ruíz Doménech. “El sonido de la batalla en Bertrand de Born”, en *Medievalia*, No. 2, p. 105.

huestes. Al parecer, los franceses perdieron entre un tercio y la mitad de sus caballeros y las quinientas espuelas doradas pertenecientes a sus muertos fueron colgadas como trofeo en la iglesia de Santa María de Courtrai.¹⁶

Estas dos batallas merecen especial atención no sólo porque abren y cierran el modo de hacer la guerra en un siglo. Sino también, porque nos dan señales de la transición de un modo a otro de pensar la guerra, las estrategias y el papel e identidad de los que en ella participan. La batalla en Bouvines fue una de las últimas de su tipo, es decir, de un enfrentamiento entre reyes ungidos por el poder sagrado. Como nos recuerda Georges Duby, “no se trataba de una simple escaramuza, sino de una verdadera batalla. Además, se trataba de la primera batalla que libraba un rey de Francia desde hacía más de un siglo.”¹⁷ Era, según la terminología de Maurice Keen, una de las últimas grandes batallas cósmicas medievales. Con los cambios ocurridos en el siglo XIII, habría de establecerse un tipo de guerra más atroz, que implicaba asedios de fortalezas y destrucción de las aldeas alrededor de éstas.

Para pensadores como Clifford J. Rodgers¹⁸ —profesor de Historia en la United States Military Academy en West Point— esas guerras entre caballeros batallando cuerpo a cuerpo eran sin duda menos violentas que las posteriores guerras del siglo XIV. Es difícil comparar el grado de violencia entre guerras de distinto tipo. Pues como Georges Duby nos recuerda, la rapiña de los anteriores, aún con esas grandes “guerras cósmicas”, convivían con la cotidiana expoliación de los campesinos por parte de la nobleza: “la inseguridad viene, en los siglos XI y XII, en el reino francés, sobre todo de los caballeros, de las bandas de militares. Los campesinos los creen agentes del demonio.”¹⁹ No hay violencia cruda. La violencia de las grandes guerras entre aristócratas no producía tantas víctimas como los exterminios y asedios del siglo XIV. En la misma batalla, era más probable que un noble fuese tomado capturado que muerto en el campo de batalla. Pero en el mundo cotidiano, los campesinos vivían con temor al saqueo implicado en las pequeñas guerras privadas. La idea de una violencia desatada, extraña a un marco de inteligibilidad, no se sostiene porque toda práctica violenta está desde siempre enmarcada por coordenadas sociales, las mismas que rigen no sólo para esas prácticas de violencia específica, sino para toda acción en esa sociedad en específico.

La violencia es una práctica que surge desde un marco que norma, que regula toda práctica. La cuestión crítica que habría que observar aquí es la siguiente: ese marco que regula

¹⁶ Norman Housley. “La guerra en Europa. 1200 a 1300”, p. 151.

¹⁷ Georges Duby, *El domingo de Bouvines*, ed. Alianza, p. 12.

¹⁸ Véase Clifford J. Rogers. “La época de la Guerra de los Cien Años”, en M. Keen (editor), *Historia de la Guerra en la Edad Media*, pp. 179-208.

¹⁹ Georges Duby, *Año 1000, año 2000: la huella de nuestros miedos*, ed. Andres Bello, p 100.

esas prácticas no es de ningún modo ahistórica. Por ejemplo, los aristócratas del siglo XII veían su actividad militar como parte de su propia identidad y la investían con una idea de honor a ella inherente. Cuando no había guerra, había torneos. Y cuando vencían, no necesariamente asesinaban a su rival aristocrático, sino que lo tomaban prisionero:

Allí donde las guerras eran endémicas y el dominio de un castillo llevaba a campañas prolongadas con asedios que acababan en rendiciones negociadas, tenía sentido que se desarrollase una convención por la que los ricos (es decir, aquellos con activos negociables) debieran ser tomados como prisioneros en vez de —como ocurría muy a menudo— ser ejecutados o mutilados. Para la elite tal acuerdo ofrecía tanto una ganancia financiera (rescate) como una póliza de seguros para el día en que se encontrasen en el lado perdedor. El nuevo código de valores —el código de caballería— no beneficiaba al soldado «corriente». Así, cuando Enrique II capturó el castillo de Stephen en Crowmarsh, en 1153, perdonó a los caballeros pero ejecutó a 60 arqueros —otro indicio de la importancia de estos soldados. Esta situación favorable a la elite militar permitió que los caballeros encontrasen un nuevo campo de batalla donde podían poner a prueba sus habilidades militares, así como reunirse en sociedad para compartir ideas y valores. A partir de la década de 1120, la disponibilidad de las armaduras para el cuerpo hace posible el desarrollo de un juego real de combate en grupo: el torneo.²⁰

Durante esa época, dominaba una idea del honor que regulaba el uso de la violencia. Muy distinta fue la situación de siglos posteriores, o el modo en la aristocracia enfrentó a personas y comunidades no aristocráticas. Allí no hay pago de rescate. Allí tampoco se piensa en las acciones honorables. La rapiña de las bandas que asolan y expolian los campos medievales, y los ejércitos que destruyen los sembradíos y destruyen aldeas completas están enmarcadas en una estrategia militar, aunque tienen los mismos resultados para las víctimas. El saqueo de las bandas aristocráticas del siglo XI y XII y las ulteriores guerras de asedio son en esencia diferentes. Una forma de entender esto es pensando la forma en que puede regularse esa violencia. Para el caso de las bandas de caballeros que asolan a las aldeas medievales, la sociedad de aquel tiempo ideó una forma (Véase en el Capítulo 11 el tratamiento sobre la *Pax Dei* y la *Tregua Dei*). El caso contrario, el de la violencia de los ejércitos del siglo XIV que asediaban y destruían aldeas con fines militares, ha de encontrar su regulación, evidentemente, por otra vía: la instauración del poder centralizado, y en especial, a través del segundo atributo que Bodin otorga al poder soberano.

²⁰ John Gillingham. “Una era en expansión c. 1020-1204”, en M. Keen (editor), *Historia de la Guerra en la Edad Media*, p. 116.

¿Cómo pensar, entonces, la violencia de las guerras cósmicas de acuerdo no sólo a sus características militares, sino al orden de esa sociedad? ¿Qué es el medievo? Hay muchas formas para caracterizar esta época: desde el predominio de la Iglesia y su consecuente dominio espiritual, la primacía de la religión, etc., hasta el poderío de la forma señorial de dominación sobre los siervos y los hombres libres. Con la filosofía de Karl Marx en mente, uno no puede dejar de observar el ámbito de la reproducción económica —el modo material en que ese mundo se sostenía—; las relaciones económicas de servidumbre y su consecuente forma. No se trata de otorgar un predominio a uno de estos elementos, sino de dar cuenta de su unidad. Es decir, explicar sin que ninguno de estos aspectos aparezca como algo externo ¿Cómo dar unidad a todo esto? La unidad se alcanza no poniendo todas estas visiones en una primera instancia fragmentadas una a lado de otra. Es necesaria una explicación que dé cuenta del predominio de la iglesia, la forma feudal, la existencia de hombres libres, de siervos, reyes, obispos, etc.; es decir, es necesario explicar la necesidad de la división de la sociedad en tres órdenes: el noble/militar, el religioso y el del pueblo llano. *Armas, trabajo y religión*. Pero no presentadas de manera general. Armas y su forma señorial y caballeresca. Trabajo artesanal y en el campo. Religión, la cristiana medieval y su forma papal y obispal. Esta explicación —que por supuesto rebasa los fines de esta investigación— deberá también señalarnos la razón de la forma en que se presentaban los reyes, el emperador y las luchas con los grandes barones. Lo que sí compete a este trabajo es señalar que la necesidad de una explicación de la totalidad también significa que pensar un problema particular implica no olvidar las demás condiciones que necesita eso particular a ser explicado. O, para decirlo de otro modo: una de las razones de la importancia de la pacificación de la aristocracia, es que nos sirve para guiarnos en la búsqueda de esta esencia del mundo medieval. Pacificación es también el proceso de modificación de las coordenadas de inteligibilidad de las prácticas violentas del estamento dedicado al uso legitimado de la violencia. En ese sentido, pacificación no es el mero proceso de apaciguamiento de un grupo de personas. Es también la transformación de las coordenadas en las que las prácticas violentas tienen lugar. Siendo esto así, al seguir el proceso de pacificación entendemos lo que era el mundo medieval y su dialéctica que le lleva a su propia disolución. Sólo así, podremos comprender el siguiente fragmento de Georges Duby acerca del famoso domingo de Bouvines:

En el momento culminante de la acción, todos estarán en armas. Esta multitud aparece nítidamente separada en dos sectores: los que combaten a pie y los que lo hacen a caballo; dos partes desiguales. Los primeros son, con mucho, los más numerosos. Pero la atención está puesta en los segundos. En realidad, esta separación entre peones y jinetes, que es la más evidente y

determinante en el combate, no concuerda exactamente con la división que, en la mente de los contemporáneos, distinguía del común, del pueblo, de los «pobres», de los «villanos», a los caballeros, jinetes por excelencia.²¹

No concuerda exactamente, pero nos conduce a la división estamental. Es digno de resaltar la división entre los que combaten a pie y los que lo hacen a caballo, porque en ella se muestra la división entre miembros de distintos estamentos. Pero antes de introducirnos en ese tema, cabe destacar la frase *todos estarán en armas*. Es decir, en estas guerras que implicaban a gente no aristócrata, todos los implicados eran combatientes. Puede ser que sus armas fueran débiles comparadas con las armas de los aristócratas, pero en última instancia eran armas y los hacían combatientes. Según la lectura interpretativa de la *guerra cósmica medieval* de Maurice Keen, resulta claro que estamos ante una de ellas. En Bouvines estaba en juego el reino francés, lo cual significa que no sólo los señores están en batalla. También está en juego el juicio de Dios, y la participación activa de los miembros estamentales que no tienen como función primordial participar en la batalla (los campesinos, hombres libres, villanos, etc.). En realidad, *esta separación entre peones y jinetes no concuerda exactamente con la división estamental*, nos dice Duby. ¿Qué quiere decir esto? Se refiere, por supuesto, a la división tripartita de órdenes en el medioevo entre los que rezan, los que hacen la guerra y los que trabajan. Los guerreros a pie no necesariamente son hombres del tercer estamento. Sin embargo, los jinetes, primordialmente sí pertenecían al segundo estamento. La división estamental aparentemente está borrada en la multitud escindida entre la caballería y los guerreros de a pie. ¿No ocurre lo mismo en las representaciones pictográficas de la batalla de Bouvines? El *Manuscript Royal 16 G VI f.379* “escena de batalla” nos muestra de manera primordial la lucha cuerpo a cuerpo entre los miembros de la caballería. (Véase Figura 1)

Por supuesto, estamos ante una idealización de la guerra entre miembros de la caballería aristocrática. En principio, los guerreros que luchan a pie están ausentes. Pero no se trata, claro está, de una censura de contenidos. Se trata más bien de la reproducción —en la imagen que representa la batalla de 1214— del modo en que se ordenaba ese mundo.²² Y en esa reproducción, la guerra está dominada por el segundo estamento:

²¹ Georges Duby, *El domingo de Bouvines*, ed. Alianza, p. 27.

²² “Desde aquel entonces nadie dudaba de que la voluntad divina había separado a los hombres en tres categorías estrictamente separadas, cada una de ellas a cargo de una función determinada cuyo pacífico acuerdo, logrado gracias al intercambio de servicios mutuos, constituye el fundamento del orden social. Uno de esos grupos, el más numeroso, está condenado a trabajar, a mantener por medio de sus labores a los hombres de los otros «órdenes» en un ocio y comodidad tales que les permitía cumplir a ambos, plenamente, su misión específica. Entre los privilegiados están, por un lado, los que oran, cuyo rol esencial

[Los aristócratas] predestinados, dotados de una virtud particular que han heredado, por la sangre, entre sus antepasados; hacia los veinte años han sido armados con armas bendecidas por los sacerdotes que sólo debían usar en causas justas, la defensa de los clérigos y monjes, del «pueblo inerme» y la propagación de la fe cristiana. Según esta ideología dominante, según esta visión sagrada del cuerpo social, sólo los caballeros habrían tenido derecho al equipamiento completo del guerrero, cuya pieza simbólica seguía siendo la espada, la larga espada de la tradición franca, pero cuyo elemento fundamental, aquel cuya eficacia decisiva confirman los progresos del arte militar en el siglo XII, es el caballo de combate.²³

La batalla de Bouvines y el modo en que se le rememora muestra de manera clara la diferenciación estamental en el seno de una misma guerra que involucra a miembros de todos los estamentos en el campo de batalla. Gran parte de la infantería eran campesinos o artesanos, pero, a esos miembros de la infantería, “nadie los confunde con los guerreros nobles, aunque sus atavíos sean más o menos semejantes. Para el combate han abandonado la armadura liviana que les permite cabalgar [...], para protegerse de los golpes han cubierto con sus cuerpos con un caparazón metálico.”²⁴ Y no se les confunde porque la diferencia entre ellos es muy grande.²⁵ Se puede afirmar que la serie de diferencias entre estamentos refuerzan y distinguen el modo en que se efectúa el vínculo social en el medievo; esas diferencias otorgan el lugar que a cada uno corresponde, hacen visible las diferencias incluso en los detalles aparentemente más inocentes. Por ejemplo, en las armas utilizadas, su uso, regulación, etc. La espada medieval, en efecto, era el arma noble por excelencia. Junto a la posesión del caballo, eran las posesiones más evidentes que denotaban la diferenciación social, no sólo en la guerra, sino en la “vida cotidiana”. Poseer ambos no sólo daba la independencia y la virtud del guerrero, sino representaba un gran honor. Al ser entonces la espada el arma por excelencia del caballero, su uso por los no aristócratas estaba prohibido. A excepción, se dice, de la defensa de un castillo.²⁶

Espada, escudo, armadura, caballo, etc., distinguían a los aristócratas de los no nobles. Pero no sólo los objetos los hacen diferentes. También su actitud. Con tales armas y

es atraer hacia el pueblo los favores del cielo, y, por el otro, los que se dedican a la guerra, los caballeros.”
Georges Duby, *El domingo de Bouvines*, ed. Alianza, p. 27.

²³ Georges Duby, *El domingo de Bouvines*, ed. Alianza, p. 28.

²⁴ Georges Duby, *Ibidem*, p. 28.

²⁵ Los que van a caballo, forzosamente son parte de la clase privilegiada: “Casi todos los demás caballeros citados por Guillermo el Bretón, algunos de los cuales llevan pendón y conducen su propia compañía, poseen señoríos en picardía [...] o en la región de Soisson.” Georges Duby, *Ibidem*, p. 39.

²⁶ Véase: Jean-Denis G. G Lepage. *Medieval Armies and Weapons in Western Europe*, p. 82 y ss.

protecciones, son invulnerables para los no caballeros.²⁷ Tienen confianza, pues saben de su poderío. Solamente un error, o una emboscada por una multitud puede derribarlos. Cómo cuando el emperador Otón IV fue tomado prisionero en Bouvines.²⁸ ¿A qué nos referimos con que la *actitud* de la aristocracia también les distingue de los miembros de otro estamento? Al hecho de que, si bien existe cierto orden y una idea al entrar en batalla (nunca hay una violencia desatada, decíamos), no tenemos propiamente una disciplina en ellos. Una disciplina en el sentido de la εὐταξία (eutaxía) que Jenofonte pone como principal característica de los guerreros griegos en su obra *Anábasis*. El comportamiento ordenado de la disciplina militar no está de manera clara presente en la caballería medieval. Como nos recuerda C.W.C. Oman, “la organización feudal de la sociedad podía generar un hombre de lucha en cada persona de *sangre noble*, pero no pude decirse que hiciera de cada uno un soldado.”²⁹ Es decir, un guerrero no necesariamente es parte de un ejército, aunque luche junto a otros por la misma causa, aunque estén en el mismo bando, aunque compartan el mismo objetivo militar. Y esto es más claro aún en aquella época. Pues cada señor, lucha por sus propios intereses. La red de lealtades justamente lo que nos señala es que es necesario mantener esos vínculos frágiles. La red de lealtades y fidelidad a un señor o aun rey aparece en el trasfondo de la desvinculación, de la no necesidad de obedecer.

Este tema (fidelidad/lealtad – traición) está presente de manera clara, por ejemplo en las inscripciones de las espadas, el arma noble por excelencia. En una época más temprana, tenemos inscripciones religiosas (por ejemplo: HOMODEI e INNOMINEDOMINI). Para esta época, y para las relaciones entre laicos, tenemos inscripciones como esta: *Qui falsitate vivit animam occidit. Falsus in ore, caret onore.*³⁰ Es decir: *Quién vive en la falsedad da muerte a su alma, aquel que habla falsamente, carece de honor.* Del otro lado de la hoja de la espada se leería: *Qui est hilaris dator, hunc amat Salvator. Omnis avarus, nulli est carus.* Es decir: *El salvador ama a quien alegremente da, al hombre avaro no le quiere.* El tema propiamente aristocrático del honor implica recordar a quién se le debe lealtad: la espada es usada por aquellos que tienen honor, y es gracias al honor de quien la porta, que el uso de la espada podría alcanzar legitimidad. El honor es el resultado de las acciones de los individuos; y es por ello que el honor

²⁷ Acerca de la superioridad del guerrero a caballo sobre el combatiente a pie, véase: J. F. Verbruggen, “The Role of the Cavalry in Medieval Warfare”, en Clifford Rogers, *The Journal of Medieval Military History*, Vol. III, The Boydell Press, pp. 46-71.

²⁸ “Temiendo por el rey, le dejaron en la retaguardia. Mientras luchaban contra Otón y los alemanes, los peones que en la primera fila estaban, alcanzaron repentinamente al rey y le derribaron de su caballo con lanzas y garfios de hierro. Si la soberana virtud y la armadura especial que su cuerpo llevaba no le hubiesen protegido, allí le habrían matado.” Georges Duby, *Ibidem*, pp. 63-64.

²⁹ C.W.C. Oman, *The Art of War in the Middle Ages*, p. 49.

³⁰ R. Ewart Oakeshott. *Ibidem*, p. 218.

comienza a investir a esta arma. La espada comenzará a ser el signo del honor, y el portarla únicamente podrá sostenerse por el honor de éste. En la inscripción laica que veíamos —*Quién vive en la falsedad da muerte a su alma, aquel que habla falsamente, carece de honor*— se encuentra condensada tanto una preocupación espiritual (el dar muerte al alma) como una preocupación que incumbe ya no únicamente a la relación del caballero con Dios, sino también con su Señor terrenal: el honor como parte de un carácter que asegura el cumplimiento de la lealtad. ¿Por qué tanto énfasis en el honor? Justo por la fragilidad de los vínculos, por la facilidad con que se pueden romper esos juramentos. No hay una obediencia militar en el aristócrata. Si ya decíamos que no hay disciplina en el sentido de una εὐταξία (eutaxía), tampoco lo hay en el sentido de la πειθαρχία (peitharchía); no hay propiamente obediencia a las órdenes o la persuasión obligada. Estaban allí por lealtad. ¿Y cómo iba a ser diferente, si “cuando un número considerable de aristócratas se reunía, cada uno era ciegamente celoso de sus compañeros y no otorgaba reconocimiento a ningún superior más que al rey.”³¹ Esos nobles, nos dice C.W.C. Oman, solamente obedecían a un líder excepcionalmente carismático, o a alguien con un liderazgo militar más que probado o validado por Dios (un rey ungido): “Así pues, se requeriría un líder de habilidad poco común para persuadirlos a instituir esa jerarquía de mando, que debe ser establecida en todos los ejércitos para ser algo más que una turba indisciplinada.”³²

La falta de un orden en la acción militar podía develarse cuando la acción militar fallaba, según el juicio de Oman:

Cuando el mero coraje toma el lugar de la habilidad y la experiencia, la táctica y la estrategia por igual desaparecen. La arrogancia y la estupidez se combinan para dar un cierto color definido en el procedimiento del ejército feudal. El siglo y el país pueden ser diferentes, pero los incidentes de batalla son los mismos: Mansoura es como Aljubarotta, Nicópolis es como Courtrai. Cuando el enemigo vino a la vista, nada podría frenar a los caballeros occidentales: el escudo fue cambiado de puesto en su posición, la lanza se dejó caer en el descanso, el espolón tocó el cargador, y la línea de cota de malla tronó. Sucedió tan a menudo que caballeros terminaron su carrera al estrellarse contra un muro de piedra o cayendo en un canal o en pantanos. Un enemigo que poseyera un sistema rudimentario de tácticas no podía dejar de ser exitosa contra estos ejércitos no disciplinados.³³

³¹ C.W.C. Oman, *The Art of War in the Middle Ages*, p. 49.

³² C.W.C. Oman, *Ibidem*, p. 49.

³³ C.W.C. Oman, *Ibidem*, p. 50.

¿Por qué era posible que la caballería, casi invencible ante un enemigo de otro estamento, pudiera caer ante una villa bien defendida? La respuesta podremos verla más adelante. Se trata, como nos lo señala Oman, de la disciplina. No tanto de “un sistema rudimentario de tácticas”; más bien, un sistema táctico bien definido. Pero antes de reconocer ello, detengámonos un momento a pensar en el aspecto propio del guerrero noble, que al exaltar la guerra, exalta sus propios privilegios. No todas las guerras de aquella época eran como la batalla de Bouvines; no ocurría que siempre se enfrentaran frente a frente los caballeros enemistados. Según la caracterización de Keen, la guerra del polo intermedio entre la *guerra cósmica* y los duelos privados, era la más común. Y las batallas que implicaban niveles distintos de poder, necesariamente implicaban formas distintas de enfrentar la guerra. Los ejércitos más poderosos, por supuesto, en una batalla frontal, necesariamente estaban destinados a vencer. De ahí la importancia de la defensa como una estrategia para no caer vencidos de manera irremediable. Evitar la confrontación directa con la caballería pesada, esa era la consigna para la parte más débil en una guerra medieval. Así fue como nació la necesidad de construir castillos y fortalezas de defensa frente a los ataques de la caballería: “La conducta de la reconquista de un castillo durante el siglo XII parece seguir un camino diferente [al de la expansión militar]: una estrategia de defensa en profundidad, similar a la utilizada por los romanos y por los bizantinos en sus fronteras. El objetivo militar era mantener un perímetro, o crear una pantalla de defensa, es decir, desviar los ataques del enemigo del objetivo principal. Esta estrategia evitaba las grandes batallas campales. [...] Sólo en raras ocasiones los reinos cristianos plantaron un gran ejército para proteger o ampliar las defensas perimetrales.”³⁴ Pero siguiendo ese mismo camino, nació el asedio como forma de forzar y derrotar la estrategia defensiva en la guerra medieval: “según iban proliferando los castillos así iba cambiando la naturaleza de la guerra. Las batallas en el siglo XII continuaban siendo temibles y arriesgadas, porque, a pesar de que pocos eran los comandantes que perdían la vida en ellas si comparamos con el siglo anterior, las consecuencias políticas de ser tomado prisionero (como lo fueron Roberto Curthose, en Tinchebrai, en 1106, y Stephan, en Lincoln, en 1141) eran catastróficas.”³⁵

Los castillos comenzaron a ser parte del paisaje medieval. Signos de un modo nuevo de hacer la guerra. Signos también de un modo de ser, de un modo de vinculación social. Los castillos y fortalezas son temibles; ya no son necesariamente la muestra del miedo que

³⁴ Kagay, Donald J. *The Circle of War in the Middle Ages: Essays On Medieval Military and Naval History*, Boydell & Brewer Ltd., p. 22.

³⁵ John Gillingham. “Una era en expansión c. 1020-1204”, p.110.

provocaba a las amuralladas ciudades libres el poderío de la caballería pesada, sino el signo de las relaciones feudales y el modo de resolver sus conflictos.³⁶ Porque, por supuesto, los asedios a las ciudades eran frecuentes antes del siglo XI, pero eran asedios de un orden distinto. Jim Bradbury escribe que: “las ciudades más que los castillos eran los objetivos en los asedios en Europa [antes del siglo XI]. En Italia, antes de la llegada de los normandos, los griegos y los lombardos «trataron de defender sus antiguos derechos y libertades detrás de las murallas de sus grandes ciudades y villas.»³⁷ Existen, por ejemplo, representaciones de asedios a ciudades en la *Biblia Sancti Petri Rodensis* (Véase Figura 2). Lo que vemos allí es una ciudadela asediada por la caballería, no aún una construcción con fines puramente militares: “no está nada claro que se pueda hablar de castillo en la Alta Edad Media. Los anales y las crónicas evocan lugares fortificados bajo nombres como *castella*, *castra*, *oppida*, *minitiones*, *roccae*, *petrae*, *speluncae*. Pero, o bien se trata de ciudades que conservaron sus murallas del Bajo Imperio, o bien de fortalezas rurales, escasas todavía y mal caracterizadas.”³⁸

Pero el castillo es diferente de fortificaciones como la allí representada y las murallas de la Alta Edad Media. A diferencia de las murallas como la representada en la *Biblia Sancti Petri Rodensis*, “en Francia, [a partir del siglo XI], se puede ver el comienzo del castillo de guerra. Estructuralmente la diferencia es el número creciente de pequeñas fortificaciones, que representa el crecimiento del poder de los condes y castellanos. En lugar de un sistema nacional de fortificaciones construidas para la defensa pública, tales como el sistema Burh en Inglaterra [del siglo IX], donde Worcester, por ejemplo, fue construido «para albergar a toda la gente», uno encuentra fortificaciones más pequeñas construidas por los señores privados para su propia protección,” escribe Jim Bradbury.³⁹ Por su parte, Jacques LeGoff y Jean-Claude Schmitt nos señalan la misma idea, a saber, que los castillos eran una señal de un nuevo vínculo social, la servidumbre señorial, y un nuevo modo de guerra. Ya no se trata de defender a una comunidad, sino de enfrentar un reto militar. No es únicamente una guerra privada, sino la forma “privada” del vínculo social:

³⁶ “Durante los siglos X y XI los reyes y condes poseían palacios construidos de piedra que continuamente eran fortalecidos con fines defensivos. En el siglo XI también hubo innumerables fortificaciones de tierras, cuya estructura variaba considerablemente. Bancos de tierra y zanjas fueron probablemente la defensa más común para las primeras fortificaciones. Muchas de las fortificaciones de tierra en el siglo XI eran simplemente recintos con edificios de madera en el interior, otros cercados con un montículo, a menudo construido artificialmente con tierra.” Jim Bradbury. *The Medieval Siege*, The Boydell Press, p. 50.

³⁷ Jim Bradbury. *The Medieval Siege*, The Boydell Press, p. 56.

³⁸ Jacques Le Goff y Jean –Claude Schmitt (eds.). *Diccionario razonado del Occidente medieval*, ed. Akal, p. 115.

³⁹ Jim Bradbury. *The Medieval Siege*, The Boydell Press, p. 57.

Existe un único documento artístico que desde hace tiempo nos dejó, con extraordinaria elocuencia, la representación del castillo levantado sobre mota. Nos referimos al tapiz de Bayeux, del siglo XI, en la que fueron tejidos tres castillos bretones, Dol, Dinant y Rennes, figurados más o menos según un mismo modelo: una torre erigida sobre un montículo, defendida en la cima por una empalizada y en la base por un foso franqueado por una pasarela ligera. Hasta en sus mínimos detalles (los postes que sostienen la pasarela) la imagen se corresponde con las descripciones de los textos medievales y con los restos que han mostrado las actuales excavaciones arqueológicas. Los arqueólogos, aunque han localizado numerosas motas, no han excavado más que un pequeño número. Las construcciones de madera sólo han dejado indicios fugaces, en el mejor de los casos. Sobre casi todos los emplazamientos, estos recintos de formas variadas, pero aproximadamente circulares, se levantan junto a la mota y es en estos «cercados» en donde la arqueología ha hecho sus descubrimientos más tangibles.⁴⁰

(Véase Figura 3, detalle de *Tapisserie de Bayeux*). Según LeGoff y Schmitt, este tipo de construcciones no pueden datarse antes del siglo XI. Con ello su vinculación con la llamada “revolución feudal” (es decir, la forma de vinculación mediante lazos de dependencia privados) es evidente.⁴¹ Este tipo de relaciones necesariamente implicaban también formas distintas de resolver los conflictos.

Las guerras, con la proliferación de castillos feudales, comenzaron a ser cada vez menos el enfrentamiento abierto entre dos ejércitos de aristócratas, y ser más guerras en torno a la captura o caída de fortalezas. El poderío de la caballería pesada sigue siendo evidente. A mayor número de castillos, militarmente hablando, mayor era la muestra de la necesidad de evitar ese enfrentamiento. Pero, socialmente hablando, era la muestra de que ese modo de aristocracia estaba transformándose en favor del poder señorial. Un castillo no era sino la forma cosificada —hecha piedra— de un estado de violencia permanente. Las distintas formas

⁴⁰ Jacques Le Goff y Jean –Claude Schmitt. *Diccionario razonado del Occidente medieval*, ed. Akal, pp. 116-117.

⁴¹ “El derecho a elevar fortificaciones, ligado al poder de mando, al «ban», es un derecho público, de regalía. Pero consideremos que el castillo haya sido construido sin el consentimiento del príncipe sobre las tierras patrimoniales del castellano, o que éste haya recibido el permiso de la autoridad pública para construirlo, lo cierto es que el «ban» (junto con los derechos de justicia y de policía que conlleva) ha sido usurpado por el detentador del castillo. Michel Bur ha mostrado que la primera edad feudal es revolucionaria respecto al régimen anterior. El castillo, y especialmente el castillo sobre mota, es el instrumento de esta revolución. Este autor considera que el poder se enraíza en el suelo. En torno al castillo es donde gravitan los vasallos (todos los feudos del reino de Francia derivan de la torre del Louvre), y es del castillo de donde proviene y desde donde la autoridad presiona sobre los campesinos. Y, por tanto, resultaba bastante natural que la mota, elemento topográfico más estable que las construcciones, se convirtiera en un símbolo de poder. Frecuentemente, sobre la mota abandonada a expensas de otro castillo continuó ejerciéndose la justicia señorial. Esto explica el empeño de los señores del Midi en recortar los relieves en forma de mota.” Jacques Le Goff y Jean –Claude Schmitt. *Ibidem*, p. 118.

de “soberanía fragmentada” —para usar el término de Perry Anderson— se enfrentaban entre sí.

Con el desarrollo de las estrategias militares, los castillos también podían tener un papel ofensivo: “El cronista Suger nos habla sobre el castillo Le Puiset —capturado por el rey Luis VI en el año 1111—, al cual nadie se atrevía a acercarse a menos de ocho o diez millas por miedo a ser atacado.”⁴² Sin embargo, primordialmente los castillos tenían una función defensiva. No eran construcciones para ser habitadas. Claramente tenían una función militar. Y conforme se perfeccionaban las construcciones de defensa, y los modos de defender esas fortalezas, era también cada vez más difícil tomar un castillo. Al respecto, John Gillingham nos recuerda cómo eran vistas estas crecientes dificultades por los poderes públicos, y los modos de intentar superarlas. En su *Chronicle of the War Between the English and the Scots in 1173 and 1174* de Jordan Fantosme —cronista y trovador normando muerto en ca. 1185—, escrita en verso de finales del siglo XII, se ponía en boca del conde Felipe de Flandes las siguientes palabras, que eran un consejo al rey Luis VII para tomar una fortaleza:

Que os ayude [Guillermo, rey de los escoceses] en la guerra, rápido y sin demora
Destruya a tus enemigos y arrasa su país
Con el fuego y el incendio, que todo sea una hoguera
Que no les quede nada, ni en el bosque ni en el prado
De lo que en la mañana se pudiese comer;
Después con su fuerza unida que sitie sus castillos.
Así debe ser comenzada la guerra. Tal es mi consejo.
Primero arrasa la tierra.⁴³

En estos versos de Jordan Fantosme se muestra un tipo de guerra muy distinto al visto en las crónicas de la batalla de Bouvines. Estamos muy lejos de la batalla frente a frente que “baña de honor” a sus participantes. Estamos aquí más bien ante la destrucción de villas, del bosque y las fortalezas. Se trata de la llamada *guerra de asedio*. En este tipo de batallas no teníamos a dos grupos de aristócratas luchando cuerpo a cuerpo, sino a un feudo defendiéndose de un ataque. John Gillingham nos señala que estas guerras podían ser muy largas, pues las fuerzas asediadoras ocupaban las zonas cercanas a las construcciones a ocupar, desgastándolas antes de un posible ataque. Implicaba además, mantener alerta a muchos guerreros:

⁴² R.I.C. Jones “Fortalezas y asedio en Europa occidental. C. 800-1450”, en M. Keen (editor), *Historia de la Guerra en la Edad Media*, p. 213.

⁴³ Citado en John Gillingham. “Una era en expansión c. 1020-1204”, p. 112.

en un asedio de gran presión, los atacantes querrían disponer de una fuerza de respuesta rápida lista para tomar cualquier ventaja de cualquier oportunidad creada por una salida de los defensores del castillo sitiado. Cuando Guillermo de Normandía bloqueó Domfront, fue «cabalgando de día y de noche, y se mantuvo oculto a la espera de perpetrar un posible ataque contra aquellos que intentaban introducir suministros o mensajes, o que intentaban tender una emboscada a sus hombres que buscaban forraje para los caballos».⁴⁴

Ya no eran grandes batallas, sino pequeños enfrentamientos antes de tomar en asalto las fortalezas. Pero aunque la meta de estas guerras tenía como fin el capturar o defender una fortaleza, ello no significaba que la superioridad de la caballería como fuerza militar estuviera en suspenso. Todo lo contrario, era la muestra de su poderío, de un nuevo modo de defensa ante la misma fuerza militar dominante. Con el paso del tiempo, por supuesto, las estrategias y tácticas de defensa se fueron perfeccionando, e hicieron modificar lentamente este otro modo de hacer la guerra. Nuevamente citamos a John Gillingham, quien señala que “más que nunca antes, las guerras giraban en torno a la captura o pérdida de fortalezas. Pero éstas naturalmente eran difíciles de capturar, y se hicieron cada vez más difíciles de conquistar con el paso del tiempo al ser construidas y reconstruidas en piedra.”⁴⁵ Por ello, el consejo de conde Felipe de Flandes al rey Luis VII son representativas de un momento en que las guerras de asedio se complicaban para las fuerzas atacantes: eran cada vez más caras y largas. Quedaba lejos el honor de la aristocracia, y sin dudas se lanzaban a la destrucción desmesurada con tal de alcanzar su fin de derribar la fortaleza asediada. Pero, ¿cómo llegamos a esto?

⁴⁴ John Gillingham. “Una era en expansión c. 1020-1204”, p. 112.

⁴⁵ John Gillingham. “Una era en expansión c. 1020-1204”, p. 110.

COURTRAI Y LA DISCIPLINA DE INFANTERÍA

Con notable disciplina y una cruel amargura, se negaron a tener piedad de sus enemigos. Se convirtió en una masacre espantosa, y ni siquiera los caballos se salvaron.

J. F. Verbruggen⁴⁶

En su artículo titulado “La guerra en Europa. 1200 a 1300”⁴⁷, Norman Housley nos propone pensar los grandes cambios ocurridos en el modo de hacer la Guerra durante el siglo XIII a través de dos batallas memorables. La primera es la ya citada batalla en Bouvines el 27 de julio de 1214. La segunda es la batalla que tuvo lugar el 11 de julio de 1302, en Courtrai, al sur de Gante, la llamada *batalla de las espuelas de oro*. ¿Qué es lo que caracteriza a ambas batallas, que hace que destaquen y nos sirvan no sólo para pensar un modo de hacer la guerra durante un siglo, sino que nos dan algunas claves para entender el proceso de transformación que se estaba viviendo en la Edad Media? Lo que destaca en Bouvines —y de lo que ya hemos dado brevemente cuenta en las líneas anteriores— es que fue una de las últimas grandes batallas medievales en las que la nobleza se enfrentó cuerpo a cuerpo. Los combatientes de ese domingo de Bouvines se bañaron de gloria. El poderío de la caballería, y su modo más alto de enfrentamiento, tuvo en aquella batalla una de sus máximas expresiones. Por el contrario, la batalla de Courtrai —casi un siglo después— fue una de las más grandes derrotas de la caballería pesada. En ambas batallas la caballería era la fuerza más poderosa. En la primera se enfrentaron, ganado el lado francés por sobre la coalición germano-flamenca. En la segunda, también una caballería pesada en su mejor forma, fue derrotada. La razón de esa derrota fue lo que algunos han llamado, “la revolución de la infantería.” Pero, ¿qué significa ello? No otra cosa que la puesta en marcha de una nueva estrategia que detuvo el implacable poderío de la aristocracia caballesca, y que la obligó a modificar su modo de hacer la guerra, y con ello, también la obligó a cambiar su modo de ser, el modo en que la aristocracia se veía a sí misma. Cómo veremos, esa transformación no fue en absoluto buena —en términos de uso de la violencia—, pero fue esta mediación la que puso en marcha una nueva transformación de esa guerra desigual en la que el poder feudal buscaba resolver sus conflictos.

⁴⁶ Verbruggen, *The Battle of the Golden Spurs. Courtrai, 11 July 1302: A Contribution to the History of Flanders' War of Liberation, 1297-1305*, The Bodydell Press, p. 241.

⁴⁷ Incluido en Maurice Keen (editor), *Historia de la Guerra en la Edad Media*, pp. 151-177.

¿Por qué perdió la caballería francesa en Courtrai? La batalla puede resumirse del siguiente modo: los franceses buscaban tomar el condado de Flandes, Courtrai (actualmente Bélgica). Los franceses esperaban luchar en una típica guerra de asedio. Cuando llegaron a Courtrai, el conde Robert II, conde de Artois, vio que la infantería no estaba detrás de la fortaleza, sino afuera. Según Norman Housley, el conde que dirigía a los franceses tomó las peores decisiones posibles, al enviar a la caballería a enfrentar a los infantes: el uso de la caballería “resultó tener consecuencias desastrosas en el encuentro de 1302, principalmente por la imprudencia de Roberto de Artois al negarse a que sus hábiles ballesteros continuasen ocasionando más bajas entre los lanceros flamencos antes de lanzar a la carga a su caballería. Courtrai fue un triunfo sobre la estupidez en igual medida que una revelación sobre lo que la infantería era capaz de conseguir.”⁴⁸ ¿Se puede asumir una posición como esta? Ya veíamos, líneas atrás, que la caballería era imponente no sólo en las batallas cuerpo a cuerpo, sino en los asedios también. Lo ocurrido allí no fue necesariamente producto de errores particulares, sino el efecto del camino propio del modo de hacer la guerra de una fuerza ofensiva aristocrática. En ese sentido, es más bien Clifford J. Rodgers quien nos da las razones de la derrota de la caballería pesada en Courtrai.⁴⁹ Para explicar el desastre de la caballería en Courtrai, Rodgers invoca la obra de Pierre Dubois, un funcionario del rey francés Felipe IV el Hermoso. Se trata de la obra militar *Doctrina sobre expediciones con éxito y las guerras breves*:

El tema central de este ensayo era la necesidad de desarrollar una nueva estrategia militar dado que los dos métodos más habituales hasta el momento, la batalla y el asedio, habían dejado de ser eficaces contra los rebeldes y otros enemigos. El asedio a cualquiera de las poblaciones o castillos que dominaban el paisaje de la Europa medieval era una solución difícil, no podían ser tomados al asalto; pero si esto ocurría sin duda implicaba un elevado coste en hombres y dinero. «Un castillo puede ser conquistado con dificultad en un año», explicaba Dubois, «e incluso cuando cae por fin, implica más gastos para el tesoro real y para sus súbditos que lo que en realidad vale». El problema de la batalla por otro lado era que el ejército francés disponía de un poder tan avasallador que ninguna potencia se atrevía a enfrentarse a él en combate abierto. Sencillamente ante el avance de las huestes de los Capeto, sus enemigos se retiraban a sus fortalezas apoyándose en sus muros para compensar el desequilibrio en número de hombres armados; entonces, el rey se vería enfrentado nuevamente a las dificultades de la guerra de asedio. La solución de Dubois para este problema era inteligente y tendría aplicación en la forma de hacer la guerra en el siglo XIV: si los ejércitos enemigos se ocultaban detrás de muros de piedra y si estas fortalezas resultaban

⁴⁸ Norman Housley, “La guerra en Europa. 1200 a 1300”, p. 152.

⁴⁹ Clifford J. Rogers. “La época de la Guerra de los Cien Años”, en Maurice Keen (editor), *Historia de la Guerra en la Edad Media*, pp. 179-208.

difíciles de capturar entonces la solución era dirigir los esfuerzos hacia objetivos más débiles; esto es, contra los pueblos de la comarca y las cosechas en los campos. Invadiendo justo antes de la cosecha, los franceses podían destruir el cereal, los viñedos, los árboles frutales y otros elementos de la economía agrícola de sus enemigos, que serían así empujados con rapidez a la rendición.⁵⁰

Para Rodgers, lo planteado por Pierre Dubois debe tenerse en consideración para entender los problemas a los que se enfrentaba la fuerza militar dominante de la época, y el modo en que buscó resolver el impasse en el que se encontraba. Para él, el principal problema era que la caballería se encontraba con que —en los siglos XIII y XIV— las estrategias de defensa eran cada vez más eficaces que las estrategias ofensivas. Para Dobois, aunque las batallas aristocráticas eran la mejor opción —pues eran decisivas, rápidas y por ende menos costosas que los asedios—, tenían el inconveniente de ser cada vez menos frecuentes por el miedo de los enemigos a este tipo de guerra.⁵¹ La respuesta de Dubois a este problema, es decir, la propuesta de una guerra de destrucción de aldeas y “objetivos menores”, lo veremos más adelante. De momento, hemos de enfocarnos al problema de la improbabilidad de la guerra entre la alta aristocracia. Había algo, nos dice Clifford J. Rodgers, en lo que estaba equivocado Dubois, “como toda Francia pronto aprendería, la huestes reales no eran tan invencibles como él creía. Esta lección la proporcionaron los maestros más inesperados —los tejedores, tenderos y artesanos de Flandes—.”⁵² Pero, ¿quiénes eran aquellos que enfrentaron y vencieron a la caballería francesa, un ejército de 2,500 jinetes y 8,000 infantes? Por supuesto, no eran una caballería de aristócratas, pero tampoco gente sin ninguna experiencia militar:

Las tropas de infantería de Brujas, Gante e Ypres en el siglo XIV eran muy diferentes de sus predecesoras. Organizadas en gran parte siguiendo criterios gremiales, se habían transformado en milicias regulares y uniformadas que estaban equipadas de forma sorprendente, protegidas por cota de malla, cascos de acero, guantes metálicos, escudos e incluso a menudo armaduras metálicas y, por supuesto, iban armados con arcos, ballestas y picas o *goedendags*. Estas singulares armas (el nombre significa «hola» o «buenos días») consistían en un asta gruesa y

⁵⁰ Clifford J. Rogers. “La época de la Guerra de los Cien Años”, pp. 179-180.

⁵¹ Cf. Verbruggen, J. *The Art of Warfare in Western Europe During the Middle Ages*, ed. The Bodley Press: “Pierre Dubois se lamentaba de la evasión del enemigo para llevar a cabo una batalla rápida. Esto era así porque la fuerza proporcional de las fuerzas de combate estaba demasiado a favor del rey francés. Es claro por la forma en que contrasta el viejo método —y sus resultados rápidos gracias a las batallas—, con el nuevo método y sus largos asedios, que reconoció que una política de destrucción total traería resultados más rápido y decisivos.” pp. 280-281.

⁵² Clifford J. Rogers. “La época de la Guerra de los Cien Años”, p. 180. Los datos del número de integrantes del ejército francés proceden de esta misma fuente.

pesada, de madera, de cuatro o cinco pies de largo (cerca de dos metros) rematada con una mortífera cuchilla de acero.⁵³

La tropa de infantería que enfrentó al ejército no estaba conformada, entonces, por no-milicianos. Tenían cierta experiencia como antiguos miembros de infantería de grupos de mercenarios. Sin embargo, lo destacable es que no estaban a la “altura” para enfrentar a la caballería pesada. Por ello, para el ejército francés verlos fuera de la fortaleza no representó una amenaza. Todo lo contrario, era una oportunidad para una batalla a campo abierto, como aquellas que rara vez era posible enfrentar en una época de guerras de asedio.⁵⁴ No se trataba, entonces, de la pura estupidez del conde Roberto III de Artois, como decía Norman Housley. La caballería actuó cómo estaba preparada para actuar. La caballería fue ella misma en Courtrai. El hecho de que la infantería estuviera cubierta con cota de malla, armados con picas, espada, *goadendangs*, etc., no significaba mucho para la caballería. En principio, porque eran nobles, y su función primordial era hacer la guerra. No luchar contra ellos en una batalla frente a frente iba en contra de la misma identidad de esa aristocracia, era renunciar a ser ellos mismos. Por supuesto, pudieron atacar de otra manera (como de hecho lo hizo la caballería luego de perder esta batalla). Con la infantería flamenca fuera de la fortaleza, el enfrentamiento natural era con la infantería francesa. Sin embargo, “como la *Ancienne chronique de Flandre* reporta, un caballero francés viendo que la infantería [francesa] estaba a punto de derrotar a los flamencos se acercó a Roberto de Artois y le preguntó: «Señor, ¿por qué esperar más? Nuestra infantería avanza y puede lograr una victoria aquí, y nosotros no vamos a obtener ningún honor.» Roberto respondió llamando a la infantería de vuelta y enviando a sus caballeros a luchar.”⁵⁵

Diversos pensadores se han preguntado por las razones de la derrota francesa. Y la opinión de Norman Housley no se encuentra aislada. El hecho de que la poderosa caballería

⁵³ Clifford J. Rogers. “La época de la Guerra de los Cien Años”, p. 180.

⁵⁴ “El aspecto decidido de los milicianos fue suficiente para que el ejército francés se lo pensase dos veces. En consejo de guerra, un líder francés sugirió romper la formación flamenca con fuego de ballestas; otro aconsejó simplemente esperar hasta que el enemigo cayese exhausto ante el asfixiante calor. La mayoría, sin embargo, vio la situación como una oportunidad inesperada para obtener una victoria decisiva precisamente del tipo que Dubois se lamentaba era tan poco frecuente. Insistieron en realizar un ataque rápido, para evitar que los flamencos cambiaran de parecer.” Clifford J. Rogers. “La época de la Guerra de los Cien Años”, p. 182.

⁵⁵ *Ancienne chronique de Flandre*, p. 378, citado en Kelly DeVriesy. *Infantry Warfare in the Early Fourteenth Century: Discipline, Tactics, and Technology Warfare in History*, ed. The Bodley Press, p. 17.

francesa haya tenido tantas bajas ha llevado a muchos a explicar la derrota a la imprudencia⁵⁶ o a un mero accidente.⁵⁷ Sin embargo, en ese momento la aristocracia francesa no sabía de las posibilidades de ese enfrentamiento, no sabían que podían perder tanto contra una infantería como la de Courtrai. La caballería tenía plena confianza en romper la formación enemiga.⁵⁸ Reproducimos las palabras de Clifford Rogers, quien narra cómo resistió la infantería de Courtrai el embate de la caballería medieval más imponente de aquel entonces:

[La aristocracia francesa] pensaba que una vez que hubiesen roto la formación enemiga, los jinetes marcharían sobre la masa arremolinada de tenderos y artesanos, presa del pánico, como una docena de ovejas atacada por una cuadrilla de lobos. Las mismas imágenes pasarían sin duda por las mentes de muchos de los milicianos. Pero éstos no eran tropas bisoñas sin experiencia en la guerra y sabían que, con un río a sus espaldas, no podían salvarse mediante la huida. No tenían nada que ganar, y sí todo que perder, si rompían su formación pues todos sabían que la clave para la victoria era no ceder en su posición. Así, se mantuvieron firmes en sus filas bien cerradas: se quedaron donde estaban y vieron cómo la caballería de la nación más poderosa de Europa se formaba en línea, con sus estandartes y pendones desplegados, sonando las trompetas, brillando los aceros. Es difícil imaginar el sonido de 2,500 caballos marchando al trote hacia delante, todos al mismo tiempo, pero con seguridad el resonar de sus pezuñas, mezclado con el estruendo de los gritos de guerra de los jinetes —¡*Montjoye!* ¡*San Denis!*— debió haber golpeado a los infantes inmóviles con un impacto casi físico.⁵⁹

La aristocracia francesa esperaba imponer miedo a la infantería de Flandes. Por ello, el escenario que tenían en mente era el de un grupo de hombres tras la fortaleza de Courtrai. Pero estaban afuera. Esperaban un combate desigual, con todo a su favor. Pero lo que encontraron fueron hombres disciplinados que no rompieron la formación, y que, debido al terreno pantanoso, pudo detener, derribar y matar a los caballeros que llegaban hasta ellos. “Algunos tropezaron y cayeron, dado que el enfangoso terreno estaba atravesado por zanjas

⁵⁶ “Fue Henri Pirenne quien ha lanzado las acusaciones más duras contra Roberto de Artois llamándolo «imprudente» y afirmando que «una ataque de caballería contra una numerosa infantería, formada en una masa compacta, sólida e inmóvil como una pared, en un llano y con un pantano cruzado por zanjas es incapaz de terminar en otra cosa que un desastre.» Kelly DeVriesy. *Infantry Warfare in the Early Fourteenth Century*, p. 20.

⁵⁷ “Sir Charles Oman afirma que la victoria flamenca fue un “mero accidente” y que la nobleza francesa se derroto a sí misma, y que de no ser por el pantano, la infantería flamenca jamás habría ganado la batalla.” Kelly DeVriesy. *Infantry Warfare in the Early Fourteenth Century*, p. 19.

⁵⁸ “«Soldados de infantería, ¡retírense!» Ordenó el Conde de Artois, y él inmediatamente tuvo ante sí las banderas con las formaciones de caballeros listos para iniciar el ataque. «¡Al ataque!» Fue la orden.” J. F. Verbruggen. *The Battle of the Golden Spurs. Courtrai, 11 July 1302*, ed. The Bodley Press, p. 234.

⁵⁹ Clifford J. Rogers. “La época de la Guerra de los Cien Años”, p. 183.

de riego y trampas excavadas por los flamencos. Los caballos se acercaron cada vez más y más cerca, buscando el choque, acelerando al galope desde una distancia de unos quince metros. Cuando vieron que la línea de infantería no se rompía ni vacilaba, debió cundir el pánico entre la caballería que inútilmente trató de echarse a un lado antes de que sus caballos quedasen clavados en las picas enemigas.”⁶⁰

En las representaciones de la batalla de Courtrai podemos recocer la diferencia más importante entre la batalla de Bouvines y la de Courtrai. No sólo el estilo ha cambiado, sino el foco de atención es completamente distinto. Los caballos ya no son el centro de las representaciones. Destaca la ordenada formación de la infantería. Alrededor de 1909 se descubrió en el New College, en Oxford un cofre con representaciones de una batalla que el historiador belga Henri Pirenne identificó como la *Batalla de las espuelas*.⁶¹ Reproducimos la una ilustración de este cofre (*Véase Figura 4*). En ella estamos justo en el momento antes de que ocurra el acontecimiento crucial. Es decir, el enfrentamiento directo entre la infantería y la caballería. La fortaleza —el castillo— está en el centro. Los que intervienen en la batalla están fuera. Vemos del lado izquierdo a la infantería: todos juntos, uno al lado de otro, armados con espadas, picas, y las armas de la región, las *goadendangs*. Están cubiertos con cota de malla. Todos juntos, están a la espera, sin movimiento. Su actitud denota tranquilidad, están erguidos. Del lado derecho, la caballería francesa, al contrario, tienen una postura que denota el movimiento. Están a la ofensiva. No saben lo que les espera.

Los soldados de infantería de las comunidades de Flandes no eran improvisados. Cómo se muestra en la imagen, ellos estaban bien armados y disciplinados. La estrategia utilizada en Courtrai representó un avance en el modo de defensa ante la caballería. La clave de la victoria en esta batalla por parte de la infantería sobre la caballería, por supuesto, fue la disciplina, εὐταξία. La infantería, a pesar del miedo que pudieron tener algunos de sus miembros, mantuvo siempre un comportamiento ordenado. Por supuesto, hubo bajas entre los flamencos. Pero tras el choque, la infantería mantenía el orden, y la caballería fue sumida en el desorden: “Algunos de los flamencos cayeron, atravesados por una lanza o aplastados por las herraduras de los caballos, pero, con filas de ocho hombres detrás, los caídos podían ser sustituidos con rapidez y la línea de defensa restaurada. La carga francesa se colapsó en una masa

⁶⁰ Clifford J. Rogers. *Ibidem*, p. 184.

⁶¹ “El cofre está ahora resguardado en el New College, Oxford. Antes de 1905, perteneció a William Harris, un hombre cuya familia tenía una tradición universitaria cultivada. El cofre estaba en su poder por lo menos durante sesenta años, aunque no se sabe cómo llegó a ser así.” J. F. Verbruggen. *The Battle of the Golden Spurs. Courtrai, 11 July 1302*, p. 195.

desordenada de caballos que gemían, hombres que maldecían, y sangre y maderas rotas que saltaban por todas partes.”⁶²

La derrota que la infantería flamenca propino a la caballería francesa no fue producto de una serie de accidentes. Por supuesto, se puede señalar que la caballería francesa atacó en desorden. Pero esa idea de orden sólo aparece con el trasfondo del orden de la infantería flamenca. Se puede lanzar la acusación a la caballería francesa de “pomposa y orgullosa.” Pero, ¿no es justo eso lo que caracteriza a la aristocracia? En el triunfo de la infantería, por supuesto, intervinieron diversos factores. Pero no fueron contingentes porque ésta los utilizó a su favor:

Una fuerza de infantería podía y de hecho derrotó a un ejército de caballería experimentado. En Courtrai la infantería flamenca eligió su campo de batalla; hizo la selección de una buena posición defensiva desde la cual luchar. Ellos prepararon el terreno para la batalla con la excavación de zanjas en un intento por obstaculizar y quizás también reducir cualquier ataque ordenado en contra de ellos, sobre todo un ataque de caballería. Finalmente, optaron por luchar en una batalla defensiva, ordenados en una línea continua, ininterrumpida para evitar una fuga o retirada. Y al final la caballería al enfrentarse a ellos no pudo derrotarlos, sufriendo la humillación y una gran pérdida de vidas. Fue, en palabras del autor anónimo del *Chronicon Rotomagensi*, “como si toda la flor de la caballería francesa hubiera desaparecido.”⁶³

Atribuir a la contingencia o a la estupidez la derrota francesa es convertir esta batalla en también en un mero accidente contingente. Esto no fue así. En principio porque los efectos de esta derrota fueron desastrosos en lo inmediato para el reino francés: “La derrota en Courtrai fue devastadora para el reino de Francia. No sólo en lo que respecta a su reputación internacional disminuida, y el grado en que sus fuerzas fueron diezmadas, sino porque el reino de Francia tuvo que lidiar con la continuación de la rebelión durante muchos años más. Impulsadas por este éxito, las rebeliones flamencas y otras del sur de los Países Bajos seguirían a lo largo de los siguientes dos siglos,”⁶⁴ nos dice Kelly DeVries. La mala reputación de la caballería, por supuesto, no debe ser desestimada: “Más de mil caballeros perecieron en esta batalla, «la gloria de Francia convertida en bosta y en gusanos», un número terriblemente elevado incluso en la guerra Civil Americana o en la Gran Guerra.”⁶⁵ El sobrenombre de la

⁶² Clifford J. Rogers. *Ibidem*, p. 184.

⁶³ Kelly DeVries. *Infantry Warfare in the Early Fourteenth Century*, p. 22.

⁶⁴ Kelly DeVries. “Prefacio”, en J. F. Verbruggen. *The Battle of the Golden Spurs. Courtrai, 11 July 1302*, p. XII.

⁶⁵ Clifford J. Rogers. *Ibidem*, p. 185.

batalla de las espuelas de oro hace referencia a las centenas de espuelas de oro colgadas al final de la batalla, como signo del gran triunfo obtenido por la infantería.

Pero, por muy desastrosos que fueran las consecuencias de la derrota de los franceses en Courtrai, los cambios más importantes tuvieron que ver con el modo de hacer la guerra. Y esto, en modo alguno puede ser considerado como una contingencia. Como nos señala Clifford Rogers, el gran problema para la caballería —ya planteado en el informe de Pierre Dubois al rey Felipe IV— fue que las estrategias defensivas en la guerra se hicieron aún más eficaces. La transformación del modo de hacer la guerra no fue inmediata, pero la tendencia comenzó a modificarse:

Toda Europa había tomado buena nota de la victoria de los habitantes de las ciudades. La *Scalacronica* señala de forma específica cómo los escoceses aplastaron a la caballería inglesa en Bannockburn, en 1314, imitando las tácticas de Courtrai, y lo mismo parece ser cierto de la Compañía Catalana en 1311 [...] Los franceses por su parte, después de ser derrotados por los ingleses en Crécy (1346), eligieron luchar a pie en Poitiers (1356) y de ahí en adelante. El Príncipe Negro llevó las nuevas tácticas a la Península Ibérica, donde obtendría, junto a Pedro el Cruel, la victoria en Nájera (1367). Métodos muy similares dieron como resultado una segunda derrota de los castellanos a manos de los portugueses en Aljubarrota (1385). Desde entonces y hasta el final de la Edad Media, la estruendosa carga de la caballería pesada sería una visión poco frecuente en los campos de batalla dado que igual de infrecuentes eran sus victorias.⁶⁶

La guerra defensiva mostraba su superioridad sobre la caballería. Pasaron muchos años para que la disciplina de la infantería fuera algo más que un caso excepcional.⁶⁷ Pero la idea de disciplinar a no aristócratas y tener la confianza de una victoria se consolidó. Eso implicó una renovada confianza en la posibilidad de derrotar a ejércitos aristócratas, del mismo modo que agudizó el problema que Pierre Dubois señalaba: la necesidad de un nuevo modo de hacer la guerra. En relación a lo primero, nuevamente recuperamos una larga cita del excelente artículo de Clifford Rogers:

En palabras del cronista del siglo XIV López de Ayala, una organización adecuada era «lo más importante para conseguir ventaja sobre el enemigo»; otro contemporáneo suyo parecía estar de acuerdo al escribir «aquellos que no están en formación ordenada son derrotados con facilidad».

⁶⁶ Clifford J. Rogers. *Ibidem*, pp. 186-187.

⁶⁷ Para una revisión de las tácticas, formaciones, etc., de la infantería que a comienzos del siglo XIV enfrentó con éxito a los ejércitos de caballería, véase la ya citada obra de Kelly DeVries. *Infantry Warfare in the Early Fourteenth Century: Discipline, Tactics, and Technology Warfare in History*, ed. The Bodley Press, Woodbridge, 2006, 215 pp.

«Dos grandes males», explicaba Cristine de Pisan alrededor de 1409, «...pueden derivarse de una formación desordenada: el primero, que los enemigos pueden romperla y atravesarla con mayor facilidad; el otro, que la formación esté tan cerrada que no pueda luchar. Por tanto, es necesario mantener una formación de filas cerrada y unida como un muro». Naturalmente, era mucho más fácil para los soldados mantener una formación adecuada si se encontraban inmóviles y no avanzando sobre terreno hostil, atravesando canales de irrigación o setos, con las cabezas agachadas para mantener alejadas las flechas de sus rostros mal protegidos. Existía una probabilidad de obtener ventaja si se adoptaba una actitud defensiva. Como Jean de Bueil destacó a finales del siglo XV, «una formación a pie nunca debería marchar hacia delante, debe mantenerse inmóvil y a la espera de sus enemigos..., una fuerza que marcha ante otra fuerza resulta derrotada, a no ser por gracia de Dios».⁶⁸

Como se alcanza a ver con las referencias que Clifford Rogers recupera, la tendencia a utilizar ejércitos de infantería implicó necesariamente que los individuos que en ellas participaban se sometieran a actuar en conjunto, de manera completamente ordenada. No mantener el orden implicaba no sólo perder la vida propia, sino poner en riesgo a los demás compañeros, tanto cómo a la villa o la ciudad defendida. La disciplina de la que hablaba Jenofonte a propósito de los griegos en Persia en su *Anabasis* es recuperado de golpe en pleno siglo XIV medieval. Como vimos en las citas de Rogers, comenzó aquí un auge renovado de la infantería por sobre la caballería. Sin embargo, esto no debe de ningún modo dar la impresión de un camino constante de la disciplina en dirección a la moderna disciplina de los ejércitos. ¿Por qué? Norman Housley señala que nunca antes los soldados medievales habían recibido tantas indicaciones acerca de cómo proceder. Y nunca antes se requirió de poderes cada vez menos fragmentados como en el siglo XIV. Esto último es así, porque el uso de infantería requería concentrar hombres para la infantería. Hombres que tenían que recibir una paga. Puede parecer que esto embrionariamente es lo que poder absolutista hizo siglos más tarde. Pero no estamos aún ahí. Housley lanza la siguiente advertencia a propósito de los cambios en la guerra en el siglo XIV: “Para un esquema mental conservador estos intereses aparecen como progresistas [la disciplina y el uso de ejércitos de infantería, así como la tendencia a la centralización]. No hace tanto tiempo, un historiador del reino de Felipe el Hermoso pudo describir la sustitución de los impuestos por el servicio personal como un «gran paso hacia la civilización». Esta afirmación resulta equivocada. Podría decirse que los grandes ejércitos movilizadas alrededor de 1300 eran más destructivos que sus predecesores.”⁶⁹

⁶⁸ Clifford J. Rogers. *Ibidem*, p. 190.

⁶⁹ Norman Housley, “La guerra en Europa. 1200 a 1300”, p. 177.

El posicionamiento de la infantería en el siglo XIV no está enlazado directamente con la infantería del absolutismo de siglos posteriores. Y tampoco implica la pacificación inmediata de la aristocracia. Esto es así primordialmente porque la disciplina de la infantería no era la disciplina de la aristocracia. Ésta sufrió un duro revés, y también perdió el lugar primordial en el modo de hacer la guerra, pero siguió siendo la misma aristocracia. El consejo de Pierre Dubois a Felipe IV se volvió realidad tras la impotencia de la caballería frente a las nuevas formas de defensa a las que se enfrentaba:

Efecto colateral de la importancia creciente de la infantería común fue que el campo de batalla europeo se convirtió en un lugar mucho más sanguinario de lo que había sido antes. Los combatientes nobles de la alta Edad Media esperaban ser tomados prisioneros, más que muertos, si resultaban derrotados en el combate. Las batallas de los siglos XII y XIII, a menudo, se traducían en unas pocas docenas de muertes. Las tropas comunes, sin embargo, no se podían permitir pagar los elevados rescates que pagaba la nobleza para recuperar la libertad. Además, las armas y los sistemas tácticos en orden cerrado del nuevo tipo de combate hacían muy difícil la supervivencia de los soldados, las antipatías entre nobles y soldados comunes llevaba a menudo a un comportamiento sañudo por ambas partes. Los suizos, por ejemplo, eran famosos por no dar nunca cuartel: era tal su ferocidad que fue considerado necesario, en una regulación de 1444, prohibir su afición por arrancar los corazones de sus enemigos muertos. Los caballeros armados que (luchando a pie) derrotaron a los flamencos en Westrozebeke «no tuvieron piedad de ellos, no más que si hubiesen sido perros». En 1127, cinco caballeros perecieron durante la guerra de Flandes (de los que sólo uno encontró la muerte a manos del enemigo), en contraste, el balance de muertes en Agincourt el día de San Crispín del año 1415 pudo haberse aproximado a los diez mil hombres.⁷⁰

Tras el dominio absoluto de la caballería como fuerza militar medieval, comenzó una tendencia que hacía de la estrategia defensiva la forma más segura de resistir. Fue así que surgió la necesidad de construir castillos y fortalezas de distinta índole de las murallas de las ciudades de la alta Edad Media. Hubo así otro largo periodo de guerra, en el que la defensa obligó a la caballería a la guerra de asedio. Una nueva estrategia defensiva tuvo que aparecer: la infantería hizo de la guerra defensiva la forma más viable para ganar las batallas (esa fue la lección de Courtrai), el modo más seguro de salir victorioso en una guerra. La respuesta fue un nuevo modo de asedio más violento: la destrucción de objetivos cercanos e imprescindibles para las ciudades: se quemaban bosques, incendiaban poblados, cercaban ciudades enteras, etc. La *chevauchée*, que veremos a continuación, fue la respuesta a la infantería. Una nueva

⁷⁰ Clifford J. Rogers. “La época de la Guerra de los Cien Años”, p. 189.

estrategia que desarticuló la disciplina de la infantería —que los hizo pasar de la inmovilidad al movimiento— al obligarlos a defender los objetivos estratégicos de la ciudad o villa.

Con estos movimientos hemos visto pasar de a la aristocracia de una caballería orgullosa, que a su identidad le da los contenidos del honor, la nobleza, la batalla frente a frente y la defensa de los reinos cristianos, a un estamento que saquea y ataca directamente a la población al tomar como blancos militares las propias aldeas y ciudades. La aristocracia es obligada a aplicar otra estrategia de guerra, pero no a disciplinarse de manera sistemática. Y, en este momento, lejos de pacificar a la aristocracia, su violencia se ha visto aumentada. A diferencia de momentos anteriores, ya no distinguía entre combatientes y no combatientes.⁷¹

CHEVAUCHÉE: VIOLENCIA SIN HONOR

Y me gusta que los exploradores hagan huir
a la gente con su hacienda,
y me gusta cuando veo venir detrás de ellos
gran número de armados en grupo,
y le place a mi corazón ver sitiados fuertes castillos
y los muros rotos y arruinados,
y ver la hueste en la orilla
completamente circundada de fosos
con empalizadas de fuertes y apretadas estacas.

Bertrand de Born.⁷²

La guerra defensiva con una infantería bien ordenada obligó a las fuerzas ofensivas a modificar su modo de atacar. En el proceso la caballería dejó de ser la principal fuerza. Y la aristocracia

⁷¹ Aunque es cierto que la aristocracia siempre expolió y robo directamente a los miembros del último estamento, no era esta parte de una estrategia de guerra. (Siguiendo los polos de Maurice Keen, era sólo una de sus modalidades). Al respecto, recuperamos las siguientes líneas: “Las apariencias pueden conducir sin embargo a engaño. La carrera de William Marshal incluía una buena parte de negociación política. Su eficacia como guerrero descansaba en su disposición para destruir y robar la propiedad de los civiles y su renombrada habilidad en lo que se llamó «el circuito de los torneos» fue explotada para obtener dinero. William tuvo suerte, las circunstancias le permitieron alcanzar cierta prosperidad y gozaba de la admiración de sus contemporáneos por seguir los ideales caballerescos. En otras palabras, parece probable que el éxito del caballero en el siglo XIII continuó siendo la combinación más bien etérea de ideales, habilidades y práctica que había sido siempre. Un cierto grado de brutalidad en el trato a los civiles era aceptado como algo concurrente en la guerra.” Norman Housley. “La guerra en Europa. 1200 a 1300”, p. 175.

⁷² Bertran de Born. Citado en J.E. Ruíz Doménech. “El sonido de la batalla en Bertrand de Born”, en *Medievalia*, No. 2, p. 105.

abandonó en la práctica sus “ideales” de honor. Se requería una mayor participación de la infantería ofensiva, pero sobre todo, de sitiar las ciudades para que se rindieran antes de un enfrentamiento. Esta nueva forma de guerra implicaba cada vez más un centro que organizara la recaudación de impuestos para el pago de ejércitos mercenarios y para organizar los sitios. Es decir, la caballería como fuerza privilegiada para alcanzar la victoria se desvaneció, pero la violencia del estamento privilegiado estuvo lejos de haber cesado. Ahora no se enfrentaban a otros aristócratas, sino que devastaban objetivos estratégicos del enemigo. La *guerra cósmica* cada vez era menos frecuente, destinada a desaparecer, y la guerra entre fuerzas desiguales —con autoridades heterogéneas— fueron las más comunes. Y cuando dos reinos en igualdad se enfrentaban, la estrategia utilizada era la misma: guerra de asedio. En muchas ocasiones, las batallas se reducían a la amenaza de sitio y la negociación de una rendición antes de que eso ocurriera. Así crecieron los reinos más fuertes. A continuación, la explicación dada por el rey francés Jean II le Bon acerca de las razones de negociar una paz que le costó a su reino muchos territorios (un tercio) en 1360:

A causa de tales guerras, muchas mortíferas batallas han sido libradas, las gentes asesinadas, las iglesias sometidas al pillaje, muchos cuerpos destruidos y muchas almas perdidas, doncellas y vírgenes desfloradas, esposas y viudas honorables deshonradas, ciudades, mansiones y edificios incendiados, y cometidos robos, opresiones y emboscadas en los senderos y caminos. La justicia ha fracasado a causa de ellas, la fe cristiana se ha apagado y el comercio ha perecido, y tantos males y hechos horribles se han seguido de estas guerras que no pueden ser relatados, numerados o escritos...⁷³

El estado de cosas que trae la nueva forma de hacer la guerra está descrito en estas líneas. El reino francés, antiguamente con la caballería pesada más poderosa, perdió mucho con la nueva forma de guerra,⁷⁴ que es muy distinta a las antiguas batallas en las que, en palabras de Bertrand de Born, es preferible morir a vivir en la derrota.⁷⁵ Ahora, es preferible negociar la paz que ser testigos de la destrucción de las villas, campos y ciudades. Y para los efectos de

⁷³ Clifford J. Rogers. “La época de la Guerra de los Cien Años”, p. 197.

⁷⁴ Adicionalmente: “Las victorias inglesas en el campo de batalla, junto con la guerra dura y destructiva que caracterizó sus grandes *chevauchées* (war-rides) y las incursiones de los *routiers* (mercenarios) que saqueaban Francia en nombre de Edward, empujaron el prestigio y la economía de Francia en una caída precipitada de la que no se recuperaron totalmente hasta la época de Luis XIV. Para 1360 Francia era un desastre, de tal modo que el cautivo rey Juan II, el regente Carlos de Normandía y los Estados Generales se mostraron dispuestos a hacer concesiones sin precedentes para garantizar la paz.” Rogers Clifford. *The Wars of Edward III: Sources and Interpretations*, p. XIII.

⁷⁵ “*que mais val morí que vius sóbrate*”, citado en J.E. Ruíz Doménech. “El sonido de la batalla en Bertrand de Born”, en *Medievalia*, No. 2, p. 107.

nuestro tema, las ideas de honor en la guerra se habían perdido por completo. No es que, en efecto, algún día hayan tenido lugar de manera generalizada. Pero en cuanto a las llamadas *guerras cósmicas* de siglos anteriores, por lo menos funcionaban como un ideal, o una apariencia que debía ser seguido. Entre combatientes ya no importaba el *baño de honor* en el campo de batalla:

En Dupplin Moor (1332), un ejército de escoceses diez veces mayor al tamaño del ejército Inglés se enfrentó a éste y fue derrotado, dejando 3,000 muertos en el campo de batalla; de igual modo, el regente de Escocia perdió la vida y cuatro de los cinco condes de Escocia perecieron (el quinto fue capturado). ¿Por qué esta extraordinaria victoria por parte de una fuerza militar más pequeña? Debido a que Eduardo III había aplicado una nueva doctrina militar que llevó a una verdadera revolución de infantería en las armas inglesas. Él probó estas nuevas Ideas en Escocia, antes de llevarlas más allá del Canal Inglés a Francia, durante las primeras décadas de la Guerra de los Cien Años (1337-1453). En ambas regiones utilizó el viejo truco de una *chevauchée* que provoca al enemigo a una batalla frente a frente, huir, sólo para luego atacar con arqueros con hombres a pie.⁷⁶

La época de la caballería en el campo de batalla se ha perdido en este momento. Y las estrategias para derrotar a la caballería pesada se valen de cualquier medio para alcanzar su fin. Lo mismo ocurre con los no combatientes. Como nos recuerda Rodgers, “nada en la concepción medieval tardía de las reglas de la caballería prohibía los ataques directos sobre la población «civil», justo como nada evitó el bombardeo de Dresde o Nagasaki en el siglo XX: la población en su conjunto se veía como el mástil del barco del estado enemigo, y como tal un objetivo legítimo para el ataque porque era sólo con el apoyo de la gente común que un rey podía ir a la guerra.”⁷⁷ Desaparecía el ideal de una guerra frente a frente en un campo de batalla, pero sobrevivía la idea de que los no combatientes no tenían ningún derecho. O, como escribiera Honoré Bouvet (ca 1340-1410), “Si alguna vez el inocente debe sufrir junto con el culpable, no puede ser de otra manera.”⁷⁸ Ya no más imágenes como la de la batalla de Bouvines, o los grabados de la batalla de Courtrai. Las nuevas escenas son como la representada en “Los hombres de Gante capturan y saquean Grammont (1380)” en las *Chroniques* de Jean Froissart (ca.1337–1404). (Véase Figura 5).

La normalidad en el siglo XIV ya no fue el enfrentamiento sino el saqueo de las ciudades. Estas quedaban reducidas a la ruina. La obtención de riquezas por parte de los

⁷⁶ Cathal J. Nolan. *The Age of Wars of Regilion, 1000–1650*, Greenwood Press, pp.765-766

⁷⁷ Clifford J. Rogers. “La época de la Guerra de los Cien Años”, p. 198.

⁷⁸ Honoré Bouvet, *The Tree of Battles of Honoré Bonet*, citado en Clifford J. Rogers. *Ibidem*, p. 198.

combatientes se convirtió en una de los principales objetivos. Decíamos pues que ya no se trataba del baño de honor que se obtenía con el propio sudor y la propia sangre del que hablaba Enrique de Laon años atrás. La aristocracia encuentra una nueva determinación. Ahora se trataba de eludir la batalla y de obtener riquezas. Ya en Bertrand de Born se alcanza a ver que la riqueza como botín se impone cada vez más como lo propio de la aristocracia:

Trompetas, tambores, estandartes,
pendones, insignias, y caballos blancos y negros
pronto hemos de ver, y el tiempo será bueno,
porque quitaremos el dinero a los usureros,
y ningún arriero recorrerá los caminos con seguridad,
ni ningún burgués andará sin miedo,
ni ningún mercader que venga de Francia,
antes bien quien robe a su placer será rico.⁷⁹

Y no es que el aristócrata renuncie explícitamente a la idea del honor, a obtener en la batalla su razón de ser. En gran medida sigue creyendo eso. Se esfuerza porque así sea. Es en esa época cuando más afirma y enuncia lo característico de su estamento. Pero en sus acciones, empujado por el modo nuevo que se impone de hacer la guerra, renuncia a esos “ideales”. Y, ¿cuál es esta nueva forma de hacer la guerra? Es aquella que se nombró con el título de *Chevauchée*.⁸⁰ La aristocracia ya no enfrenta a sus iguales, ni se arriesga a enfrentarse a los ejércitos de infantería. Busca romper las formaciones disciplinadas haciéndolos dejar su posición de inmovilidad que los hace una fuerza compacta e impenetrable para la caballería. La *chevauchée* busca que esa formación se rompa atacando objetivos no militares, y a no combatientes. A continuación una breve descripción:

En su sentido original [*chevauchée*] era un “servicios de cabalgar”, es decir, una de las tres formas de obligación militar de los caballeros bajo el *servitium debitum*. Su significado más tardío y en general más duradero fue un modo de incursión de la caballería, teniendo una tradición angevina y un más tardío estilo inglés. En la *chevauchée*, las principales tierras de cultivo fuera de la ciudad o de los muros del castillo son devastadas con el objetivo de provocar a

⁷⁹ Paden *et al.*, eds., *Poems of the Troubadour*, 398–9. Citado en Richard Kaeuper. *Chivalry and Violence in Medieval Europe*, Oxford University Press, p. 176.

⁸⁰ *Chevauchée*, por supuesto, no en el sentido de larga marcha realizada a caballo, sino de las *cabalgatas*, o el “despojo o presa que se hacía en las cabalgadas sobre las tierras del enemigo”, o también como *correría*, la “hostilidad de la guerra contra un país”. Entrada “Cabalgada” del *Diccionario de la lengua española de la Real Academia española*, 22 edición, ed. Espasa, Vol. 2, p. 251.

los propietarios a defenderla fuera de las fortalezas. Un *chevauchée* implica también el saqueo, y por lo tanto, un modo de que la guerra se “paga a sí misma” (*bellum se ipse alet*). Los saqueadores de la *chevauchée* se mueven a través de las puertas abiertas de las ciudades ya devastadas. [...] Cuando los intentos de provocación no funcionan, y se resiste el primer embate, se queman y saquean las aldeas cercanas.⁸¹

En cita se delinea que la violencia desatada de estas crueles guerras está perfectamente planificada. No es solamente quemar, saquear y matar en poblaciones habitadas por miembros del estamento dedicado a trabajar. Cathal J. Nolan nos enumera las grandes correrías entre ejércitos de reinos importantes, como las incursiones de los ingleses en Francia en 1369, 1370, 1373 y 1380. Pero la ferocidad de este tipo de embates tenía lugar no sólo entre reinos, sino también en escalas menores. La antigua distinción entre *guerras cósmicas* y las guerras entre fuerzas con autoridades disimiles había desaparecido por completo. Tal vez no sea necesario señalar que los efectos de este tipo de guerra eran la devastación de comunidades enteras

Las personas eran dispersadas o asesinadas, o si sobrevivían, regresaban a sus casas, tiendas y granjas quemadas; ellas ya no podrían proporcionar refugio ni fungir como medios de vida; graneros, molinos de viento, molinos de agua, y otras herramientas eran objetivos especiales y por lo general eran quemadas; almacenes de grano y de vino eran saqueadas; rebaños de ganado (cerdos, ovejas, ganado en general) eran conducidos a lugares lejanos, o sacrificados. La cantidad de destrucción física de las ciudades y los pueblos hacía que estos se tambalearan o desaparecieran. Esta práctica se extendía también a los monasterios, conventos, abadías, iglesias, casas, que contabilizadas, ascendían a cientos de miles de horas de trabajo reducidas a cenizas en cuestión de horas o días.⁸²

Pero, además de ser un modo de contrarrestar la guerra contra ejércitos de infantería disciplinados, ¿por qué se impuso la *chevauchée* aun a pesar de ir en contra de los ideales de la antigua aristocracia? La respuesta implica distintos elementos. Uno de ellos era que, con el saqueo se podía solventar los gastos en la contratación de los ejércitos de mercenarios necesarios para este tipo de guerra. Ese problema implicó que las instancias jurídicas hicieran caso omiso de la brutalidad de la guerra. Ya desde el siglo XIII el ataque a la población, o los no combatientes, resultaba un problema que no estaba en las preocupaciones de los juristas: “Las expediciones con el fin de destruir las poblaciones y arrasarlo eran un elemento clave de la estrategia, y el botín un componente esencial de la recompensa a disposición de los

⁸¹ Cathal J. Nolan. *The Age of Wars of Regilion, 1000–1650*, Greenwood Press, p. 146.

⁸² Cathal J. Nolan. *Ibidem*, p. 147.

combatientes. Bajo estas circunstancias no resulta muy sorprendente que el *ius in bello*, en oposición al *ius ad bellum*, recibiese una atención escasa por parte de los teóricos.”⁸³ Esto era así, porque era más importante solventar los gastos de las incursiones militares: *Bellum se ipsum alet*. La guerra debía “pagarse” ella misma. La aristocracia, otrora única fuerza militar legítima, no cubría los gastos para pagar a los soldados de infantería, arqueros, ballesteros, etc., del mismo modo que tampoco pagaba la contratación de ejércitos mercenarios. El poder de los reyes debía sostenerse sin poder tener una política estable de cobro de impuestos. Sin ejército regular, una de las grandes soluciones era permitir el saqueo. Y para ello hay que despojar y destruir comunidades enteras. Según nos recuerda Norman Housley, “Raymundo de Peñafort (1180-1275) juzgaba que un hombre que incendiaba la propiedad de otro por orden de aquel que tiene el poder de declarar la guerra era inocente de un incendio deliberado.”⁸⁴ Con esta necesidad, requerida por la propia lógica de la guerra, se imponía una nueva determinación a la aristocracia: olvidar paulatinamente que eran el estamento dedicado a la guerra. Por supuesto que seguían siendo la parte más privilegiada de aquella sociedad, y que seguían siendo el elemento más importante de esos ejércitos. Pero ahora asumían como propio el objetivo de todo miembro de esos ejércitos: la búsqueda de las riquezas. Estamos ante una escena con ciertos paralelismos a aquella narrada *Ancienne chronique de Flandre* [nota 58 de este capítulo]: en aquel momento, en la batalla de Courtrai, un aristócrata recriminaba a Roberto de Artois que la infantería francesa podía vencer aquel día a su similar flamenca. ¿Por qué no atacar ellos mismos y no perder la oportunidad de cubrirse de gloria? *Mutatis mutandis*. ¿Por qué sólo los ejércitos mercenarios han de recibir un pago y ellos no cubrirse de riquezas? La aristocracia enunciaba el honor como lo propio de su estamento, pero buscaba tomar directamente las riquezas en estas guerras...

Otro elemento a considerar como consecuencia de la *chevauchée* es que todas fuentes de “soberanía fragmentada” de aquella época comenzaron a caer de manera escalonada en manos de un poder centralizado (no necesariamente un poder real). La destrucción que implicada este tipo de guerra provocó que muchas comunidades prefirieran una rendición negociada antes que ver sus localidades reducidas a cenizas: con bosques quemados o talados, ríos contaminados, etc. Esto fortaleció de manera fáctica el proceso de centralización del poder laico medieval.

¿Cómo salir de este escenario atroz planteado por la *chevauchée*? Nuevamente mediante la disciplina. No la misma que aplicaron los ejércitos flamencos en Courtrai. Aquí

⁸³ Norman Housley. “La guerra en Europa. 1200 a 1300”, p. 76.

⁸⁴ Norman Housley. *Ibidem*, p. 76.

justamente cuando interviene una forma de pensamiento que aglutina muchas de las tendencias ya presentes en ese mundo. La idea de un poder soberano que centralice y discipline a los ejércitos propios para detener los ejércitos enemigos se impone por sí misma. No se trató de un escenario en el que sólo se teme caer en batalla, fruto de la violencia de la guerra. Se trata de una derrota segura que no sólo hará perder la vida de uno o muchos individuos, sino que afectará a la comunidad entera y sus medios para sobrevivir.

¿Cómo se superó este momento? Clifford Rogers da dos respuestas: la primera es que los franceses —las víctimas más fuertes de este tipo de combate en la llamada Guerra de los Cien Años— recibieron una fuerte dosis de confianza que les hizo salir del estado de desesperanza en el que se encontraban. Ese ánimo se construyó con la idea de que eran el pueblo favorecido por Dios. La aparición de Juana de Arco fue crucial para apuntalar esta idea: “El ciclo de los Valois de derrota y de falta de ánimo tuvo que ser roto desde fuera, y la creencia de los soldados en la intervención divina sirvió de detonante. Inspirados por Juana para derrotar al ejército inglés que cercaba Orleans en 1428, sacudieron su complejo de inferioridad y continuaron la guerra en un ambiente militar nuevo que ahora, como había ocurrido con anterioridad, les favoreció más que nunca.”⁸⁵

La segunda respuesta es el desarrollo de la artillería de pólvora capaz de derribar las murallas, los castillos y demás construcciones de defensa. Las fortalezas se vieron vulneradas con el desarrollo de los cañones, que podían derribar las fortalezas. ¿No es esto contraproducente para los ejércitos más débiles? Ha de considerarse aquí que, las fortalezas eran en principio construcciones con una finalidad de defensa. Pero, una vez derrotada la comunidad que se defendía, los castillos pasaban a ser centros de operación de las fuerzas invasoras.⁸⁶ Así pues, aunque los cañones iban dirigidos contra las construcciones de defensa, su consecuencia estratégica no era sólo derribar muros y castillos, al hacerlos vulnerables de facto. El aspecto más importante de este cambio fue que obligó nuevamente a los ejércitos a posicionarse en un campo de batalla:

⁸⁵ Clifford J. Rogers. “La época de la Guerra de los Cien Años”, p. 202.

⁸⁶ “Una vez tomada una fortaleza, ésta podía servir de base desde la cual lanzar nuevos ataques. El resumen que hizo Guillermo de Poitiers de cómo Guillermo el Bastardo conquistó Maine ilustra esta combinación de destrucción, toma de fortalezas, y más destrucción. «Sembró el terror en el país por sus frecuentes y prolongadas invasiones, devastó los viñedos, los campos y las fincas; capturó los fuertes cercanos y, cuando resultaba aconsejable, dejó allí a sus guarniciones; en resumen, infringió de forma constante la desgracia en la tierra.» De acuerdo con Otón de Freising, Federico Staufen, duque de Siavia, «descendió por el Rin, levantando un primer castillo en un lugar apropiado y sometiendo a su poder todas las tierras de alrededor, después continuó su camino y levantó otro, hasta que de esta forma consiguió someter todo el país desde Basilea a Mainz, la parte más rica del reino. Se decía de él que siempre arrastraba un castillo en la cola de su caballo.» John Gillingham. “Una era en expansión c. 1020-1204” M. Keen (editor), *Historia de la Guerra en la Edad Media*, p. 113.

El resultado real fue un incremento radical en la utilidad práctica de la artillería pesada. Enrique V tardó siete meses en capturar Cherburgo y seis meses más en ganar Rouen en 1418 -19, a pesar de que usó el equipo de asedio más poderoso de su época. En 1450, en contraste con lo anterior, sólo se necesitaron dieciséis días para dejar casi toda la muralla de Bayeux «perforada y derribada», mientras que en Blaye, un año más tarde, fueron necesarios cinco días hasta que «las murallas de la ciudad estaban completamente derribadas por muchas partes». Como Pierre Dubois había observado ciento cincuenta años antes, la superioridad de la defensa estratégica proporcionó en su tiempo capacidad al débil para resistir al fuerte, y disminuyó el valor en el campo de batalla del poderío del rey de Francia. Esta «revolución de la artillería» del siglo xv tendió a dar la vuelta a la situación. El triunfo en la batalla [...] se convirtió en el equivalente en la práctica de la victoria en la guerra, porque ahora el valor del enfoque de Vegetius en cuanto a la estrategia quedó socavado de forma severa, y la defensa tenía que ser una defensa en campo abierto.⁸⁷

Una nueva forma de hacer la guerra que favorecía las estrategias ofensivas (el uso de la artillería) puso fin a otro modo de romper con estrategias defensivas (la correría). Los mismos ejércitos con estrategias de asedio tuvieron que mordicarse para aprovechar la artillería pesada. Esto, por supuesto favoreció, al mismo tiempo que fue favorecido, por la centralización del poder político y administrativo. Por supuesto, las fuerzas defensivas, con mayor razón, tuvieron que transformarse para evitar sufrir bombardeos interminables. Con la guerra de artillería, decíamos, se volvía al campo de batalla. Pero no del mismo modo en el que los ejércitos aristocráticos peleaban todavía en el siglo XII. En principio, por supuesto, porque las condiciones de la batalla de Bouvines ya no existían. Los aristócratas ya no eran los mismos, y el poder soberano había comenzado a establecerse. La infantería era ahora la que tenía que comenzar a desarrollarse. Y el asedio y las correrías eran ya cosa del pasado:

Dado que la derrota o la victoria en el campo de batalla tenía ahora consecuencias tan enormes (los asedios habían decaído hasta poseer una relativa falta de trascendencia), los dirigentes del occidente europeo hacían cada vez más hincapié en levantar ejércitos mayores y más profesionales. Esta tendencia destaca en particular al final de nuestro período con las *compagnies d'ordonnance* en Francia y Borgoña.⁸⁸

La construcción de cañones y el mantenimiento de un ejército regular no podían tener lugar sin una administración que se dedicase expresamente a mantener un ejército regular. No se trata únicamente de convocar a los guerreros, sino crear las condiciones para que los llamados a la

⁸⁷ Clifford J. Rogers. “La época de la Guerra de los Cien Años”, p. 205.

⁸⁸ Clifford J. Rogers. “La época de la Guerra de los Cien Años”, p. 206.

guerra sean atendidos, y tener una naciente industria que construyera los cañones. Por supuesto, el establecimiento de un ejército regular fue lento y complejo, lo mismo que el paso de la construcción artesanal de los cañones hasta llegar siglos después a una industria. Pero para que eso tuviera lugar, fue necesaria la intervención del poder soberano.

LA GUERRA Y LA DEMANDA DE PODER SOBERANO

En cuanto a mí, no estoy acostumbrado a ver tantas tropas juntas. ¿Cómo puedes impedir el desorden y la confusión en una masa de tal categoría?

Jean de Bueil, (1406–1477) *Le Fléau des Anglais*⁸⁹

El punto de vista aristocrático de la guerra como un momento de oportunidad individual fue cediendo paso a otro distinto: el destino de todos los estados, grandes o pequeños, dependía del esfuerzo colectivo de los que lucharan en su nombre. El imperativo de la victoria, en realidad de la supervivencia, estaba ahora tomando el lugar predominante. Los requerimientos para evitar las consecuencias colectivas de la derrota llevaron de esta forma a las sociedades a escoger a los soldados y, en particular a los líderes, entre aquellos que tenían una buena experiencia práctica de la guerra.

Christopher Allmand⁹⁰

Los cambios en el modo de hacer la guerra, por supuesto, no han sido inmediatos. La introducción de la pólvora y los cañones ha sido paulatina, y tenido que pasar muchas cosas para que se conviertan en el elemento organizador de las nuevas estrategias militares. Como nos recuerda Maurice Keen, a pesar del uso decisivo de cañones en dos batallas memorables ocurridas en 1453 —la toma de Constantinopla por parte del ejército del sultán Mehmed⁹¹, y la

⁸⁹ Citado en Maurice Keen. “Armas de fuego, pólvora y ejércitos permanentes”, en M. Keen (editor), *Historia de la Guerra en la Edad Media*, p. 355.

⁹⁰ Christopher Allmand, “War”, en Christopher Allmand. *The New Cambridge Medieval History Volume VII c.1415–c. 1500*, p. 165

⁹¹ “Durante las seis emanaciones de bombardeo, sus cañones abrieron grandes brechas en las famosas murallas de Constantinopla que tantas veces había desafiado el esfuerzo de los asaltantes.” Maurice Keen, *Ibidem*, p. 348

batalla de Castillón que puso fin a la guerra de los Cien Años—, estas armas tardaron mucho tiempo para poner fin a la guerra de asedio y *chevauchée*. En especial porque las fuerzas anteriores no mueren o desaparecen de inmediato, y porque la implementación generalizada de las nuevas armas requiere antes transformar el modo de su producción. “La pólvora y los grandes ejércitos estaban forzando el cambio a un ritmo más evolutivo que revolucionario, ni tan rápido ni de forma tan aguda como los famosos enfrentamientos de 1453 podrían sugerir a primera vista,”⁹² escribe Keen. Evidentemente los cambios no ocurren de manera abrupta. Por ejemplo, cuando comenzaron a hacerse más raros los enfrentamientos directos entre la caballería pesada, ello no significó que siguieran siendo el ideal de guerra. La caballería no desapareció, pues siguió siendo parte fundamental para las correrías o *chevauchée*. De hecho, durante los primeros años de la guerra con cañones, la caballería seguía siendo parte importante de los ejércitos. Keen nos recuerda la pintura “La batalla de Pavía” de 1525 entre franceses y españoles, en la que Carlos V de España tomó prisionero a Francisco I de Francia. (Véase Figura 6).

En el detalle de la pintura del artista —posiblemente holandés— se reconoce a la infantería y la caballería actuando en conjunto. Esto fue así porque en un primer momento los cañones hicieron vulnerables las fortalezas, y obligaron a salir a las fuerzas defensivas. Pero que esas batallas a campo abierto tuvieran lugar no significaba que lo harían únicamente entre fuerzas de infantería. Las batallas se llevaron a cabo con las fuerzas existentes. Según Maurice Keen, en la segunda mitad del siglo XV y comienzos del XVI la caballería, sin ser la fuerza predominante, seguía siendo crucial.⁹³

Para que logren establecerse ejércitos disciplinados permanentes se requieren, por lo menos garantizar las siguientes condiciones: 1) Desarrollo en la producción de las nuevas armas (pólvora, cañones, etc.); 2) Dinero para pagar a los soldados del ejército, y un poder capaz de recaudar esos recursos; 3) Procesos disciplinarios para controlar el número de integrantes de esos ejércitos; y 4) desterrar las antiguas formas de hacer la guerra, lo cual implica el desplazamiento de la aristocracia y su modo de hacer la guerra (caballería). ¿Cómo es que interviene el poder soberano en la creación de estas condiciones?

⁹² Maurice Keen, *Ibidem*, p. 348.

⁹³ “En Morat, los suizos estaban nominalmente al servicio de René, duque de Lorena, quien junto con sus hombres a caballo persiguió a los borgoñeses que huían a lo largo de la ribera del lago, transformando la derrota en una huida desastrosa. En Nancy, los fugitivos, perseguidos por la caballería de Segismundo de Austria, se encontraron finalmente con la retirada cortada por las fuerzas a caballo del conde de Campobasso, quien se había pasado desde el servicio a los borgoñeses al bando de los confederados.” Maurice Keen, *Ibidem*, p. 364.

La pólvora, los cañones, la técnica

Es sabido que la pólvora (combinación de carbón vegetal, azufre y nitrato de potasio) era conocida en China desde muchos siglos atrás, y con fines de militares desde el siglo XI.⁹⁴ En Europa pueden encontrarse referencias de su conocimiento en Roger Bacon en 1267.⁹⁵ Curiosamente, los primeros cañones fueron usados para la defensa de la ciudad: “la primera referencia a las armas de fuego es la autorización por escrito de la *Signoria* de Florencia, en 1326, del forjado de «cañones de hierro» destinados a la defensa de la ciudad.”⁹⁶ Sin embargo, su uso primordial era ofensivo, aunque eran cañones pequeños: “Parece que las armas de fuego se utilizaron por primera vez en Europa en el sitio de Cividale en el noreste de Italia en 1331. Las primeras murallas de la ciudad en ser derribadas por cañones fueron posiblemente los de Saint-Saveur-le-Vicomte en Francia en 1374. Las armas de fuego individuales o de mano eran todavía poco frecuente en este momento, las armas con múltiples cañones montados eran más comunes. Estas armas pesadas eran inadecuadas para la acción ofensiva, y probablemente tenían en el campo de batalla más de un impacto psicológico que físico, por el sonido y el humo que producían.”⁹⁷

Los primeros cañones estaban fabricados con bronce. Los artesanos dedicados a la fundición para campanas fueron los destinados a esta labor. La tendencia era hacer cañones de mayor tamaño, y al final del siglo XIV, el material utilizado fue el hierro forjado. Se trató, por supuesto, del desarrollo de una técnica para poder llegar de los pequeños cañones del siglo XIV a los más sofisticados del siglo XV y XVI. Y sólo los grandes ejércitos podían hacer uso de ellos. La necesidad de ser más eficaces en la guerra obligó al desarrollo de esta tecnología. Este desarrollo, claro está, implicó que la desigualdad imperante en la Edad Media se agudizará. Es decir, de suyo la división estamental era desigual, y el estamento privilegiado era menor al estamento dedicado al trabajo. Sin embargo, la nobleza se concentró en menos familias. Fue el predominio de los llamados *potentados*, en coincidencia con la disolución de muchos escalones en el antiguo vasallaje. En principio, la centralización del poder no

⁹⁴ “La primera referencia a la pólvora es probablemente un pasaje en *Zhenyunt miaodao yaolue*, un texto taoísta que esta datado aproximadamente a mediados del siglo IX. Las primeras fórmulas sobrevivientes para la pólvora pueden ser encontradas en *Wujing zongyao*, una obra militar escrito alrededor de 1040. Las tres fórmulas contenidas en ese trabajo contienen como máximo alrededor de un 50 por ciento de salitre, que no es suficiente para crear una explosión, pero lo suficientemente alto como para ser altamente incendiaria.” Kenneth Warren Chase, *Firearms: A Global History to 1700*, Cambridge University Press, p. 31.

⁹⁵ En su *Epistola de secretis operibus artiis et naturae* de 1267. Véase Kenneth Warren Chase, *Ibidem*, p. 58.

⁹⁶ Maurice Keen, *Ibidem*, p. 348.

⁹⁷ Kenneth Warren Chase, *Ibidem*, p. 59.

necesariamente era la centralización en favor del rey *legítimo* o coronado. Esto explica porque, a pesar de que como estamento, la aristocracia se encontraba en decadencia desde hace mucho tiempo, en los siglos de instauración del poder soberano, la lucha entre el rey y la aristocracia potentada se encuentre en sus puntos más altos.

Por supuesto, la propiedad de cañones y de armas de fuego requería de la riqueza de un reino o de alguna otra fuente establecida de autoridad (ducado, p.ej.). Ya no era posible que cada guerrero o soldado fuera dueño de sus propias armas.

Pago de un ejército de infantería

Antes de los ejércitos permanentes, los ejércitos de infantería a menudo podían ser ejércitos de mercenarios. Y ya hemos visto que en los asedios del siglo XIV uno de los posibles medios de pago era el saqueo. También, por supuesto, la corona podía pagar directamente. Cualquiera que sea el método, pagar los grandes ejércitos implicaba gastos muy serios. A continuación un cálculo de lo que podía significar el pago de un ejército de mercenarios: “La dificultad estaba en recaudar el dinero para pagar a sus soldados. G. Rázsó ha calculado que, con un ingreso anual de 900,000 ducados Matías [rey de Hungría en la parte final del siglo XV] necesitaba apartar 400,000, teniendo en cuenta los niveles de la paga de la época, a fin de mantener una fuerza de 15,000 mercenarios.”⁹⁸

Casi la mitad de los ingresos del reino debía gastarse en el pago de un ejército de mercenarios. Eso significaba un gran problema. Aunque no menos importante, eran las complicaciones que implicaban siempre estos ejércitos de mercenarios. A continuación un ejemplo del siglo XIV de lo nocivos que eran estos “servicios” para un reino:

Es tentador querer ver un abismo de diferencias en las actitudes de estos guerreros [mercenarios] y de algunos de aquellos que entraron en las comunidades italianas a través del servicio contractual, y cuyas relaciones con sus empleadores acabaron agriándose. Un ejemplo fue el jefe mercenario catalán Diego de Rat, figura destacada entre la clase dirigente de Florencia y que desde 1305 a 1313 tuvo bajo su mando más de doscientos jinetes y entre trescientos y quinientos infantes. Rat se convirtió en una figura tan popular en Florencia que aparece mencionado en el *Decameron*, al ser enaltecido por la ciudad en 1308 en gratitud a los servicios prestados. No obstante, hacia el año 1312 comenzaron los resentimientos entre la república y su empleado por motivo del considerable retraso en el pago del salario del catalán y, en la primavera de 1313, cuando Florencia se enfrentaba a la grave amenaza de un ataque de Enrique VII, Rat se negó a

⁹⁸ Maurice Keen, *Ibidem*, p. 357.

obedecer órdenes. Como la actividad de los catalanes en Grecia, ésta era una señal ominosa de la realidad que había de venir, y así fue que, sólo nueve años más tarde, en el invierno de 1322-3, cuando por primera vez la república tuvo que emprender una acción militar contra una gran fuerza de mercenarios que vivía de saquear el país, por completo desligados del servicio a las autoridades políticas.⁹⁹

Para un Estado que busca regular la violencia, cualquier grupo de hombres armados siempre significó un problema. Estos ejércitos de mercenarios lo eran, y por ello, crear un ejército permanente formaba parte de una estrategia para su solución. Aunque, claro está, para los hombres de aquel tiempo, esa claridad no era una certeza. Los intentos fueron variados, aunque su pueden rastrear los caminos tomados:

Los verdaderos fundadores en occidente de los ejércitos permanentes, que dominarían los campos de batalla de Europa, fueron los Valois reyes de Francia, cuyo éxito en canalizar suficientes fondos para pagar a sus soldados fue la clave para conseguir sus logros. La inspiración para las medidas tomadas en 1445 por Carlos VII, el padre fundador de este ejército permanente no fue, sin embargo, la percepción de una necesidad de un nuevo tipo de fuerza. Fue más bien la oportunidad que la breve tregua acordada del año anterior parecía ofrecer para limpiar del reino a las peores agrupaciones de soldados de fortuna, que durante años habían vivido a costa del país hasta llevarlo a la ruina y para llegar a un control real efectivo de toda la soldadesca que seguía bajo las armas al final de la tregua.¹⁰⁰

Sólo un Estado bien organizado, capaz de recaudar impuestos, podría tener la posibilidad de un ejército permanente. Por otro lado, no enfrentar el problema que implicaba contratar los ejércitos de mercenarios, no significaba eludir el problema financiero del pago de estos servicios militares. Pero, recaudar impuestos, sólo podía hacerlo un poder centralizado. El poder político fragmentado hacía imposible este tipo de prácticas fiscales. La prueba, por supuesto, era el Imperio germánico, que dividido en poderes regionales, sin un soberano con las características que enuncia Jean Bodin, era incapaz de recadar impuestos y establecer un ejército permanente.¹⁰¹ Y abstenerse a ir a la guerra con los ejércitos de infantería, claro está,

⁹⁹ Norman Housley. "La guerra en Europa. 1200 a 1300", p. 175.

¹⁰⁰ Maurice Keen, *Ibidem*, pp. 357-358.

¹⁰¹ "No todos los dirigentes en esta época tenían ejércitos permanentes. En Alemania (una fuente importante de reclutamiento en Europa), el emperador Maximiliano, ambicioso en sus actividades bélicas, se encontraba limitado por la persistente negativa de las Dietas para proporcionar los fondos necesarios, Tampoco existía en Inglaterra, a comienzos del siglo xvi, ninguna fuerza permanente comparable a las de Francia o España. Las grandes campañas de las Guerras de las Rosas habían sido de duración breve y los ejércitos que los dirigentes rivales habían reunido para llevarlas a cabo no es sobrevivieron." Maurice Keen, *Ibidem*, p. 363.

significaba ir a la guerra en desventaja, corriendo el riesgo de derrotas que disolvieran el reino. Y, recordando lo dicho por Jean de Bueil (citado en el epígrafe de esta sección), el problema que imponían los nuevos ejércitos permanentes, era su organización. Pues, ¿de qué serviría deshacerse de los mercenarios, sino para regular el comportamiento de los miembros de un ejército? El nuevo problema que se imponía de manera necesaria, y no como una opción, era el de la disciplina.

Procesos disciplinarios para la infantería

Al comienzo de este capítulo se hacía referencia a los tres sentidos de disciplina en la antigua Grecia: ἐγκράτεια (enkrátēia) o dominio de sí mismo; πειθαρχία (peitharchía) u obediencia a las órdenes; y, εὐταξία (eutaxía), o comportamiento ordenado en una acción militar. Estas tres acepciones —que fueron, son y seguramente serán discernibles y con relativa autonomía— tenderán a unificarse en los modernos ejércitos que comenzaron a implementarse en la época de la constitución de la soberanía. Por supuesto, no ha sido inmediato. Pero los soldados de estos ejércitos deberán dominarse a sí mismos, obedecer órdenes de sus superiores, y actuar de manera ordenada y coordinada en el campo de batalla. Muy lejos han quedado los griegos de *Anábasis* que se aferran a su disciplina (εὐταξία) para sobrevivir, o los flamencos en Courtrai, que también se someten a actuar ordenadamente en el campo de batalla para sobrevivir. Es llamativo que en ambos casos estemos ante milicias que fueron ejércitos de mercenarios. Los griegos de *Anábasis* estaban en Persia pagados por un príncipe persa; y los flamencos que defendieron el Condado de Flandes eran antiguos mercenarios que se organizaron como un compacto ejército de infantería. Los miembros de ejércitos, evidentemente recibían órdenes, pero distinguían su actuar como una disciplina militar, y no como una πειθαρχία (peitharchía). ¿Cómo discernir esto? Los modernos ejércitos de infantería no sólo ordenan cómo actuar, sino que poco a poco buscan organizar la vida de sus milicianos. Así, Carlos VII de Francia organizó el ejército del reino. En 1445 él promulgó una *ordonnance* en la que establecía *campagnes d'ordonnance* para diversos territorios.¹⁰² Ulteriormente promulgó nuevas ordenanzas en las que su preocupación por la disciplina no era en modo alguno accidental:

¹⁰² “Cada compañía consistía en teoría en 100 «lanzas», una unidad de seis hombres a caballo, con un hombre en armas (un caballero fuertemente protegido por armadura), un *coutiller* (armado con una espada y un cuchillo), un paje, dos arqueros y un *valet*. El capitán de la compañía, en tanto que oficial pagado por la corona, era responsable de mantener el número total de sus hombres y su disciplina.” Maurice Keen, *Ibidem*, p. 362.

Sus ordenanzas de 1473 desarrollaban cuidadosamente la organización de base de sus compañías, señalando que cada una debería estar dividida en cuatro escuadrones a las órdenes de un *chef d'escadre* y subdivididas en cuatro «cámaras» de cinco jinetes fuertemente armados dirigiendo a sus «lanzas». Con objeto de mantener el orden en la marcha, y en el campo de batalla, cada capitán debería tener su enseña distintiva; cada escuadrón debería llevar un gallardete (o pendón) con el mismo dibujo, bordado con la letra C para el primer escuadrón, con dos Ces para el segundo y así sucesivamente. El jefe de cada cámara llevaba una banderola sobre su celada (casco) con un «objeto pintado... numerado I, II, III, respectivamente, debajo de la C del escuadrón.»¹⁰³

Lo referido en esta cita tiene que ver con la ordenación de los miembros de los ejércitos. Lo cual es un primer paso para poder tener efecto en la ordenación de las funciones específicas de cada miembro, de cada cuerpo de esos ejércitos. Es decir, de cómo organizar sus actos incluso cuando no están en el campo de batalla:

Para este ejército uniformado, organizado en unidades fácilmente reconocibles, Carlos estableció regulaciones disciplinarias estrictas, con sanciones aplicables en el momento por parte de los capitanes. Lo más notable de todo era, sin embargo, sus normas para el entrenamiento marcial en tiempo de paz, «Cuando estén en la guarnición, o tengan tiempo y recreo para hacer esto, los capitanes de los escuadrones y las cámaras deben llevar de vez en cuando a algunos de sus hombres en armas a los campos... para practicar la carga con las lanzas, el mantenimiento de la formación cerrada... (y cómo) defender las enseñas, retirarse cuando se ordene, y reunirse... así como la manera de resistir una carga.»¹⁰⁴

Por supuesto, todas estas regulaciones son completamente desconocidas para los antiguos ejércitos. Existía, claro está, una formación y reglas que seguir. Pero no una regulación detallada de instrucción. Los soldados no son ya miembros de un estamento privilegiado. Son los hombres que habitan el reino, sin importar su posición en esa sociedad. Maurice Keen nos recuerda que: “cuando los reyes católicos se vieron envueltos en las guerras en Italia después de 1494, la necesidad de establecer un tipo de fuerzas más estable se hizo patente; por ello, en la ordenanza de Valladolid de 1469 se estableció que un hombre de cada 12, de edades

¹⁰³ Maurice Keen, *Ibidem*, p. 360.

¹⁰⁴ Maurice Keen, *Ibidem*, p. 362.

comprendidas entre veinte y cuarenta y cinco años, tendría la obligación de servir en el ejército real.”¹⁰⁵

Las propias necesidades de la guerra, impuestas por su desarrollo inherente, han desplazado a la aristocracia de su lugar predominante. Y entre las condiciones de ese desarrollo está, por supuesto, la ordenación centralizada del poder político y la administración: el poder soberano. La aristocracia, sin embargo, por sí misma, sigue viviendo sus privilegios. Por ello, aunque cada día era menos un estamento vivo del cuerpo social, seguía actuando como tal. El poder soberano, necesitaba regular esos privilegios cada vez más fuera de lugar.

La aristocracia y el saber que implicaba la nueva guerra

Sería un error pensar que la aristocracia perdió sus privilegios cuando perdió su razón de ser. En efecto, durante siglos sostuvo un lugar primordial en el cuerpo social bajo la idea de que con sus acciones defendía a los estamentos restantes. Las transformaciones en el modo de hacer la guerra no excluyen a la aristocracia, que sigue teniendo un lugar privilegiado, pero por la forma en que opera, la idea de un estamento dedicado a la guerra desaparece. La guerra está cada vez más tecnificada, y el hecho de que los soldados dependan de un poder político unificado, descentra la idea de estamento dedicado a la guerra, haciéndolo tambalear. Maurice Keen escribe: “quizá lo más importante era que la guerra se había hecho algo más profesional para todos los que se veían envueltos en ella. En el siglo XVI se publicaron más tratados sobre el arte de la guerra que nunca antes y entre sus autores habían algunos soldados distinguidos y experimentados, como Robert de Balsac, Berard Stuart y el más posterior Gaspard de Saulx-Tavannes, quien escribió pensando en la institución militar.”¹⁰⁶

Ir a la guerra dependía de un saber y de una técnica, no de la posesión de las armas, o de la legitimidad de ejercer la violencia. La aristocracia sobrevivió, pero como mero grupo privilegiado, no como estamento necesario o indispensable:

Aunque los capitanes y comandantes de los nuevos ejércitos (y ciertamente los hombres en armas de la elite) procedían todavía en gran parte de la nobleza de nacimiento, su experiencia y conocimientos eran más variados de lo que habían sido tradicionalmente. El caballero Bayard prestó servicio durante un tiempo como capitán de una compañía de infantería; Gaspard de Saulx-Tavannes comenzó su carrera como arquero; la familia de Genouillac, de la vieja nobleza de Quercy, proporcionó una serie de maestros en artillería los reyes de Francia. La vieja actitud

¹⁰⁵ Maurice Keen, *Ibidem*, p. 362.

¹⁰⁶ Maurice Keen, *Ibidem*, p. 367.

caballeresca se adaptó a los nuevos métodos, pero existió una diferencia real, demostrada claramente en un profesionalismo más concienciado y en el hincapié adicional hecho sobre el honor del servicio a un príncipe como cabeza del bien común.¹⁰⁷

La nobleza de la sangre ya no era indispensable ni para obtener un título nobiliario. Claro está que los hombres de la época seguían fascinados con la idea de ser investidos con la nobleza de ese estamento. Pero en la actividad de la guerra, las cosas estaban completamente descolocadas. Se trata ahora de una técnica, de la defensa del reino, y no de la actividad gozosa de los siglos pasados. Jean V de Bueil, apodado *le Fléau des Anglais* por sus campañas contra los ingleses en la Guerra de los Cien Años —y autor de *Le Jouvence!*— todavía se expresaba del siguiente modo: “¡Qué gratificante es la guerra! Muchas son las cosas espléndidas que se escuchan y se ven en el curso de las mismas, y muchas son las lecciones que se pueden aprender de ella.”¹⁰⁸ La aristocracia obtenía reputación, honor y gloria de la guerra. Aunque en la alta Edad Media defendía a la *Respublica Christiana*, luchaba por su idea de honor. Como los versos de Bertrand de Born muestran, el aristócrata obtenía también placer al ir a la guerra. Placer que le daba vitalidad:

Cuando veo desplegar por los vergeles
las banderas amarillas, rojas y azules,
me alegran los relinchos de los caballos y
las melodías que hacen los juglares que van
tocando la vihuela de pabellón en tienda y
trompas cuernos y agudos clarines.
Entonces quiero componer un sirventés.¹⁰⁹

No se puede ignorar que los modernos soldados pueden obtener algún placer al ir a la guerra. Sin embargo, es perfectamente distinguible de aquel del que habla de Born.¹¹⁰ El placer que

¹⁰⁷ Maurice Keen, *Ibidem*, p. 367.

¹⁰⁸ Bueil, *Jouvence!*, II, p. 20, citado en Christopher Allmand, “War”, en Christopher Allmand. *The New Cambridge Medieval History Volume VII c.1415–c. 1500*, p. 161.

¹⁰⁹ Bertran de Born. Citado en Ruíz Doménec. “El sonido de la batalla en Bertrand de Born”, en *Medievalia*, No. 2, pp. 97-98.

¹¹⁰ Véase por ejemplo, la interpretación de estas líneas por parte de Ruíz Doménec: “Los cuatro elementos fundamentales de la gama cromático-sonora están presentes, aunque su orden demande cierta búsqueda porque no es natural, sino cortesano. Bertrán asienta todo el proceso de la acción militar en un momento inicial que es verde (*pels vergiers*), amarillo (*groes*), rojo (*indis*) y azul (*blaus*) que, según la magistral experiencia de Marius Schneider, correspondería a los sonidos fundamentales: *La, sol, fa, si*. Naturalmente estos cuatro «sonidos» o elementos fundamentales animan la ruptura del silencio y dan paso a las vibraciones más esenciales donde se establecen los estratos temblorosos de la naturaleza de la acción

puede llegar a sentir un soldado moderno necesariamente es el anverso de la fría disciplina que ordena las acciones militares; incluyendo, por supuesto, el placer perverso/patológico del ejercicio de la violencia. La vitalidad y el gozo en el medievo es el rostro visible del carácter aristocrático. No es que sea “mejor” u “orgánico”, sino más bien que ese placer del guerrero medieval es el organizador de su acción. No hay una disciplina que busque subvertir. Más bien ese gozo es lo que le permite encontrar honor en el *baño de sangre y sudor* presentes en la guerra. Un aristócrata en el siglo XVI puede tener los más altos cargos militares, pero su identidad estamental no está ya más en la guerra. El desarrollo del modo de hacer la guerra ha transformado a ese estamento. Y en lugar de ideas acerca del honor o la nobleza, ha instalado las prácticas disciplinarias necesarias para que los modernos ejércitos cumplan su función.

En todo esto —avances tecnológicos (pólvora, cañones), recaudación de recursos para el pago de la infantería, instauración de disciplina; y en el saber técnico que desplaza a la aristocracia—, lo que parece haber no es una organización consciente de un sabio soberano absoluto, sino más bien el desarrollo de técnicas, prácticas, disciplinas y saberes alrededor de los problemas que la guerra plantea a su propia actividad. Y en efecto, esto es así. Pero ello no excluye al poder soberano. No es el soberano el que modifica el modo de hacer la guerra, sino más bien las modificaciones en el modo de hacer la guerra los que han exigido una centralización del poder. Y lo inverso es también verdadero. Las ideas de un poder unificado, presentes desde siglos atrás, encuentran en las transformaciones de los modos de hacer la guerra la oportunidad de actualizarse. La constitución del poder soberano y las transformaciones de la guerra no son dos cosas que se encuentran, sino el mismo proceso con diferentes determinaciones.

Sí leemos las páginas de *Los seis libros de la República* de Jean Bodin referidos al segundo atributo de la soberanía —decidir sobre la guerra y la paz— lo que encontraremos es una discusión en torno al sujeto que tomará la decisión sobre ir a la guerra o negociar la paz. ¿Es el rey?, ¿una junta aristocrática?, ¿el senado?, ¿el pueblo en asamblea? Y si revisamos la forma de sus respuestas, reconoceremos una estrategia discernible: la mayor parte de sus ejemplos se refieren a Roma, ya sea en la República o en el Imperio. Claro, estamos en pleno Renacimiento. Pero ello no explica la elección teórica de Bodin. Pues la nueva pregunta sería ¿por qué renacer Roma? Bodin recurre a esos ejemplos porque allí es discernible la necesidad

militar. Justamente el conocimiento de su realidad y de su conjugación rítmica es lo que puede llevarnos más allá de una simple e ingenua observación que vincularía esta presentación cromática, y sonora, a una mera estética del gusto.” Ruíz Doménech. *Ibidem*, p. 99.

de decidir sobre la guerra y la paz. La batalla de Bodin no se lleva a cabo en un terreno organizado por la pregunta ¿cómo hacer la guerra?, sino por la pregunta ¿quién está autorizado a hacer la guerra? ¿Los potentados, el rey? Roma le brinda a Bodin el escenario que él busca para mostrar que lo mejor es una decisión centralizada: el soberano absoluto. Así, Bodin escribe:

Por lo que se refiere a los estados populares y aristocráticos, la dificultad de reunir al pueblo y el peligro de que se descubran los secretos y resoluciones, determina que el pueblo confiera esta misión al senado. Es bien sabido, sin embargo, que las comisiones y mandatos dados a este efecto, dependen de la autoridad del pueblo, siendo expedidas en su nombre por el senado, que actúa sólo como procurador y agente del pueblo, del cual deriva su autoridad, al igual que la de todos los magistrados. Por lo que se refiere a las monarquías, no hay duda que la resolución de la paz o de la guerra depende del príncipe soberano, supuesto que se trate de una monarquía pura...¹¹¹

No es que bajo la forma democrática o aristocrática no se pueda decidir acertadamente sobre la guerra y la paz, como parece hacernos creer Bodin. Es que bajo las condiciones de la guerra en su tiempo, es perjudicial para el Estado decidir de otra forma que no sea bajo la que hace un soberano. Y ¿cuáles son esas condiciones? Justo las que hemos intentado mostrar a lo largo y especialmente al final de este capítulo. Una república democrática en las condiciones propias del final de la Edad Media es imposible. Una organización aristocrática no es sino la perpetuación de los asedios y las correrías del siglo XIV y comienzos del XV.

Disolución de la razón de ser de la aristocracia es lo que hemos visto con este desarrollo del modo de hacer la guerra. Un proceso no regulado u organizado conscientemente por nadie más que el propio proceso. El poder soberano tampoco es el sujeto de este proceso, sino el nombre de una instancia que actuó en ese momento en consonancia con ese proceso. Proceso que también volverá —ulteriormente— obsoleto esa forma de soberanía.

¹¹¹ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, pp. 76-77.

CAPÍTULO 5

OFICIO PÚBLICO: A PROPÓSITO DEL *MÉRITO*

¡Qué vergüenza! Estoy a la espera, Máximo, de tu invitación a cenar. Tú esperas la invitación de otro hombre. Ya somos, pues, iguales. Por la mañana vengo a saludarte. Se dice que tú has ido antes a saludar a alguien más. Ya somos, pues, iguales. Soy yo tu acompañante y camino delante del engreído rey. Tú eres el acompañante de otro. Ya somos, pues, iguales. Ser esclavo es suficiente. De ningún modo quiero ser el esclavo de otro esclavo. El que es un señor, Máximo, no debe tener un señor.

Marcus Valerius Martialis.¹

Que el rey restablezca un gobierno bajo el cual sean honrados y recompensados hombres líderes y virtuosos según sus méritos.

Anónimo. *Lettre missive d'un gentilhomme*²

El tercer atributo de la soberanía, el instituir los principales oficios, es de suma importancia para el pensamiento de Jean Bodin, así como también lo es para el proceso de pacificación de la aristocracia. En el presente capítulo abordaremos los siguientes temas:

1) el modo en que Bodin explica la asignación de oficios por parte del soberano reinterpreta la función medieval de los antiguos señores feudales en meros oficios. Por ejemplo, la justicia señorial no será ya algo inherente a la potestas señorial, sino una función delegada por el soberano. Esta reinterpretación tiene la finalidad de “demostrar” que la soberanía siempre ha estado *unificada*, incluso el mundo feudal. La misión del filósofo de Angers es mostrar que el delegar funciones no significa división de la soberanía, y por ello

¹ Marcus Valerius Martialis, *Epigrams I*, The Loeb Classical Library, Book I, XVIII, p. 121.

² “Lettre missive d'un gentilhomme à un sien compagnon, contenant les causes du mescontentement de la noblesse de France”, citado en Davis Bitton. *The French Nobility in Crisis, 1560-1640.*, p. 44.

pone mucho énfasis en mostrar que en la cadena de actividades jurídico-políticas, todo se decide en la última instancia de decisión: el soberano. Este problema será tratado en la sección “El problema del oficio en Jean Bodin.”

2) El ejercicio de la violencia dejó de ser la función central de la aristocracia. La instauración de oficios por parte del soberano fue un proceso lento en el que se luchó por terminar con la *soberanía fragmentada*. Esto último, en el sentido de disolver la autoridad de los antiguos feudos. Como vimos en el capítulo anterior, el lugar decisivo de la caballería en la guerra comenzó a declinar a partir del siglo XIV y XV. Esto afectó de manera paulatina la influencia y prestigio de la aristocracia en la sociedad medieval. La pérdida de la influencia de la aristocracia feudal facilitó que el proceso de organización del reino a través del poder soberano alcanzara cierto éxito. La transformación del estatus de la antigua aristocracia estaba teniendo lugar.

3) Lo anterior significó que el segundo estamento cayera en una crisis acerca de su identidad, de las razones de sus privilegios, y de cómo conservarlas. La necesidad de obtener oficios públicos se convertiría en el signo de esa crisis y en un nuevo modo de reorganizarse como estamento. Pero en esa organización ya no habría lugar para la violencia. Como veremos, cuando la aristocracia se ve relegada de su función privilegiada en la guerra, y también de la administración en el reino, luchará contra un nuevo enemigo: el dinero que compra los cargos. Buscará primero encontrar en el mérito y la nobleza las razones para afirmar un *derecho* a esos oficios reales. En la lucha por obtener los oficios públicos se pone en juego el mérito en contra de la venalidad implícita en la compra y venta de cargos.

4) Pero afirmar que la aristocracia tiene méritos en virtud de su nobleza no será suficiente. Será necesario que el mérito sea real. La aristocracia terminará por reconocer que necesita ser instruida para ejercer un cargo público. La educación se convertirá en el objetivo central de ese estamento. Pero, al hacer esto, se desplazó el ejercicio de la violencia como fundamento de su identidad estamental. Ahora tenía que estar en condiciones de competir con la naciente burguesía que también podía instruirse y pagar por los cargos.

Lo que veremos en este capítulo, entonces, no es solamente como se fortaleció una de los aspectos más importantes de lo que será el aparato del Estado, sino también el modo de sujetos que exigía esa nueva forma centralizada de organización política. Allí, cada vez había menos espacio para el modo feudal de organizar esa sociedad, ni tampoco para el uso señorial de la violencia.

EL PROBLEMA DEL OFICIO EN JEAN BODIN

La venalidad rescató varias veces a la corona de una crisis financiera, pero también comprometió al Estado en su capacidad de lograr un pleno ejercicio de gobierno. Su efecto fue incorporar en los principios de la sociedad tradicional francesa aquellos otros principios que serían los del Estado moderno.

Mark Hulliung³

Antes de tocar el tema de la transformación de la identidad estamental aristocrática, hemos de detenernos en el problema del oficio en Jean Bodin. La pregunta más importante para el autor de *Los seis libros de la República* no es ¿quién instituye los oficios?, sino mostrar que los oficios *son instituidos*. Bodin no tiene ningún problema en reconocer que en ciertos modos de organización política los oficios son instituidos por el pueblo o por un consejo. Él mismo se encarga de recordarnos que el cónsul romano Publio Valerio Publícola impulsó leyes en las que se determinaba que los magistrados debían ser instituidos por el pueblo.⁴ Al hacer esto, Bodin afirma que en todo tipo de república los cargos para magistrados y otros oficios son instituidos por el soberano, ya sea éste un individuo, el pueblo, o un grupo de aristócratas. De este modo cierra el debate en torno a si los magistrados dependen de sí mismos, y no de un agente soberano. Este debate habría surgido debido a que los oficios menores —en general— eran nombrados por los titulares de las magistraturas u oficios mayores o principales. Esto generó la idea de que ellos dependían de sí mismos o de la investidura del cargo. La idea es que los portadores de cargos principales podían nombrar a los titulares de los oficios menores sólo en la medida en que son nombrados ya por el poder soberano, sea éste un rey o el pueblo.⁵ Finalmente, como escribía Marcus Valerius Martialis (Libro I, *Epigramas*, XVIII) y Bodin intenta adoptar esa idea, el soberano no depende de nadie más, no tiene ningún superior. El magistrado puede tener al mando a alguien más, pero él mismo debe su cargo al

³ Mark Hulliung. *Montesquieu and the Old Regime*, University of California Press, p. 89.

⁴ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 77.

⁵ “He hablado de oficiales superiores o magistrados principales, porque en toda república se permite a los magistrados más importantes y a ciertas corporaciones y colegios designar a algunos de los oficiales subalternos, como ya hemos visto entre los romanos. Hacen esto en virtud de la función que tienen, en cuanto procuradores con poder de sustitución.” Jean Bodin. *Ibidem*, p. 77.

soberano. El de Angers llega así a las siguientes definiciones: “El oficial es la persona pública que tiene cargo ordinario en virtud de edicto. Comisario es la persona pública que tiene cargo extraordinario en virtud de simple comisión. Hay dos clases de oficiales y de comisarios: los unos tienen poder de mando y se llaman magistrados, los otros de conocer y de ejecutar los mandatos.”⁶

El poder de mando de los magistrados es lo que generó la idea de que ellos debían su cargo a la mera investidura de su oficio. Por supuesto, la autonomía del que gozaban los magistrados para nombrar a otros servidores subalternos no significaba, para Bodin, que el propio cargo fuera autónomo. En última instancia el cargo era instituido por una ley que dependía de la voluntad del soberano. Un problema adicional fue el de la autonomía que tenían también los oficiales que compraban su cargo. Éste aparecía como un objeto de su posesión. En la obra de Bodin es discernible de manera clara la práctica de la compra y venta de los cargos públicos. Es decir, que los titulares pagaban por obtener esos puestos. Esto generó, por una especie de metonimia, la representación del cargo como una posesión. Así se expresa el de Angers:

Para que se entienda mejor la diferencia entre el oficio y la comisión, se podría decir que el oficio es como una cosa prestada que el propietario no puede reclamar hasta que expire el plazo convenido, en tanto que la comisión es como una cosa que se tiene por tolerancia de otro y en precario, pudiéndola reclamar el dueño cuando a bien lo tenga.⁷

La comisión, dice Bodin, puede ser revocada de manera directa por el soberano. La magistratura (oficio mayor), escribe Bodin, sólo puede ser revocada por el soberano a través de un edicto o una ley. Esto les da independencia a los magistrados a pesar de ser instituidos por el rey. Adicionalmente, hay que resaltar que *el oficio es algo que se posee...* Y no es que se trate de una mala lectura de algo que es una relación. Es que esos oficios se ponían a la venta al mejor postor con el objetivo de obtener recursos para la corona. Ya citábamos en el capítulo anterior la razón de esto (la guerra de infantería requería de muchos recursos financieros). La corona obtenía recursos a cambio de otorgar cargos. Se solucionaba un problema, pero se introducía otro. Como nos recuerda R.J. Knecht: “los propios gobernantes admitían que la venalidad interfería con el buen gobierno: el Edicto de Orleans (1561) se comprometió a abolirla, sin embargo, la venta de cargos aumentó constantemente en su

⁶ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, p. 125.

⁷ Jean Bodin. *Ibidem*, p. 126.

alcance e importancia. Bajo el sistema de *alternatif*⁸ (creado en 1554, abolido por el rey Francis II, pero restaurado en 1568.), determinadas oficinas se vendían en dos ocasiones, los titulares de ellos la usufructuaban cada seis o doce meses. Se abusó tanto de la venalidad a finales del siglo XVI que pueblos, parroquias, *bailliages* y *élections* eran en ocasiones cubiertas con titulares adicionales de los cargos.”⁹

Regresando a Jean Bodin, puede reconocerse que su preocupación está expresamente encaminada en dar razones para justificar una cierta ordenación de los grados y niveles de los oficios en una república bien ordenada. El problema de la pacificación de la aristocracia parece no mostrarse en este tercer atributo de la soberanía. Lo que tenemos es una disputa por reinterpretar la jurisdicción de los señores en los feudos. Aunque, de modo efectivo, en el medievo feudal, el rey no era soberano, Bodin busca dar cuenta de esa jurisdicción como un poder delegado por el soberano. Bodin escribe: “notemos, igualmente, que los señores justicieros, si bien obtienen la jurisdicción del príncipe soberano en lealtad y homenaje, tienen, no obstante, poder para establecer jueces y oficiales. Pero este poder les es dado por el príncipe soberano, ya que, sin duda, duques, marqueses, barones y castellanos sólo eran, en su origen, jueces y oficiales, como explicaremos en su momento.”¹⁰ Si se tratara de un análisis histórico, podríamos decir que Bodin se equivocaba rotundamente en su análisis, pues por un lado, era evidente que las relaciones feudales y de vasallaje, si bien tenían lugares jerarquizados, ello no implicaba un poder centralizado. Por el otro, todos los príncipes dependían del Papa y su *auctoritas*. Pero no se trata de un análisis histórico ni de señalar que Bodin estaba en un error, sino de mostrar cómo el nuevo principio del poder centralizado del soberano pretendió resignificar esas relaciones jerarquizadas. Es decir, las trató como si fuesen otorgadas o delegadas por un poder soberano anterior. De este modo se afirmaba la continuidad en el tiempo de la soberanía.

Por otro lado, resulta claro que Bodin es plenamente consciente de que en su tiempo aún existían monarquías en las que el rey dependía de la elección de los nobles. Por ello, afirmará que allí el poder soberano no radica en el monarca: “Hemos dicho antes que es señor absolutamente soberano quien, salvo a Dios, se lo debe todo a la espada; si depende de otro, ya no es señor soberano o, como dice un poeta, *esse sat est servum, iam nolo vicarius esse: qui rex est, regem maxime non habeat.*”¹¹

⁸ *Alternatif*, era sistema de venta de una oficina a dos personas, cada una de las cuales realizaba sus funciones durante seis meses o un año.

⁹ R.J. Knecht. *The French Wars of Religion 1559–1598*, ed. Longman, p. 89.

¹⁰ Jean Bodin. *Ibidem*, p. 77.

¹¹ El poeta, por supuesto, es Marcus Valerius Martialis. Jean Bodin. *Ibidem*, p. 67.

Desde la perspectiva de la soberanía, las antiguas relaciones de vasallaje son interpretadas no como una red compleja de lealtades, sino como una pirámide en la que el soberano estaría en la cima de esa red de dependencia, homenaje y vasallaje. Los grandes duques y potentados de la época de Bodin, a su entender, siguen dependiendo del soberano.¹² Bodin busca por todas las vías reinterpretar esas relaciones de homenaje. Por supuesto, y como ya lo señalábamos, esto es discutible. Bodin hace malabares para demostrar que el tributo feudatario no choca con la soberanía:

Al ocuparnos de la protección, he demostrado que los príncipes que están bajo protección, en el supuesto de que no exista sumisión de otro tipo, retienen la soberanía, aunque hayan convenido alianza desigual, en virtud de la cual deban reverencia a sus protectores. Pero hay gran diferencia entre quienes están simplemente bajo la protección de otro y quienes deben fe y homenaje, es decir, el juramento de fidelidad, la sumisión, el servicio y la obligación propios del vasallo hacia su señor.¹³

Sin embargo, este intento desesperado por reinterpretar de un nuevo modo las relaciones medievales de dependencia y vasallaje, reafirma la idea de que, lejos de mostrar lo erróneo del planteamiento en Bodin, estamos ante un signo inequívoco de que las ideas en torno al poder soberano estaban ya operando. Pues sólo ello explica porque el pasado —y en algunos casos sobrevivencia— de esas instituciones necesitaba ser repensado para dar coherencia al poder soberano. Se trataba de argumentar en contra de la idea de un modo de organización pasada que buscaba mantenerse operando. La soberanía no sólo debía ser afirmada en el presente, sino también debía re pensar el pasado. Pues de este modo daba consistencia al nuevo lugar de la corona, de la aristocracia, y de los demás estamentos.

Y algo de este orden es lo que veremos a continuación: el modo en que el poder soberano, una vez consolidado, comenzó a modificar el lugar de la aristocracia en esas sociedades. Ello mostrará el sentido del debate de Bodin en torno al otorgamiento de oficios y comisiones. En los reinos en los que, como en Francia, el soberano se consolida, la aristocracia debe ser transformada para sobrevivir como estamento. La necesidad de señalar que hay otras fuentes legítimas en la instauración de oficios (por ejemplo, la asamblea de

¹² “Si, por el contrario, admitimos que quienes deben fe y homenaje, o son tributarios, son soberanos, por la misma razón habremos de admitir que el vasallo y el señor, el amo y el criado son iguales en grandeza, en poder y en autoridad. Sin embargo, los doctores en leyes sostienen que los duques de Milán, Mantua, Ferrara y Saboya, y hasta los condes, son soberanos, lo cual está en abierta contradicción con la máxima que hemos establecido.” *Loc. cit.*

¹³ Jean Bodin. *Ibidem*, p. 67.

nobles) es para señalar que existen modos distintos de “repúblicas”. Tal es el caso del imperio germánico, por citar un ejemplo.

VIOLENCIA: FUNCIONES DE LA ARISTOCRACIA

Después del año 1000, en el reino de los francos, el pueblo se convirtió en el único objeto del saqueo [de la aristocracia], que continuó con aún mayor impunidad que antes en vista de la incapacidad del rey por detener su violencia y rapacidad.

Georges Duby.¹⁴

En la sociedad dividida en estamentos, la aristocracia cumple una función precisa: la protección de la comunidad cristiana a través de la violencia. La guerra era su actividad primordial, la única, la que les daba legitimidad a su posición privilegiada. Uno de esos privilegios era la posesión de la tierra, la extracción de la riqueza producida en el trabajo en ellas. Dado que esta condición estamental era hereditaria, la cuestión de la posesión iba de la mano. Para aquellos hombres nacidos en ese estamento que obtenían esas tierras en herencia, conseguir las propias era un problema que se resolvía también con la violencia. Georges Duby nos reseña este escenario del siguiente modo:

La nobleza de esos tiempos tenía costumbres matrimoniales muy precisas. La tierra era la riqueza, y se temía que menguaran los patrimonios a causa de la herencia. No se casaba, por lo tanto, más de un joven por familia. Todos los demás y eran muchos, pues la mortalidad infantil era menor entre los ricos que entre los pobres, debían quedarse sin mujer legítima, sin vínculos. Se veían obligados a juntarse en bandas. La aventura, palabra de la época, era militar, asoladora. Había violencia, entonces, por todas partes. Los hombres de guerra vivían dispersos en el país, y esto duró mucho, hasta el fin del Antiguo Régimen. Por otra parte, y esto es evidente en algunas regiones actuales de Asia y África, cuando una fuerza militar no está encuadrada por una fuerza política eficaz propende a tornarse devastadora.¹⁵

¹⁴ Georges Duby. *The Three Orders Feudal Society Imagined*, The University of Chicago Press, p. 151.

¹⁵ Georges Duby, *Año 1000 - Año 2000. La huella de nuestros miedos*, ed. Andrés Bello, p. 104.

Dividir las propiedades entre los distintos miembros de una familia significaba la división de la riqueza y la división del poder. Por ello, mantener indivisas las propiedades era un objetivo primordial en esta forma de proceder de las familias. La misma forma de organización interna en el estamento dedicado a la guerra produjo la violencia de los señoríos no legítimos que comenzaron a proliferar en el siglo XI. Uno de los modos conocidos de resolver este problema fue el hacer a miembros de estas casas aristocráticas parte del estamento eclesiástico. De este modo se buscaba aliviar el problema de la herencia. Sin embargo, ello no resolvía del todo este problema. La adquisición de tierras por la vía violenta —y no la asignación del feudo— se convirtió en una práctica común. Las guerras privadas —que mencionamos en el capítulo anterior—, encuentran una de sus explicaciones en lo aquí señalado. Este problema es inherente al modo de organización feudal. Por ello, el lento advenimiento de una centralización política y administrativa modificó las condiciones que producían esta violencia de la aristocracia sin tierra.

En cierto modo se estaba ante un círculo en el que la transformación de la economía de la violencia necesitó de un poder centralizado, que a su vez requirió de una administración que dio una vía alterna de escape cierto sector de la aristocracia. Ya veíamos en el capítulo anterior que con el advenimiento de los ejércitos de infantería, la caballería comenzó a desplazarse lentamente. Las guerras comenzaron a requerir uso de infantería. Lo cual significaba que se necesitaban recursos para el pago de ejércitos mercenarios. Ello significó la necesidad de un mejor control de esos ejércitos,¹⁶ pero también la necesidad de tener recursos para pagar esos ejércitos. Para efectos del proceso de pacificación, este movimiento implicó la posibilidad de regular la violencia de la guerra. Eso es lo que vimos en el capítulo anterior. Lo que ahora tendremos que seguir es otro aspecto: la nueva función que la aristocracia busco tener en esa sociedad.

Para los reyes se convirtió en una necesidad mantener el control sobre los recursos y sobre la propia guerra. Maurice Keen da cuenta de este mismo proceso: “hubo un cambio sustancial que afectó no a la forma de hacer la guerra, sino a la burocracia y a las técnicas de administración. El crecimiento exponencial en los archivos gubernamentales de todo tipo, es testigo de este impacto. Este cambio abrió nuevas posibilidades para la supervisión por parte de los gobiernos centrales, incluso a nivel local, siempre y cuando el «centro» no estuviese

¹⁶ “Quizá más importante que las pretensiones de Felipe fue el esfuerzo político y administrativo que acompañó a acontecimientos similares en otros países. El control gubernamental sobre la guerra se hizo más firme en el siglo XIII de lo que había sido en el XII.” Norman Housley. “La guerra en Europa. 1200 a 1300”, en M. Keen (editor), *Historia de la Guerra en la Edad Media*, p. 173.

muy alejado geográficamente.”¹⁷ Sin embargo, nos recuerda Perry Anderson, no debemos pensar que esta implementación administrativa era ya una transición a la *administración legal racional* de los modernos Estados. En un primer momento, estas funciones estaban encargadas a miembros del estamento eclesiástico. Sin embargo, la misma necesidad de obtener recursos para la guerra obligó a los reyes a tomar esos cargos como posesiones que podían ser vendidas. Cualquier oficio podía ser ofrecido a la venta a los individuos privados. El historiador nos dice que esta práctica funcionó como un medio para integrar a la nobleza a una nueva función:

Así, el modo de integración de la nobleza feudal en el Estado absolutista que prevaleció en Occidente adoptó la forma de adquisición de «cargos». El que compraba privadamente una posición en el aparato público del Estado la amortizaba por medio de la corrupción y los privilegios autorizados (sistema de honorarios) en lo que era una especie de caricatura monetarizada de la investidura de un feudo. En efecto, el marqués del Vasto, gobernador español de Milán en 1544, pudo solicitar a los poseedores italianos de cargos en esa ciudad que ofrecieran sus fortunas a Carlos V en su hora de necesidad después de la derrota de Ceresole, de acuerdo exactamente con el modelo de las tradiciones feudales.¹⁸

Este escenario planteado por Perry Anderson corresponde al siglo XVI, cuando la aristocracia ha aceptado esa nueva función. Sin embargo, el proceso incluyó dos elementos que deben ser señalados: *el primero*, es que la compra de cargos implicaba la posesión de riquezas. Ello abrió la puerta a miembros no aristocráticos a esos puestos: los grandes mercaderes y burgueses que comenzaban a amasar grandes fortunas. Por supuesto, eso significaba que las condiciones comenzaban a cambiar, que la misma sociedad feudal comenzaba a sufrir serias transformaciones: “el desarrollo de la venta de cargos fue, desde luego, uno de los más llamativos subproductos del incremento de monetarización de las primeras economías modernas y del relativo ascenso, dentro de éstas, de la burguesía mercantil y manufacturera. Pero la integración de esta última en el aparato del Estado, por medio de la compra privada y de la herencia de posiciones y honores públicos, también pone de manifiesto su posición subordinada dentro de un sistema político feudal en el que la nobleza constituyó siempre, necesariamente, la cima de la jerarquía social.”¹⁹

El segundo elemento, es el arduo proceso en el que la aristocracia fue obligada a aceptar que la guerra no era ya su función en esa sociedad. En el capítulo anterior vimos como

¹⁷ Maurice Keen. “Introducción: la guerra en la Edad Media”, en M. Keen, *Historia de la Guerra...*, p. 21.

¹⁸ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 28.

¹⁹ Perry Anderson. *Ibidem*, p. 29.

las transformaciones en la forma de hacer la guerra desplazaron lentamente el rol primordial de ésta en los ejércitos. Ahora veremos una de las vías por las que la aristocracia buscó suplir este déficit. Para el siglo XVI resultaba claro que la aristocracia no era fundamental para los ejércitos, a pesar, por supuesto, de seguir teniendo los cargos más importantes. Teniendo esto presente, ¿cómo aceptar que siguiesen gozando de sus privilegios? La respuesta fue: participando en la administración del reino. Pero allí no competirían con la infantería, sino con la burguesía poseedora de los recursos para la compra de cargos.²⁰

MÉRITO Y VENALIDAD

El menosprecio y todo el desorden de la justicia proceden del infinito número de funcionarios que es introducido, del desorden con que se les elige, y del hecho de que todo sea venal.

Michel de Montaigne.²¹

Los *routiers* en Francia o los *commons* en Inglaterra eran burgueses que gracias a sus grandes fortunas, estaban en capacidad de comprar cargos en su reino. Y, como los reinos requerían de recursos, la sociedad entre la Corona y estos burgueses cumplía con los fines de ambas partes. Los principales desplazados fueron los aristócratas. Una parte importante de ellos comenzó a perder importancia política y riqueza. Por tanto, no podían competir con los *routiers*. Es sabido que las oficinas venales, es decir oficinas vendidas, comenzaron a proliferar en el siglo XVI. Esto fue así, debido a las necesidades de administración de los reinos con un poder

²⁰ Lo peor de los dos mundos estaban presentes en ese momento: “Si la venta de cargos fue un medio indirecto de obtener rentas de la nobleza y de la burguesía mercantil en términos beneficiosos para ellas, el Estado absolutista gravó también, y sobre todo, naturalmente, a los pobres. La transición económica de las prestaciones en trabajo a las rentas en dinero vino acompañada, en Occidente, por la aparición de impuestos reales para financiar la guerra que, en la larga crisis feudal de finales de la Edad Media, ya fueron una de las principales causas de los desesperados levantamientos campesinos de la época. «Una cadena de rebeliones campesinas dirigidas claramente contra los impuestos estalló en toda Europa [...] No había mucho que elegir entre los saqueadores y los ejércitos amigos o enemigos: unos se llevaban tanto como los otros.»” Perry Anderson. *Ibidem*, p. 29.

²¹ Michel de Montaigne ante el parlamento de Bordeaux en 1565. Michel de Montaigne. *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)*, ed. Acantilado, n. 54.

político centralizado, pero también a que aún no contaban ni con la capacidad técnica ni con funcionarios preparados para llevar a cabo dichas tareas. Dentro de este marco, la aristocracia tuvo poco que ofrecer en ese primer momento. David Bitton nos ofrece un breve panorama:

Sería un error, por supuesto, pensar que la nobleza había perdido todas sus posiciones en el gobierno. A finales del siglo XVI, la *noblesse d'epée*, o nobles de la espada, todavía dominaban los tres grandes grupos de cortesanos: los *grands officiers*, el *Conseil du Roi*, y la *Maison du Roi*. También procedían de la nobleza la mayor parte de los embajadores, los *baillis* y los *sénéchaux*, así como los gobernadores de las provincias. Sin embargo, los nobles habían perdido algunas posiciones bajo el reinado de Felipe Augusto. Más importante aún, fue que entre 1450 y 1550 sufrieron una drástica reducción de sus derechos tradicionales de justicia señorial. [...] Y en la medida en que el número de tribunales soberanos se multiplicaron, la mayoría de los jueces y concejales fueron asignados a personas ajenas a la antigua nobleza.²²

La aristocracia se encontraba, pues, ante una crisis: por un lado una gran parte de ese estamento no tenía los recursos para comprar esos cargos. Por otro, su identidad estaba tambaleándose porque su participación en la guerra perdía importancia. Si bien es cierto que el estamento noble no estaba excluido de la organización social —lo contrario se puede afirmar cuando recordamos que los propios *routiers* una vez a cargo de una oficina venial, buscaban comprar también el título de nobleza—, sí se encontraba en la necesidad de recobrar esos espacios perdidos. ¿Cómo salir de este atolladero? Para resolver esa pregunta, seguimos el tratamiento de Davis Bitton, profesor de historia en la Universidad de Utah, en su obra *The French Nobility in Crisis, 1560-1640*. Si seguimos el camino que llevó a la aristocracia a enfrentarse a esta crisis, podemos reconocer tres momentos. 1) La aristocracia tuvo que apelar a su condición noble en contraposición al carácter de los no aristócratas burgueses. Se opuso el mérito y la virtud a la *mera* riqueza y la posible corrupción inherente al dinero en oficinas públicas. 2) Sin embargo, esa idea encontró pronto su límite, cuando esta afirmación del mérito inherente al noble mostró su fragilidad y hasta su completa carencia en los aristócratas individuales. La respuesta fue un compromiso para otorgar las oficinas públicas a los nobles para mantener el equilibrio en la comunidad. 3) el tercer momento fue cuando no se afirmó meramente el mérito de la aristocracia, sino que se le obligó a tener efectivamente esos méritos. Cuando se les obligó a formarse, a educarse para el cargo que exigían.

²² Davis Bitton. *The French Nobility in Crisis, 1560-1640*, Stanford University Press, pp. 42-43.

1. El mérito

El problema de las oficinas veniales no apareció a los hombres de la época, en un primer momento, como un problema de corrupción. Es decir, como el signo de que la administración gubernamental carecía de estrategias y prácticas gubernamentales efectivas. Más bien, apareció como un problema de ruptura con la tradición. O por lo menos ese es el tema más recurrente en la literatura de la época. Según Davis Bitton, desde comienzos del siglo XVI la aristocracia a través de publicación de libros, informes y panfletos, puso a discusión el tema de la venta de cargos como un problema de exclusión de la nobleza de las prácticas más altas del reino. Por ejemplo, Blaise de Monluc (1502-1577) noble que luchó en las guerras de religión, se preocupaba porque los burgueses ascendieran a una posición que no les correspondía estamentalmente: “Monluc se lamentaba de que los nobles dejaran las oficinas municipales en favor de hombres del pueblo, ante los que «nosotros teníamos que hacer reverencias e inclinarnos.»”²³ El mundo estaba cabeza abajo.

En ese mismo tenor, un panfleto anónimo titulado *Lettre missive d'un gentilhomme à un sien compagnon, contenant les causes du mescontentement de la noblesse de France* señalaba que el rey desde 1559 había invertido el mundo: “los gobernantes han humillado a unos, y elevado a los otros, haciendo del noble un villano y del villano un noble, sin duda, una transubstanciación de los honores contrarios.”²⁴ El diagnóstico de la situación ruin del segundo estamento no era, entonces, que habían dejado de ser importantes para la guerra, sino que los gobernantes los desplazaban. Era el rey quien arruinaba a la nobleza. Se negaba así la pregunta por la situación por la que atravesaba ese estamento. Para el autor anónimo, la preferencia de la corona por los burgueses no era únicamente el pago recibido por el puesto, sino la docilidad de esos burgueses. Ellos serían más fáciles de manejar por el soberano que la aristocracia. La nobleza, pues, estaba completamente desplazada.²⁵

Sólo cuando se puso el acento en que el problema principal no era la inversión del mundo estamental por gracia del rey, sino por la incapacidad de la aristocracia por competir con ellos en riqueza, fue que el debate dejó de ser una mera queja. Escribe Bitton que “para

²³ Agénor Bardoux, *Les légistes, leur influence sur la société française* (París, 1877), p. 118, citado en Davis Bitton. *The French Nobility in Crisis, 1560-1640*, p. 43.

²⁴ Anónimo, *Lettre missive d'un gentilhomme à un sien compagnon, contenant les causes du mescontentement de la noblesse de France*. citado en Davis Bitton. *Ibidem*, p. 43.

²⁵ “Los nobles de Delfinado estaban igualmente irritados, pero admitieron que habían optado por retirarse «a vivir en la ociosidad en el país.»” La afirmación es de otro panfleto anónimo, *La vérité des justes defences de la noblesse du dauphiné*, pp. iii, 8, citado en Davis Bitton. *Ibidem*, p. 43.

Du Haillan, que estaba pensando principalmente en el parlamento, el verdadero problema consistía en la práctica de la venta de oficios. Los nobles, «no aceptan la artimaña que implica la compra de cargos, no se puede comprar lo que debe ser una virtud», y por ello simplemente abandonaron sus posiciones en el parlamento.”²⁶ En este rechazo a competir con los burgueses en la compra de cargos se encuentra ya la primera formulación de una posible salida a esta crisis de la aristocracia: auto-afirmar el carácter noble del estamento. Sólo ellos son virtuosos... Nuevamente, Bitton nos recupera un fragmento de la Carta anónima que buscaba encontrar una solución al problema de la aristocracia:

En lugar de limitarse a instar la devolución de los nobles a la notoriedad, el caballero anónimo pedía al rey que «restableciera un gobierno bajo el cual sean honrados y recompensados líderes y hombres virtuosos según sus méritos.» — Se hacía la suposición gratuita de que la nobleza había sido desplazada no por capacidad, sino por la riqueza y que la nobleza se beneficiaría si se concedieron las oficinas sobre la base del mérito. La cuestión, en otras palabras, se plantea en términos de “mérito” y “virtud” en lugar de “venalidad” — lemas favoritos de la prolongada discusión que siguió.²⁷

Mérito y virtud *versus* venalidad. Estamos ya ante esta primera formulación acabada del debate en torno al nuevo lugar de la aristocracia de acuerdo al tercer atributo de la soberanía. Primero se debió reconocer el elemento extraño a la aristocracia: la venalidad, que caracterizaría a la burguesía. Según esta caracterización, si la burguesía tiene que pagar por los oficios que detenta, ello se debe a que no tiene otra cosa que ofrecer. El estamento noble, como opuesto a la burguesía, sí contendría un carácter positivo: el mérito y la virtud. El autor anónimo del panfleto no era el único que afirmaba que el mérito debía ser el único criterio de ascenso. Se convirtió, nos dice Bitton, en una posición generalizada en la aristocracia. Pues creían que si se otorgaban los cargos con ese criterio, inevitablemente los nobles lo obtendrían. Eymar de Froydeville, quien escribió en 1574 sus *Dialogues de l'origine de la noblesse*, decía: “Si las cosas se arreglaran por proporción geométrica, es decir, por los méritos individuales, y no por la proporción aritmética, es decir, por la cantidad de oro o plata, todo lo que veríamos sería virtuosismo y los nobles destacarían por encima de los necios.”²⁸

²⁶ La referencia dentro de la cita: Du Haillan, *De l'estat et succez des affaires de France*, rev. ed. (n.p., 1611), pp. 173-174. Davis Bitton. *Ibidem*, p. 43.

²⁷ Davis Bitton. *Ibidem*, p. 44.

²⁸ Eymar de Froydeville, *Dialogues de l'origine de la noblesse* (Lyon, 1574), p. 79. Citado en Davis Bitton. *Ibidem*, p. 45.

En un escenario idílico, el problema radicaba únicamente en el criterio para elegir a los funcionarios públicos. Modificando tal criterio no sólo se resolverían los problemas del estamento en crisis, sino también los del reino: “en 1603, Pierre de Boyssat, del Delfinado, escribió que el gobierno más perfecto es el de un rey servido por su nobleza. La virtud y el mérito necesario, dijo, «no se pueden encontrar en los plebeyos, porque el trabajo manual y el ejercicio de los oficios y el trabajo físico les han privado de esas *cualidades de la mente*.»”²⁹ En Pierre de Boyssat volvemos a encontrar la mera oposición entre el carácter de la nobleza y el de la burguesía. Si la nobleza es virtuosa por definición, y la burguesía no. Por lo tanto, no es irracional otorgar a los plebeyos los oficios públicos aunque sean ellos los que tengan el dinero para comprar los cargos. Reconocemos también en Pierre de Boyssat la antigua oposición medieval entre el trabajo manual/físico, propio del tercer estamento, y la virtud y libertad propia del estamento aristocrático. Lo que no se reconoce es que esta división estamental estaba sufriendo graves cambios.

Sólo los aristócratas tienen mérito. ¿Por qué la aristocracia se atrevía a formular una proposición aparentemente tan simple? Por supuesto, hay algo en juego en esa afirmación general. No toda la aristocracia pensaba necesariamente en un mérito natural. Para algunos miembros de este estamento, la aristocracia podía alcanzar a tener méritos por ser los que afirmaban estar en condiciones de alcanzar la virtud. Para muestra veamos el siguiente pasaje de Michel de Montaigne, quien escribe que:

Tener los brazos y las piernas más fuertes es una cualidad digna de un cargador, no de la virtud; la salud es una cualidad muerta y corporal; hacer tropezar al enemigo es un golpe de fortuna, lo mismo que deslumbrarle los ojos con la luz del sol; ser hábil en la esgrima es un recurso de arte y ciencia, y que puede darse en una persona cobarde y sin valor. El mérito y la valía de un hombre radican en el ánimo y en la voluntad; ahí es donde reside su verdadero honor; la valentía es la firmeza no de piernas y brazos, sino del ánimo y del alma; no consiste en el valor de nuestro caballo, ni de nuestras armas, sino en el nuestro. Quien cae obstinado en su valentía, *si succiderit, de genu pugnât* [si ha caído, pelea de rodillas], quien no rebaja ni un ápice su confianza por ningún peligro de muerte inminente, quien, al rendir el alma, sigue mirando a su enemigo con una mirada firme y desdeñosa, es derrotado no por nosotros sino por la fortuna; cae muerto, no derrotado.³⁰

²⁹ Las palabras de Pierre de Boyssat, *Remerciement au roy par les annoblis du dauphiné, où il est touché de la dignité de la noblesse* (París, 1603), pp. 13-14. Davis Bitton. *Ibidem*, p. 45.

³⁰ Michel de Montaigne. *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)*, ed. Acantilado, p. 286.

Por supuesto, Montaigne habla del mérito y el valor de un hombre en la guerra. Traemos este pasaje sólo para destacar la distancia en la virtud, el mérito y el valor, del saber, la fuerza, la técnica, etc., que son útiles, pero que no constituyen lo propio de la virtud. Es esta oposición que alguien como Montaigne establece y recuerda, lo que los propagandistas de la aristocracia en la lucha del mérito contra la venialidad buscaban utilizar. Sin embargo, lo que perdían de vista esos propagandistas, es que el mérito para un oficio público *sí* pasaba por el saber y la técnica. Un hombre del tercer estamento seguramente no estaba preparado para actuar como ese hombre que, a pesar de caer, pelea de rodillas. Pero lo que está en juego en el ejercicio público de los oficios es otra cosa que el valor y la virtud. El mundo medieval estaba cambiando.

Y es por ello, por la disolución del mundo medieval, que esta oposición abstracta (mérito *versus* venialidad) no podía durar demasiado. Acentuar desmedidamente el aspecto del mérito en contra de la venialidad (que se imponía como una necesidad para el reino), condujo a esos hombres a preguntarse en qué consistía ese mérito. El mérito, *mereri*, implica que alguien gana algo, o lo merece, de acuerdo al fin que se busca alcanzar. Los oficios tendrían que ser asignados a quienes lo merecen, no a quienes lo compran. En principio —por definición— veíamos, la aristocracia sólo afirmó ser el estamento merecedor. Pero al pensar en las funciones de los oficios, ese mérito tenía ahora más que ver con la capacidad del individuo para llevar a cabo las tareas inherentes a los oficios públicos que con la pura afirmación de la nobleza de la aristocracia. No se trataba ya de afirmar las virtudes guerreras inherentes a ese estamento, sino de la capacidad para cumplir la función gubernamental. Claro, esta capacidad estuvo siempre mezclada con la idea, en esa época todavía difícil de borrar, de que la aristocracia tenía, por nacimiento, mejores condiciones intelectuales y de carácter (virtud) que los individuos integrantes del tercer estamento. El tercer estamento, recordemos, sólo se dedicaba al trabajo. Así, al comenzar a pensar el mérito individual, forzosamente se tuvo que reconocer que la aristocracia no necesariamente estaba capacitada para cumplir esas funciones. Existían aristócratas que no estaban en condiciones de llevar a cabo las funciones de las oficinas públicas:

Pero no fue sencillo aceptar esa fácil conclusión, y los que tanto deseaban otorgar las oficinas a la nobleza y reconocer el mérito individual tuvieron que determinar qué se debía de hacer si las dos cualidades no coincidían. En 1561, Pierre de La Place había instado a que la preferencia se diera a los nobles, incluso si no fueran particularmente distinguidos; esto se justificaba por el pasado y por el futuro que anticipaba la excelencia de la familia noble. Y sin embargo, ni siquiera él

ignoraría por completo la cuestión de mérito: la condición de noble, observó, no puede quitar el «impedimento de la estupidez humana.»³¹

Con una postura como la de Pierre de La Place llegamos a la disolución de la pura afirmación abstracta de que la aristocracia, por su nobleza, merecía los cargos públicos. El mérito debía reconocerse en las capacidades de cada individuo. Pero llegamos a esto gracias a la primera afirmación general. Mediante la corroboración individual de esos méritos afirmados se reconoce que no hay una coincidencia: no todos los aristócratas lo merecen. Pasamos así al segundo momento.

2. Compromiso entre capacidad y nobleza

Ya en la intervención de Pierre de La Place reconocemos los signos de este segundo momento, que implica el compromiso entre el mérito y la aristocracia como estamento. ¿Qué significa esto? Por un lado, se reconoce que individualmente cada aristócrata es distinto, y sus capacidades pueden ser suficientes o no para obtener un oficio público. Se diluye la idea de que la aristocracia tiene el mérito de esos cargos por definición. Lo que no se disuelve es el estamento mismo. Eso significa que debe ser respetada su posición en ese mundo dividido aún en tres estamentos. Es decir, la pregunta no era ya únicamente si los cargos deben ser vendidos u otorgados por mérito, sino, ¿qué hacer con la aristocracia?, ¿cuál es su nueva función? Otro panfleto de la época decía: “no sería posible arruinar [la nobleza más fácilmente que haciéndola inútil], que es lo que ocurre si no se la emplea. Por lo que si no es empleada es inútil, y lo que es inútil es despreciado por todos.”³²

Los términos en que se desplazó el debate indican que la afirmación del mérito de la aristocracia, a pesar de fallar argumentativamente, tuvo éxito al poner en primer término la preocupación por la nueva función de la aristocracia. La respuesta a esta preocupación debía buscar necesariamente un compromiso entre el mérito necesario para los oficios públicos, el respeto al estamento aristocrático, y el objetivo del reino de obtener recursos monetarios:

La idea de la concesión de oficios sólo a aquellos que lo merecían era muy altisonante, dijo [el filósofo Jean Bodin], pues esto mantendría al Estado en ebullición constante. Hombres de la

³¹ Davis Bitton. *Ibidem*, pp. 45-46. La referencia al interior de la cita: Pierre de La Place, *Traité de la vocation et maniere de vivre à laquelle chacun est appelé*, (París, 1561), pp. 59-60.

³² Anónimo. *Response à une lettre écrite à Compeingn de quatrième jour d'aoust, touchant le mescontentement de la noblesse de France*. Citado en Davis Bitton. *Ibidem*, p. 44.

necesaria capacidad eran «muy pocos y fácilmente podrían ser expulsados y superados por los demás.» Por supuesto que sería preferible otorgar los puestos de responsabilidad a quien lo merece, pero Bodin considera que esto era imposible. Las cualidades necesarias no eran muy comunes. Bodin llegó a considerar que la única solución viable era un compromiso: colocar a las personas meritorias en posiciones siempre que fuera posible, pero otorgar cargos públicos también sobre la base de la riqueza y la nobleza. No habría necesidad de otorgar posiciones otorgadas a personas ricas o nobles que fueran indignos e incapaces, pero debía mantenerse a un mínimo y debían ser aquellos en los que el menor daño posible se pudiera esperar. [...] La nobleza se alegraría «por el solo hecho de reconocer el estatus noble en la distribución de los cargos»; y los *roturiers* estarían «encantados más allá de lo que se cree» de encontrarse en el mismo nivel que la aristocracia.³³

Jean Bodin interviene directamente en este debate. Su posición, por supuesto, no es la misma que la de los aristócratas que intervienen en panfletos. Su posición no pone en primer plano los fines de la aristocracia, sino la del propio reino. Por ello, él no olvida la necesidad del reino por obtener dinero, y el mantener a en armonía a los dos estamentos.³⁴ Con su solución, tanto los *roturiers* como los nobles se encontrarían contentos. En gran medida estamos ante una solución que la corona podía aplicar de inmediato, y *ad hoc* a la tesis de que es el soberano el que tiene la decisión última del otorgamiento de los oficios públicos. Sin embargo, dejaba inconcluso el debate en torno a la pregunta ¿qué es el mérito y quién lo tiene? Para la aristocracia esta solución era insatisfactoria, pues deseaba todos los cargos. Para los que buscaban determinar qué es el mérito, también resultaba insatisfactorio. Pasamos al siguiente momento con un retorno de la afirmación aristocrática del mérito. Si no se puede conciliar la venialidad con el mérito, debe ese estamento entonces construir sus méritos. La aristocracia debe educarse para poder acceder a los cargos públicos.

³³ Davis Bitton. *Ibidem*, p. 46. (Referencia interna: Jean Bodin, *Les six livres de la république* (Paris, 1576), livre VI, ch. 6.).

³⁴ También habían posturas como la de Thierriat que justificaban que la aristocracia merecían los cargos públicos por tradición: “Como una cuestión de principio abstracto, Thierriat creía que los nobles debían ocupar los puestos de responsabilidad pública. Ésta había sido la práctica entre los judíos, los griegos y los romanos. También era razonable, pensó, ya que los que eran «verdaderamente nobles» estaban más decididos para llenar sus puestos con honor y distinción. «Esta clase de puestos, por ejemplo las embajadas, deben reservarse para los nobles, simplemente porque los nobles serán mejor recibidos por príncipes extranjeros»” Davis Bitton. *Ibidem*, p. 50. La cita de Thierriat corresponde a Thierriat, *Trois traités; de la noblesse de race, de la noblesse civile et des immunités des ignobles*, p. 35.

3. La construcción del mérito en la aristocracia

En el tercer momento estamos de vuelta al tema del mérito, pero con una modificación considerable: después de reconocer que la aristocracia no tiene el mérito de los cargos sólo por su nobleza de nacimiento, y de que se ha de rescatar al estamento encontrándole a sus miembros una función, se ha de buscar hacer a los nobles merecedores del oficio público. Como el grueso de la aristocracia no puede competir con la burguesía en la compra de los cargos, ella ha de educarse para ser meritoria de los oficios públicos. Si se logra esto, el mérito efectivamente habría vencido a la venialidad. El precio, por supuesto, es la transformación de la propia aristocracia. Ellos debían recibir educación, cosa a la que ese estamento no estaba habituado. Sólo así la aristocracia podía competir con la burguesía: “Tal vez una consecuencia inevitable del deseo tanto para premiar el mérito como de elevar la nobleza hizo que este enfoque pareciera tanto más necesario en vista de las deficiencias educativas atroces de la mayoría de los nobles, como en contra de la creciente necesidad de formación jurídica profesional.”³⁵

El problema de la formación de la aristocracia para los oficios públicos no surgió, pues, como una tendencia inherente al estamento, sino como una necesidad de poder competir con el dinero de la burguesía. Es conocido que los miembros de la nobleza, por su antigua formación militar, no tenían las aptitudes para ocupar los distintos cargos públicos: ni el ejercicio en las cortes de justicia, ni en las demás funciones administrativas. La tradición militar del estamento los conducía necesariamente a una postura anti-intelectual. A continuación un breve episodio de la época en torno a los cargos públicos que devela el estado de cosas, es decir, la escasa formación de la aristocracia a mediados del siglo XVI:

Un cierto Pierre Billard reclamó la posición de teniente criminal en Robe Courte en Bourbonnais, una posición que se había establecido en 1554. Se le dijo que la posición había sido abolida en 1564. Son embargo, lo que nos interesa es la afirmación de que Billard carecía de «conocimientos y experiencia en asuntos jurídicos.» Él era, se dijo, «ignorante de las leyes, ordenanzas y usos del reino. De hecho, ha sido apenas en los últimos dos o tres años que él aprendió a leer y apenas hace muy poco ha podido firmar su nombre. ¿Cómo, entonces, puede juzgar asuntos del honor y de la vida humana?»³⁶

³⁵ Davis Bitton. *Ibidem*, p. 46.

³⁶ Davis Bitton. *Ibidem*, p. 47. La referencia al interior es: Julien Peleus, *Oeuvres* (Paris, 1638), pp. 371-74.

Casos como el anterior obligaron a la misma aristocracia a reconocer su falta de mérito, y la necesidad de recibir instrucción al respecto. Por supuesto que fue un proceso largo que involucró a varias generaciones. ¿Cómo se pasa del analfabetismo a los estudios, así sean preliminares, del latín y los estudios sobre las leyes y la jurisprudencia? Gaspard de Saulx-Tavannes (1509–1575), aristócrata de espada, en sus *Mémoires*, reconoce que: “los plebeyos no tomaron los puestos judiciales de nosotros, es la ignorancia la que nos mantiene fuera.”³⁷

Resulta claro que para los miembros de la aristocracia este cambio iba en contra de sus intereses. Para ellos, lo mejor era mantener el *status quo* medieval. La necesidad de educarse les vino impuesta desde fuera de sí. Sin embargo, han tenido que aceptar que esa educación es necesaria para mantenerse como estamento, para conservar sus privilegios. Han hecho propia esa necesidad. Allí radica la subjetivación en el tema que aquí tratamos. Como es sabido, en los siglos siguientes, la formación de la aristocracia aparecerá como un signo propio de ese estamento. Habrán olvidado el proceso que los condujo a ello. El momento en que la aristocracia tuvo que asimilar que la necesidad de educarse era su única opción se habrá vuelto opaco ulteriormente. Lo mismo ocurre con el proceso en que una demanda externa por formarse devino una afirmación interna. Ese proceso puede mantenerse en la opacidad, pero ha tenido presencia efectiva. No sin lucha y resistencia, el segundo estamento reconoció sus carencias y debió someterse a una formación para poder ser útil a la república soberana.

Con este reconocimiento se resuelve el problema del mérito. Y comienza el problema de la educación de la nobleza. El mérito no pertenece a un estamento, sino a la formación y aptitudes de cada individuo, sean estos nobles o burgueses. Esta formación se obtiene gracias a la educación. Para la aristocracia esto significa su transformación. La guerra ya no es el campo natural que le otorga privilegios. Pero incluso, aun cuando algunos de ellos seguían empleándose en los ejércitos del rey, y siendo agentes importantes en el campo de batalla, incluso allí, debían instruirse, educarse, y de ese modo sobrevivir en las nuevas condiciones del siglo XVI y el advenimiento de los reinos con poder soberano.

³⁷ Gaspard de Saulx-Tavannes, *Mémoires*, I, 97, citado en Davis Bitton. *Ibidem*, p. 47. En el mismo tenor: “Más tarde, el inglés Sir Robert Dallington observó que la nobleza francesa se quedó sin empleo «por falta de instrucción. Nicolas de Crest, Noël Du Fail, Bernard Du Hallain, Claude Fauchet y Vincent de La Loupe, todos ellos son una muestra de la falta de educación de la nobleza.»” Bitton, *loc cit.* (Robert Dallington. *View of France.*)

EL PROBLEMA DE LA EDUCACIÓN

La sabiduría francesa fue antaño proverbial por ser una sabiduría que prendía tempranamente y que apenas duraba. En verdad que, aún hoy, vemos que no hay nada más gentil que los niños pequeños franceses, más normalmente traicionan las esperanzas que han hecho concebir y, una vez hombres y derechos, no se halla en ellos ninguna excelencia.

Michel de Montaigne.³⁸

De manera breve, y sólo en relación a la formación del aristócrata para ocuparse de los oficios públicos, es que nos detendremos en el problema de la educación. Es decir, se verificará la transformación en ese estamento que implicó la educación. Decíamos que pasar de hombres dedicados únicamente a la guerra y la rapiña, a hombres dedicados al trabajo en la administración del reino implicaba una gran transformación. Bitton recupera la postura de François de L'Alouëte, un oficial y abogado con experiencia, quien en un panfleto de 1577 reflexionó acerca de la nobleza y su necesidad de convertirse en algo distinto, en transformar su identidad: “después de observar que el poder y la riqueza de la nobleza eran una mera sombra de lo que fue, François de L'Alouëte puso el dedo en lo que él consideró la causa más básica: la pérdida de puestos públicos. Los culpables de este estado de cosas, él señalaba, eran los propios nobles, que preferían el placer, la vanidad y la ignorancia, y así se habían vuelto indignos de responsabilidad y habían abandonado «la obra pública para su beneficio individual.» Su falta de aprendizaje, continuaba, había sido tanto más perjudicial en las leyes, que se habían vuelto tan complicadas que uno ahora tenía que estar bien capacitado en jurisprudencia para poder entender del tema.”³⁹

El diagnóstico resultaba claro: la aristocracia debía prepararse. Pero, como las necesidades de los reinos soberanos implicaban prescindir de miembros formados en la Iglesia, era necesario que la formación de estos miembros de la aristocracia se diera fuera de aquella institución. Aunado a ello, la formación para las funciones en un oficio público requería una atención distinta:

³⁸ Michel de Montaigne. *Ensayos completos*, ed. Cátedra, Libro I, Cap. XXVI, p. 197.

³⁹ Davis Bitton. *Ibidem*, p. 48. La cita al interior corresponde a L'Alouëte, *Des affaires d'estat, des finances, du prince et de sa noblesse*, pp. 170-171. El diagnóstico de Alouëte “para restaurar la nobleza no consistirá únicamente en la educación, sino que también instó a una simplificación de las leyes para que «los nobles de educación mediocre puedan hacer justicia sin demasiada dificultad»”, *loc. cit.*

Al año siguiente [i.e. 1578], se publicó un delgado duodécimo por Pierre d'Origny. Aunque trataba sobre todo de generalidades acerca de la virtud y honor, hizo una sugerencia específica: una academia especial debía ser establecida para los jóvenes nobles. Sería una institución «maravillosamente grande y espaciosa» en la que los hijos de los nobles podían recibir una educación amplia hasta que llegaran a la edad de dieciocho años. Luego, después de «la inclinación de su naturaleza», ellos podrían elegir una profesión. Los que eligieran teología, derecho o medicina permanecerían durante seis años más para recibir instrucción avanzada. Los que tuvieran una inclinación militar recibirían cuatro años de entrenamiento en el campo. Se ha de notar que la preparación de los nobles para cargos públicos no era el objetivo más importante de la mente de Origny.⁴⁰

Una vez abierta la posibilidad de la formación educativa, el horizonte de acción para la aristocracia se hizo más grande. Este proyecto de una academia para la nobleza resolvía la formación de funcionarios para beneficio del estado, pero también se preocupaba por proporcionar funciones nuevas a la aristocracia en decadencia. Se buscaba resolver un problema preciso en aras de mantener los privilegios de ese estamento. Al mismo tiempo estaba brindándole determinaciones que modificaban radicalmente su identidad. Y eso, la transformación de la identidad, era algo menos pragmático que la búsqueda del acceso a los oficios públicos y mantener las ganancias de un estamento que ya no podía tan fácilmente ir a robar directamente a las comunidades vecinas: “David Du Rivault atacó el antiguo tópico de que el aprendizaje era algo degradante y por ello no digno para la aristocracia. Los nobles griegos y romanos eran competentes en ambos, en las armas y en las letras, dijo, y su declive llegó sólo cuando descuidaron uno o el otro. Por desgracia, la nobleza del presente «desprecia el enriquecimiento de la mente», y «nada parece más vil y menos estimable.»⁴¹ En el mismo tono, en un panfleto titulado *Le paysan François* se refutaba “la afirmación de que la educación y las letras harían a los jóvenes caballeros cobardes y afeminados y totalmente incapaces de empuñar las armas.”⁴² Esta afirmación refutada estaba bien establecida en aquella época. Léase al respecto, por ejemplo, la opinión de Michel de Montaigne:

Debe presidir a la educación una dulzura severa, no como se practica generalmente; en lugar de invitar a los niños al estudio de las letras, se les brinda sólo con el horror y la crueldad. Que se

⁴⁰ Davis Bitton. *Ibidem*, p. 49. La cita al interior corresponde a David Pierre d'Origny, *Le hérald de la noblesse de France* (Lyon, 1578), p. 39.

⁴¹ Davis Bitton. *Ibidem*, p. 49. La cita al interior corresponde a David Du Rivault, *Les états, esquels il est discouru du prince, du noble, et du tiers estat*, p. 355.

⁴² Davis Bitton. *Ibidem*, p. 52.

alejen la violencia y la fuerza, nada hay a mi juicio que bastardee y trastorne tanto una naturaleza bien nacida. Si queréis que el niño tenga miedo a la deshonra y al castigo, no le acostumbréis a ellos, acostumbradle más bien a la fatiga y al frío, al viento, al sol, a los accidentes que le precisa menospreciar. Alejad de él toda blandura y delicadeza en el vestir y en el dormir, en el comer y en el beber; que con todo se familiarice, que no se convierta en un muchachón hermoso y afeminado, sino que sea un mozo lozano y vigoroso.⁴³

Montaigne no está diciendo que las letras produzcan un carácter débil. Él está a favor de la enseñanza de las letras. Pero las letras que conducen a la virtud, no a un saber. Lo que está señalando es que el carácter no se forja ni con la dulzura (“la blandura y delicadeza en el vestir, etc.”) ni con la crueldad (“la deshonra y el castigo”). Lo que él busca establecer es una formación que forje le carácter, no un saber. Y para ello es mejor formar a los niños a través de las carencias, a través de una *dulzura severa*. Para alguien como Montaigne no importa tanto el conocimiento o la memorización de un saber específico, sino cómo se logra formar la virtud. Por eso, se burlaba de quienes descuidaban la formación del carácter y daban preferencia al mero saber de objetos o temas:

Yendo un día a Orleans, me encontré, en la llanura que hay antes de Clery, a dos profesores que venían a Burdeos, a unos cincuenta pasos el uno del otro. Más lejos, detrás de ellos, vi a un grupo encabezado por un señor, que era el difunto conde de La Rochefoucauld. Uno de mis criados preguntó al primero de los profesores quién era el gentilhombre que venía tras él. Como no había visto la comitiva que le seguía y creyó que le hablaban de su compañero, respondió graciosamente: «No es gentilhombre; es gramático, y yo soy lógico». Ahora bien, nosotros que intentamos aquí, por el contrario, formar no a un gramático o a un lógico, sino a un gentilhombre, dejemos que ellos abusen de su tiempo. Nosotros tenemos trabajo en otra parte.⁴⁴

Pero ese buen carácter no es lo que se estaba buscando con la educación de la aristocracia para lograr el mérito que exigían los cargos públicos. La posición de Montaigne, claro está, va más allá de los debates entre mérito y venialidad. Sin embargo, es también sintomático de lo difuso que el tema de la educación era para la época. Su ensayo “La formación de los hijos”, dedicado a la señora Diana de Foix, condesa de Gurson, tenía como finalidad, justo apartarla de la idea de que la educación consistía en la mera transmisión de conocimientos positivos.

⁴³ Michel de Montaigne. *Ensayos completos*, ed. Cátedra, Libro I, Cap. XXVI, p. 198.

⁴⁴ Michel de Montaigne. *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)*, ed. Acantilado, Libro I, Cap. XXV, p. 229.

Estaban en disputa diversos principios acerca de cómo debía formarse a los nuevos miembros, ya no sólo del segundo estamento, sino de la misma comunidad.

Regresando al tema de la educación de la aristocracia, podemos señalar que ésta se preocupó por transmitir determinados saberes, a costa de la formación del carácter.⁴⁵ En la transformación que experimentó la aristocracia, ésta no lo vivió como la aceptación del fin de una época de privilegios gracias a la guerra, sino como un retorno a la “verdadera aristocracia”, como la de los griegos y romanos. Por eso afirmaban un retorno a las letras.

Así, dos movimientos tenían lugar en conjunto: la afirmación de la educación, y la aceptación de que la guerra no era el único medio para alcanzar la dignidad aristocrática. Por supuesto, no para todos significó la auto-afirmación de la aristocracia. Comenzaba a ser visible que la aristocracia no merecía por sí misma, de los privilegios que gozó en el pasado.⁴⁶ Louis Turquet de Mayerne, autor de *La monarchie aristodémocratique*, afirmaba que “el rendimiento en el campo de batalla no era suficiente. Los nobles debían demostrar su valía no sólo como soldados, sino también como administradores, jueces, académicos, artistas, agricultores, médicos y comerciantes. Hizo ver un lugar para los nobles en el gobierno; y fue lo suficientemente lejos [en la defensa de la aristocracia] como para estipular que cada Parlamento debía incluir algunos de los miembros de la antigua nobleza (“de robe courte”). Pero nunca debía una persona, cualquiera que fuese su clase social, ser nombrada o ascendida excepto sobre la base del mérito. Si los nobles eran libres de poder entrar en el servicio público, lo podía hacer también todo el mundo. Todos ellos competirían en igualdad de condiciones.”⁴⁷ Sin ser aún la posición generalizada, el autor de *La monarchie aristodémocratique* enuncia de modo claro que, aunque la aristocracia seguía existiendo y

⁴⁵ El propio Montaigne describe el duro proceso de transmisión de conocimientos en los niños de esa época: “Pero, entre otras cosas, el orden de la mayoría de nuestros colegios me ha disgustado siempre. Se cometería tal vez un error menos dañino inclinándose hacia la indulgencia. Es una verdadera cárcel de jóvenes cautivos. Los vuelven desenfrenados castigándolos antes de que lo sean. Si llegas a un colegio en el momento de la tarea, no oyes más que gritos de niños torturados y de maestros ebrios de cólera. ¡Qué manera de despertarles el gusto por su lección, a esas almas tiernas y temerosas, guiarlas con una faz terrorífica, con las manos armadas de látigos!” Michel de Montaigne. *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)*, Libro I, Cap. XXV, p. 225.

⁴⁶ Por supuesto, en ese tiempo en el que los cambios estaban teniendo lugar, también existían posiciones que buscaban mantener como la cima de las virtudes aristocráticas, si participación en la guerra. Así en un panfleto titulado *Le paysan François* se defendía la educación como vía de ascenso a los puestos públicos: “Sin embargo, lo que este autor tenía en mente, si examinamos su descripción de cerca, no eran posiciones funcionales en todos los oficios públicos, sino sólo en las oficinas venales, generalmente considerados más bien como la inversión o propiedad que como oportunidades de servicio. Por ejemplo, insistió en que el noble podía sostener los cargos públicos y al mismo tiempo continuar con sus deberes militares debido a que algunos de los cargos civiles se celebraban alternativamente, por semestre.” Davis Bitton. *Ibidem*, p. 552.

⁴⁷ Davis Bitton. *Ibidem*, p. 51.

continuaba gozando de privilegios, la línea de separación estamental estaba ya borrándose. El proceso de pacificación de la aristocracia estaba teniendo lugar.

Como hemos visto, aunque Jean Bodin al describir el tercer atributo de la soberanía —en sus *Seis libros sobre la república*— sólo se preocupa por destacar al poder soberano como fuente legítima en la repartición de cargos y oficios, esta característica señala un ámbito de gran importancia en el proceso de pacificación de la aristocracia. La crisis de la identidad de los miembros del segundo estamento —producida por su declive en la guerra— los obligó a afirmar su mérito para ser parte de los oficios del reino en contra de la burguesía y el sistema de venta de cargos. Pero lo que comenzó con esa afirmación de la nobleza aristocrática terminó con la aceptación de la formación en academias para nobles. Con ello, la aristocracia pasaba del ejercicio de la violencia al oficio público y privado. El cambio, por supuesto, fue lento. Pero hemos visto cómo se consolidó el cambio, incluida las mediaciones y los callejones sin salida, o salidas falsas (por ejemplo, la no desarrollada, pero si señalada venta del propio título nobiliario) que aparecieron en este proceso.

Uno de los cargos en cuestión era el de los magistrados que brindaban justicia. Pero en ese cargo, las cosas son algo diferentes, porque, según Bodin, en la economía de la justicia y los castigos, el soberano siempre ha de ser la última instancia. Y ese es precisamente el tema del siguiente capítulo: el cuarto atributo del poder soberano.

CAPÍTULO 6

EL DERECHO EN ÚLTIMA INSTANCIA AL CASTIGO

Veíamos que entre uno de los atributos del soberano que Jean Bodin establecía 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 —en la medida en que el castigo depende de la voluntad de un individuo y no de una ley establecida—, 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 intentaremos aquí es mostrar que este atributo, por más siniestro que aparezca ante nuestros ojos, ha jugado un papel muy importante en el proceso de normalización y pacificación del hombre medieval.

Cuando hablábamos del “hombre medieval” —en el primer capítulo de este trabajo—, 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, o mejor dicho, distintos estamentos. 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 zúriches [*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 ello 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 llevaran 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.

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.

Recuérdese que en la Baja Edad Media aún 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 auténtica 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 Toulouse, el Papa Inocencio III en 1208 le acusó y condenó 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

² Jacques Le Goff. *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 Jacques Le Goff. *Ibidem*, p. 230.

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

⁵ Jacques Le Goff. *Ibidem*, p. 143.

potestas sobre esas tierras residía finalmente en el Papa y no 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 *talión* 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 retribución a la víctima] incluso

⁶ Henry Charles Lea. *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.” Dario Melossi y Masimo Pavarini. *Cárcel y Fábrica. Los orígenes del sistema penitenciario (siglos XVI-XIX)*, ed. Siglo XXI, p. 19.

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 Toulouse 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 Toulouse (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 Toulouse y el ducado de Narbona le conferían 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

⁸ Dario Melossi 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.”

catorce condes y sus respectivos vasallos; trovadores 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 Toulouse, 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 Toulouse 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 Toulouse 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 Toulouse, 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.

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

LA ORDALÍA COMO MÉTODO DE LOGRAR LA JUSTICIA

¿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 practicó en la Edad Media, y tenía como punto de sustento el juicio de Dios (*iudicium 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 encarar al futuro San Brito. El obispo intenta demostrar que el niño de 30 días no es su hijo no 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

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

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 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 *iudicium 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 *iudicium Dei* no ha tenido siempre la misma forma y tampoco es un instrumento exclusivo de los cristianos. Babilonios,

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

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 burgundio Gundebaldo (c. 500). El resultado del duelo judicial era considerado como el *juicio de Dios*. Sólo los hombres libres estaban 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

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 arrojarlo 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.

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 hacía el este, y su inocencia, si es que éste se movía en dirección opuesta.

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

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 Meter Leeson. *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» (Arthur Howland. 1901, *Ordeals, Compurgation, Excommunications and Interdict*. Philadelphia, p. 11). Si él es inocente, podrá sumergirse, se hundirse.”

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 hacía 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

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 Meter T. Leeson. *Ordeals*, p. 6.

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 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

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 Meter T. Leeson. *Ordeals*, p. 8.

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

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 Tomás 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 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

²⁰ Luigi Ferrajoli. *Ibidem*, p. 137.

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

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 orden cristiano; para cumplir este fin, habrían de ser los portadores de

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 Toulouse, 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.

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 prelados 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,

²⁴ Paul Halsall. (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

y que tiene más relación con 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 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

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

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

el mismo año en que se llevó a cabo el *Parlamento de la Cristiandad* un hecho ocurrido en la ciudad de Estrasburgo reveló 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 persegutores de la culpabilidad de los 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 persegutores 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 recriminó 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 afectó 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 torno a *potestas* dispersas, sin una clase, grupo o institución que tuviera la capacidad de castigar a todos los miembros del estamento

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

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

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 Toulouse señalábamos que el desenlace y la forma en que se desarrolló 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 imparcial” en esto. En cambio, el proceso al aristócrata de Toulouse 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

²⁹ Paul Halsall (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.

designados por el Papa. La recuperación en 1917 de Toulouse 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 Toulouse 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 aun cuando tal pretendida ordenación es inconsistente (recuérdese 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 domeñada con leyes canónicas que al mismo tiempo la necesitaba armada.

EL FIN DE LA ORDALÍA Y EL ADVENIMIENTO DEL CASTIGO TERRENAL:
DE LA DÉMIONOMANIE DES SORCIERS DE JEAN BODIN

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.

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.

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 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 acerca 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 esta 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

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 Jean Bodin. *On the Demon-Manie of Witches*, Centre for Reformation and Renaissance Studies, p. 11.

concentrarse únicamente en el pensamiento político del de Angers.³⁴ Lo que aquí haremos, sin embargo, 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 asesinos, 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

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 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.

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 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 Dios”³⁶, 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 choca 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;

³⁶ Jonathan L. Pearl. *Ibidem*, p. 12.

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

en cierto modo, Bodin hace 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 honores, viajes, riqueza y materias semejantes en las que las estrellas no tienen ningún

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 sorciérs* 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 una ordalía sería el medio más eficaz para conseguir una prueba de algo que es imposible de ser

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.

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 castigarles? 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

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

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

⁴⁵ Jean Bodin. *Ibidem*, p. 177.

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. Aun 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 aun 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 Tomás 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, elogiado 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 lo

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”

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

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. Aun 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, 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

⁵⁰ Jean Bodin. *Ibidem*, p. 180.

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

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. Aun 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

EL SOBERANO COMO ÚLTIMA INSTANCIA

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 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

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.

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 si 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.

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

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 en *On the Demon-Mania of Witches*, CRRS, p. 181.

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 arrebató 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 llevó 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:

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,

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.

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 Paris.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 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,

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

⁵⁸ Perry Anderson. *Ibidem*. p. 93.

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. Aun 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 acríticamente 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 deshonorosa, 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 hayan 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 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

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.

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 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

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

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

centralización del poder político-jurídico que Bodin supo captar y establecer con su concepto de soberanía.

CAPÍTULO 7

DEL SCUTUM AL ESCUDO. IMPUESTOS Y PACIFICACIÓN

Como la justicia, la acuñación de moneda
es una institución de paz pública.
Georges Duby.¹

¿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"² que no podía faltar

¹ Georges Duby. *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea (500-1200)*, ed. Siglo XXI, p. 84.

² Jim Bradbury. *The Routledge Companion to Medieval Warfare*, Routledge, p. 269.

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 un papel central.³ Pero la guerra defensiva es *la* forma de guerra cristiana, aporoblemática. 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.⁴ 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.”⁵

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 Zúrich 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

³ 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.

⁴ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 240 y ss.

⁵ Jim Bradbury. *The Routledge Companion to Medieval Warfare*, Routledge, p. 269.

a ser cada vez más común, y a conectarse con la decoración heráldica.”⁶ 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.

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;⁷ 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. Cundo la moneda comienza a tener una función de elemento intercambiable, evidentemente, comienza a proliferar su acuñación. Llegó el día en que las ideas económicas comenzaron 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.⁸

Aunque no siempre fue así en la Edad Media. Por supuesto que antes de 1535 se acuñaban monedas, pero en ese entonces, la moneda no tuvo primordialmente la función de ser un elemento para el intercambio. Como Georges Duby nos advierte: hemos de tener cuidado con la interpretación del uso de la moneda durante la Alta Edad Media. La existencia de una acuñación de monedas durante los siglos VII y VIII, por ejemplo, no debe entenderse como el síntoma de un creciente intercambio de bienes y mercancías. Según el historiador francés, se trata más bien de un síntoma de la mentalidad de la época. En algunas provincias los recuerdos de la época imperial prevalecían. Así, el consumo del vino y otras costumbres romanas eran parte de un ideal de vida. La acuñación de monedas hade inscribirse en esa mentalidad:

De hecho, a comienzos del siglo VII, la moneda es acuñada en todas las provincias que han permanecido fieles a las tradiciones antiguas, e incluso en estos casos es preciso interrogarse sobre el uso que se hacía de esas piezas y su verdadera significación. Tomemos el caso de la Galia del

⁶ Jim Bradbury. *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.”

⁷ “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.” Manuel Vilaplana Persiva. *Historia del Real de a Ocho*, Universidad de Murcia, p. 47.

⁸ Al respecto véase: Eli Filip Heckscher. *La época del Mercantilismo*, FCE, p. 621 y ss.

siglo VII. En el sur, hasta el Sena, el numerario era contado, sumado; el precio de las cosas se traducía en un cierto número de monedas; lo que quiere decir que se tenía confianza en su peso y en su ley; en los hábitos mentales de la zona eran reconocidas como medidas, como símbolos de valor, como elementos de apreciación. Al norte del Sena, cuanto más se entra en la barbarie, mas parece desaparecer esta función de la moneda: aquí, según parece, las monedas eran pesadas y comprobadas; se las consideraba, por tanto, inseguras y distintas, y esto deriva evidentemente del hecho de que el aprovisionamiento en numerario era irregular, los talleres, lejanos, múltiples, y las emisiones, de calidad variable; pero, sobre todo, los pueblos de estas regiones no estaban acostumbrados a recibir el dinero por el valor abstracto que se le atribuía: las monedas eran para ellos trozos de metal que era necesario comprobar, uno por uno.⁹

¿Por qué Duby afirma que la moneda no es un elemento que nos sirva para sostener un crecimiento de la actividad comercial? Él nos recuerda la siguiente referencia: “«El precio es valorado en oro, plata y caballos, por un total de 53 libras»: esta fórmula, que viene del noreste de la Galia y que data del 739, es muy significativa.”¹⁰ Es decir, que en realidad las monedas no son sino una entre otras formas de medir el valor de un pago, junto a caballos, o propiedad de tierras, por ejemplo. Duby añade el nulo uso de la moneda fraccionaria en aquella época. No hay ningún registro de ese tipo de moneda, necesaria para el intercambio no excepcional. Duby nos advierte que no olvidemos que el trueque era el principal método de intercambio en esa época llamada “oscura”: “De hecho, la Europa del siglo VII, como acabamos de ver, practicaba abundantemente el trueque. Entre las casas ricas y las pobres se establecía toda una serie de prestaciones diversas que hacían de la compra una operación excepcional, en todo caso periódico. En esta economía, sin embargo muy abierta, las monedas de poco valor no eran indispensables. La razón profunda de su desaparición fue que los soberanos se desinteresaron de su acuñación: esta no añadía nada a su prestigio. Del sistema romano solo conservaron los elementos de majestad, y acunaron la moneda de oro porque su deseo era ante todo imitar al emperador.”¹¹ Así pues, fue muy tardíamente que la moneda pudo fungir como un elemento intercambiable. Y cómo veremos, en una de sus vertientes, esa función no será integrada de manera directa. O lo que es decir lo mismo, la existencia de la moneda no necesariamente nos señala un intercambio generalizado de mercancías. Por eso, es importante dar seguimiento a los usos específicos del intercambio de la moneda en aquellos tiempos que, como la Edad Media, apenas está consolidando intercambios específicos. En el caso de este capítulo, destacaremos el intercambio del servicio en la guerra a través del *Scutum*.

⁹ Georges Duby. *Guerreros y campesinos*, ed. Siglo XXI, México, pp. 78-79.

¹⁰ Georges Duby. *Ibidem*, p. 79.

¹¹ Georges Duby. *Ibidem*, pp. 80-81.

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.¹² 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 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 llevó 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,

¹² Georges Duby nos recuerda que hay una vinculación entre el poder centralizado y la acuñación de moneda: “Como la justicia, la acuñación de moneda es una institución de la paz pública; como ella, emana del personaje que, por su magistratura eminente, tiene la misión de mantener en correlación armoniosa y saludable el mundo visible y los designios de Dios. Esta misión suprema de equilibrio y de paz corresponde al emperador. Durante largo tiempo el emperador fue el único considerado capaz de cumplir esta misión. La Europa de comienzos de la Alta Edad Media utilizó única y exclusivamente monedas que llevaban en una de sus caras la efigie del cesar. La retirada progresiva de estas monedas, la aparición de otras emitidas en nombre de los reyes «barbaros» se integran, pues, en el proceso general de aculturación que hizo que la barbarie se insertase insensiblemente en los marcos políticos heredados de la romanidad.” Georges Duby. *Guerreros y campesinos*, ed. Siglo XXI, México, p. 81.

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.”¹³ 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 cual 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 sucesión 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 impuestos. Jean Bodin fue elegido como diputado para el Tercer Estado de Vermandois. Como

¹³ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 83.

miembro del partido *politique*¹⁴ 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.¹⁵ 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*¹⁶, ayudas y gabelas¹⁷. 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».¹⁸

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

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

¹⁵ Véase Julian Franklin, “Introduction”, en *Bodin on Sovereignty. Selections*, Cambridge University Press, 2004, p.x.

¹⁶ El impuesto o comisión que derivaba de una sucesión en herencia de bienes inmuebles. *L'entail* se deriva del latín *talliatum feodum*.

¹⁷ Impuestos que se gravan sobre un producto de consumo general.

¹⁸ 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>

Rothbard en su crítica liberal de Bodin apunta 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.”¹⁹ 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

¹⁹ Murray N. Rothbard. “Jean Bodin: Cumbre del pensamiento...” disponible en <http://mises.org/daily/4216>

en sus localidades.”²⁰ 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 drásticamente 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.²¹

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.”²² 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”²³ Es decir, el poder de castigar seguía en manos de los grandes aristócratas terratenientes, quienes tenían el poder sobre la vida o la muerte de sus siervos.

²⁰ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 283.

²¹ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, p. 290-291.

²² Perry Anderson. *Ibidem*, p. 283.

²³ *Ibidem*, p. 287.

Polonia, con su gran extensión territorial, fértil para la producción agrícola, era en palabras de Perry Anderson, *infernus rusticorum* 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*,²⁴ la limitación de los impuestos militares [*scutages*] o “ayudas” que el rey puede solicitar a sus súbditos²⁵, por definición nobles, así como

²⁴ 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 más 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/>

²⁵ 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/>

las reglas en torno a la sucesión de las propiedades y las deudas de los grandes aristócratas.²⁶ Es decir, nos encontramos ante una serie de compromisos del Rey a favor de la aristocracia.

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.²⁷ 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.²⁸

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 al cobro de impuestos de guerra es un hecho significativo que

²⁶ 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 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 cual la propiedad la poseían los señores mediante “arrendamiento.”

²⁷ “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.” John Duncan Mackie. *The Earlier Tudors 1485-1558*, Clarendon Press, Oxford, p 200.

²⁸ MC14, En “*The Magna Carta. Text of 1215*”, disponible en <http://alexpeak.com/twr/mc/>

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 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.”²⁹

SCUTAGE O IMPUESTO DE GUERRA

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

²⁹ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 30.

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.

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 qué 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.³⁰

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 (recuérdese 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 destinado 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

³⁰ S. T. Bindoff. *Tudor England*. Penguin Books, 1972, Middlesex, p. 52.

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.

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*.³¹ 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.³²

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,”³³ 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 más próximos del heredero.”³⁴ Los matrimonios de los miembros de

³¹ Para una explicación más detallada de esta transformación en la concepción del tiempo en el medioevo y sus efectos en la política, véase, Ernst Hartwig Kantorowicz. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, pp. 260-296.

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

³³ MC1, En “The Magna Carta. Text of 1215”, disponible en <http://alexpeak.com/twr/mc/>

³⁴ MC6, En “The Magna Carta. Text of 1215”, disponible en <http://alexpeak.com/twr/mc/>

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,”³⁵ 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 matrimonio de todos los arrendatarios [señores feudales], sobre todo de los que heredaban sus haciendas durante la minoría de edad.”³⁶

Tales acontecimientos eran, pues, únicos, extraordinarios. ¿Cómo se pasó de estos impuestos especiales a los impuestos ordinarios? La clave está en los impuestos de guerra. Por supuesto que en la Alta Edad Media ya existían penalizaciones a los nobles por no ir a la guerra. Georges Duby nos trae a la memoria el siguiente caso: “El caso de un grande de Neustria que, por no haberse unido al ejército real, fue condenado a fines del siglo VII a la multa, muy pesada, de seiscientos sueldos, con la que se castigaba la defección militar; tuvo que recurrir al abad de Saint-Denis, entregarle en prenda, a cambio de las monedas de oro necesarias, un gran dominio en Beauvaisis; murió sin haber podido librarse de la deuda, y su hijo tuvo que reconocer al monasterio la plena propiedad de la prenda.”³⁷ En el siglo VII, muy lejos de las primeras tendencias centralizadoras del poder real, ya tenemos una vinculación entre guerra y un pago con algo distinto. Pero nuevamente, estamos ante excepciones, y no prácticas regulares. Multas o penalizaciones, no impuestos.

Volviendo pues, a la vinculación entre guerra e impuestos, estos comenzaron a cobrarse “tímidamente ya desde el siglo XII, para la defensa del reino en caso de emergencia pública, el *casus necessitatis*.”³⁸ 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 *necitas 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 *dira et dura necitas* del imperio, con el único fin de imponer nuevas *collecta* a sus súbditos sicilianos, incluso el clero.³⁹

³⁵ Lawrence Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 272.

³⁶ Lawrence Stone. *Ibidem*, p. 275.

³⁷ Georges Duby. *Guerreros y campesinos*, ed. Siglo XXI, México, p. 79.

³⁸ Ernst Hartwig Kantorowicz. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, pp. 270.

³⁹ Ernst Hartwig Kantorowicz. *Ibidem*, pp. 271.

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.”⁴⁰

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]⁴¹ periódicamente conmutaban su obligación militar mediante el pago de *scutage*, o «dinero escudo». Durante el reinado de Henry II, se tasó el *scutage* correspondiente

⁴⁰ Oldrado de Ponte. *Concilia: avrea quidem svnt haec, ac pene divina responsa*, Capítulo V, n 222., citado en Ernst Hartwig Kantorowicz. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, pp. 275.

⁴¹ *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.» William Blackstone. *Commentaries on the laws of England*, p. 526.

a los *servicia debita* de los barones, es decir, correspondiente al número de caballeros que debían acoger en su territorio.”⁴² 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.

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

⁴² Thomas K. Keefe. *Feudal assessments and the political community under Henry II and his sons*, University of California Press, Los Angeles, p. 2.

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 Bourghéroulde 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.⁴³

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 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.

IMPUESTOS Y PACIFICACIÓN

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

⁴³ Michael Mallett. “Mercenarios”, en Maurice Keen. *Historia de la Guerra en la Edad Media*, Antonio Machado Libros, pp. 273-274.

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.⁴⁴

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”⁴⁵, escribe Bodin, quien está de acuerdo sólo parcialmente con la idea de terminar con todo tipo de murallas y castillos. A 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

⁴⁴ 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.

⁴⁵ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 241.

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 un 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.⁴⁶

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”⁴⁷, 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:

⁴⁶ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 236.

⁴⁷ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 28.

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.⁴⁸

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 —cuando ésta era incontrolable—, sellaba las transformaciones, convirtiendo la inestabilidad en estabilidad. Es decir, que la movilidad de rangos estuvo presente durante toda 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 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.»⁴⁹

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

⁴⁸ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 237.

⁴⁹ Lawrence Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 53.

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 llámate sir lo que quieras.»⁵⁰

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 cómo 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 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.”⁵¹

Pero, como ya señalábamos, estos procesos van de la mano: No se trató 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

⁵⁰ Lawrence Stone. *Ibidem*, pp. 55-56.

⁵¹ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 238.

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.⁵²

¿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, 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?⁵³

⁵² Jean Bodin. *Ibidem*, p. 241.

⁵³ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 242.

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.”⁵⁴ 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.⁵⁵

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 invadirles. 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

⁵⁴ Jean Bodin. *Ibidem*, p. 243.

⁵⁵ Jean Bodin. *Ibidem*, pp. 243-244.

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.”⁵⁶

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,”⁵⁷ 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 órdenes 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 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.⁵⁸

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*

⁵⁶ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 247.

⁵⁷ Jean Bodin. *Ibidem*, p. 247. Bodin agrega al caso de Catón, a “griegos excepcionales” como Arístides, Pericles, Foción, Leóstenes, Demetrio, Alcibíades y Temístocles.

⁵⁸ Jean Bodin. *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.

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.⁵⁹

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”⁶⁰, 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 jefe de familia era soberano en su casa y tenía el poder de vida y muerte sobre la mujer y los hijos.”⁶¹ En el siglo XVI de Bodin, los siervos, al no ser propiamente

⁵⁹ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 248.

⁶⁰ Jean Bodin. *Ibidem*, p. 36.

⁶¹ Jean Bodin. *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.

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 no 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 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.”⁶²

⁶² 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.

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.⁶³

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 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

⁶³ 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.

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 darles 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 cómo 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.⁶⁴

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

⁶⁴ Michel de Montaigne. “Libro I. Cap. XLVIII. De los destreiros” en *Ensayos Completos*, Ed. Cátedra, Navarra, p. 310.

o reinos exige una nueva forma de relación entre ellas, un nuevo tipo de guerra⁶⁵ 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 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.⁶⁶

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:

⁶⁵ 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.

⁶⁶ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 139.

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.⁶⁷

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 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

⁶⁷ Perry Anderson. *Ibidem*, pp. 140-141.

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 desprecio 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.⁶⁸

La práctica de la guerra deja de ser lo que fue en el medioevo. No sólo se desplazó 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 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

⁶⁸ Michael Mallett. “Mercenarios”, en Maurice Keen. *Historia de la Guerra en la Edad Media*, Antonio Machado Libros, pp. 269.

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 diferenciados⁶⁹ 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.

⁶⁹ “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.

CAPÍTULO 8

LOS DOS CUERPOS DEL REY Y EL SOBERANO

La soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república [...] La palabra *perpetua* se ha de entender por la vida de quien tiene el poder.

Jean Bodin¹

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

¹ Jean Bodin. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, pp. 47 y 50.

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.² 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 —con Thomas Hobbes— 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

² 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.

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).

La teoría que examinaremos en este capítulo (los dos cuerpos del rey) no es únicamente un modelo jurídico, sino un modo de pensar los nuevos problemas que aparecen con la centralización del ejercicio de la práctica política. Jean Bodin escribía que la soberanía tenía un carácter perpetuo. ¿Qué significa eso? Principalmente la necesidad de estabilizar el ejercicio del poder soberano, excluyéndolo de las rebeliones y las elecciones aristocráticas. Pero también la necesidad de pensar al poder soberano en el tiempo. Y justo esa es una de las grandes características de “los dos cuerpos del rey”: establecer la continuidad de la corona a pesar de la finitud del rey. El rey tiene dos cuerpos, uno finito que es afectado por la contingencia (enfermedad, muerte, estupidez, inteligencia, etc.) y otro que trasciende esa accidental y es permanente, perpetuo. Que esos cambios persistan a pesar de no utilizar el concepto “soberanía” es indicativo de la necesidad de estos cambios, el síntoma de que el proceso de transformación del mundo medieval estaba ocurriendo a pesar de la resistencia de los distintos estamentos medievales.

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

Si el príncipe soberano estuviese sometido a los estados, no sería ni príncipe ni soberano, y la república no sería ni reino ni monarquía, sino pura aristocracia de varios señores con poder igual, en la que la mayor parte mandaría a la menor, en general, y a cada uno en particular [...] 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.

Jean Bodin.³

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, — triunfante 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».”⁴ 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

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

⁴ John Duncan Mackie. *The Earlier Tudors 1485-1558*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 6.

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 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.⁵

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.”⁶ 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

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

⁶ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 110.

desde el siglo XIII cómo cuerpo legislativo permanente y como tribunal supremo de casación.⁷ 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 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.⁸

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

⁷ 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 esta 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.

⁸ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 112.

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 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.”⁹

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.”¹⁰ 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.¹¹

⁹ G.K. Chesterton. *Herejes*, ed. Acantilado, Barcelona, p. 154.

¹⁰ Jim Bradbury. *The Routledge Companion to Medieval Warfare*, Routledge, p. 218.

¹¹ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 113.

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.

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.”¹²

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.”¹³

¹² Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 114.

¹³ Perry Anderson. *Ibidem*, p. 115.

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 muy atrás, en un puesto al que ciertos aristócratas podían acceder, un puesto que podía ser arrebatado.¹⁴ 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

¹⁴ 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.

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?¹⁵

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 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 hacía 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 un 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 *Yoemen of the Garde*. Esta fuerza, sin embargo, era muy pequeña.».¹⁶

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

¹⁵ John Duncan Mackie. *The Earlier Tudors 1485-1558*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 10.

¹⁶ John Duncan Mackie. *Ibidem*, p. 58.

Henry «comenzó a ser alabado por todos los hombres como un ángel enviado por el cielo».¹⁷ 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,¹⁸ fueron los compromisos que asumió Henry VII una vez en el trono.

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.”¹⁹ 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.”²⁰

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.”²¹ 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

¹⁷ John Duncan Mackie. *Ibidem*, p. 58.

¹⁸ 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 disputa. Era una mera lucha de dos facciones nobles por la Corona; para el año de 1485 esto se había vuelto obvio para todos los observadores.”, John Duncan Mackie. *The Earlier Tudors 1485-1558*, Clarendon Press, Oxford, p. 9.

¹⁹ Lawrence Stone. *Causes of the English Revolution 1529-1642*, Routledge, London, p. 58.

²⁰ John Duncan Mackie. *The Earlier Tudors 1485-1558*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 60.

²¹ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 112.

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”²², 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 guerra civil.²³ 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.*²⁴

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

²² John Duncan Mackie. *The Earlier Tudors 1485-1558*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 7.

²³ 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, hacía 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.

²⁴ John Duncan Mackie. *The Earlier Tudors 1485-1558*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 15.

cuidador de las bibliotecas del rey, se le encargó 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 Itinerary in England*.²⁵ 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 vecino 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.²⁶

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"²⁷, nos dice Mackie. Pero, si bien desde el Medioevo 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

²⁵ *The Itinerary of John Leland, Antiquary* fue publicada por Thomas Hearne en 1710.

²⁶ John Duncan Mackie. *The Earlier Tudors 1485-1558*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 38.

²⁷ John Duncan Mackie. *Ibidem*, p. 38.

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 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».”²⁸ 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*.²⁹

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 posteriormente 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

²⁸ Georges Duby y Robert Mandrou, *Historia de la Civilización francesa*, FCE, p. 40.

²⁹ Perry Anderson. *El Estado absolutista*, ed. Siglo XXI, México, p. 116.

cada ciudadano masculino era capaz de convertirse en un soldado en un instante, sino lo que fue conocido como el despotismo Tudor.³⁰

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 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.³¹ 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.”³² 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

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

³¹ 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.

³² Stanley Thomas Bindoff. *Tudor England*. Penguin Books, 1972, Middlesex, p 53.

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 cánones de la iglesia. Sin embargo, en aquella época este carácter perpetuo tenía que ver también con la legitimidad del rey para, precisamente, no 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.”³³ 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.”³⁴ 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

³³ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 71.

³⁴ Bodin, Jean. *Ibidem*, p. 71.

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 similar al del báculo de Aarón tragándose al resto: el más grande magnate feudal ganó la Corona.”³⁵ 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,”³⁶ 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 plasmo 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.

³⁵ Pollard. *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.

³⁶ John Duncan Mackie. *The Earlier Tudors 1485-1558*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 201.

LOS DOS CUERPOS DEL REY Y LA NUEVA ARISTOCRACIA

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

Anónimo³⁷

“Para Henry VII nada se convertiría en lo mejor en su reinado que el mantenerse en el trono,”³⁸ 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.³⁹

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

³⁷ Anónimo (1413), en J. Kail, *Twenty-six political and other poems*, citado en Ernst. H. Kantorowicz, *Ibidem*, p. 342.

³⁸ Stanley Thomas Bindoff. *Tudor England*. Penguin Books, 1972, Middlesex, p 44.

³⁹ “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.” William Blackstone. *Commentaries on the laws of England*, Libro IV, Capítulo 19 “Of Courts of a Criminal Jurisdiction”, p. 265.

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.⁴⁰

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.”⁴¹

¿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

⁴⁰ 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 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.

⁴¹ Lawrence Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 126.

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.

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»⁴²

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 órdenes 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

⁴² Ernst Hartwig Kantorowicz. *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.”

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 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.”⁴³ 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

⁴³ Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, p. 17.

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:

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.⁴⁴

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 querrela podría parecer ser 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

⁴⁴ Edmund Plowden. *Commentaries or Reports*, Londres, 1816, p. 212, citado por Ernst H. Kantorowicz. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, pp. 19-20.

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 Kantarowicz 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 como tal nunca muere, sino que en su condición de Rey, en cuyo Nombre estableció el vínculo, continúa para siempre.”⁴⁵

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.”⁴⁶

“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*

⁴⁵ Edmund Plowden. *Commentaries or Reports*, Londres, 1816, p. 177, citado por Ernst H. Kantorowicz. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, p. 25.

⁴⁶ Lawrence Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 341

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: “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.”⁴⁷

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.⁴⁸

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:

⁴⁷ Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, p. 21.

⁴⁸ John Fortescue. *On the Laws and Governance of England*, Cambridge University Press, 1997, p. 95

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 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.⁴⁹

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 mundo 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.⁵⁰

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.⁵¹ Kantorowicz nos guía por la transformación de esta concepción, que inicia

⁴⁹ John Fortescue. *Ibidem*, 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.

⁵⁰ Ernst H. Kantorowicz. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, p. 262.

⁵¹ 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

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.”⁵²

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.”⁵³

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 clímax 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*»”⁵⁴ Lo que el mundo cristiano medieval tenía ahora no era ya una dualidad, sino una triada:

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 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.

⁵² Ernst H. Kantorowicz. *Ibidem*, p. 263.

⁵³ Ernst H. Kantorowicz. *Ibidem*, p. 264.

⁵⁴ Ernst H. Kantorowicz. *Ibidem*, p. 266.

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 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.⁵⁵

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 “cripto-teológico” 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.”⁵⁶

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 inmateriales, 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

⁵⁵ Ernst H. Kantorowicz. *Ibidem*, p. 267.

⁵⁶ Ernst H. Kantorowicz. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, p. 31.

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 los elementos mortales, y siempre sustituibles, se presentaban como algo de menor importancia y, en muchos aspectos, insignificantes.⁵⁷

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.⁵⁸

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

⁵⁷ Ernst H. Kantorowicz. *Ibidem*, p. 268.

⁵⁸ Ernst H. Kantorowicz. *Ibidem*, p. 269.

sus características físicas o naturales, sino en el hecho de ser una corporación inmortal, no debe preocuparse por las enfermedades o por la vida 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.”⁵⁹ 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.⁶⁰ 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 geminada 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»⁶¹

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

⁵⁹ 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.

⁶⁰ 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.

⁶¹ Ernst H. Kantorowicz. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, p. 27. La referencia dentro de la cita es de Edmund Plowden.

un hombre muerto? La respuesta era sencilla en apariencia. Las propiedades del suicida se confiscarían por su grave delito. Con este castigo los suicidas 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.”⁶²

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.”⁶³ 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,”⁶⁴ 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

⁶² Edmund Plowden. *The commentaries, or Reports of Edmund Plowden*, Ed. S. Brooke, Londres, p. 261.

⁶³ Ernst H. Kantorowicz. *Ibidem*, p. 264.

⁶⁴ Ernst H. Kantorowicz. *Ibidem*, p. 265.

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 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.”⁶⁵ 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.”⁶⁶

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.”⁶⁷ 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

⁶⁵ Definición de la condición de los pares recuperada por Lawrence Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 341.

⁶⁶ Lawrence Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 341.

⁶⁷ John Fortescue. *On the Laws and Governance of England*, Cambridge University Press, 1997, p. 94.

por la riqueza derrochándolo: “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.”⁶⁸

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.”⁶⁹ 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.⁷⁰

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

⁶⁸ Sir. Dudley North. *Discourses upon Trade*. 1961, pp. 6-7, citado en Lawrence Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 231.

⁶⁹ Lawrence Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 236.

⁷⁰ Lawrence Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 249.

excesivos gastos del estamento aristócrata terminarían por minar la posición de estos terratenientes, pero en el momento de 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.⁷¹

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.”⁷² 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...⁷³

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

⁷¹ Lawrence Stone. *Ibidem*, p. 253.

⁷² Lawrence Stone. *Ibidem*, p. 254.

⁷³ Lawrence Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 255.

derroche podía acarrear prestigio al derrochador. Con plena conciencia⁷⁴, los nobles ingleses actuaban despreocupadamente 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-político. 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 órdenes. 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.

⁷⁴ 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.”

CAPÍTULO 9

EL CONCEPTO DE SOBERANÍA DE THOMAS HOBBS

“Más fama, buena y mala, debe Hobbes al Leviatán que al resto de su obra”¹ dice Carl Schmitt. Y si bien es cierto que muchos de los temas tratados en esa obra de 1651 se encontraban ya en escritos anteriores —como *Elementos de derecho natural* (1640) y en *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano* (1642)—, es en *El Leviatán* donde encontramos la versión más elaborada de su teoría política y del Estado, su proyecto de demostrar científicamente la necesidad de un soberano, así como su teoría del contrato político y de la pertinencia de subordinar la religión al Estado civil. Esta fama, al igual que la mala fama de la que ha gozado la filosofía de este autor, ha variado con el paso del tiempo y de acuerdo a los intereses de la crítica. Del debate acerca de si su teoría era demasiado condescendiente con las monarquías absolutistas o de si no era lo suficientemente leal a esas mismas monarquías, hemos llegado a la actualidad, en la que podemos encontrar una cierta asimilación del proyecto hobbesiano con las modernas teorías de la elección racional. El objetivo del presente capítulo no es seguir este camino de interpretaciones y lecturas de la obra del filósofo de Malmesbury. El objetivo es señalar que en la obra de Hobbes hay, además de los temas por los que ha logrado fama o infamia, un elemento adicional. Ese elemento es el de la pacificación y formación civil del hombre. Thomas Hobbes es también un filósofo de la pacificación.

Esto no es algo que resulte sorprendente si consideramos que en el centro de la obra política de Hobbes se encuentra la cuestión en torno a la soberanía. Concepto que resultaba clave para la pacificación de la aristocracia, según hemos visto en las páginas precedentes. Y aunque la soberanía de Hobbes es distinta a la que pensó Jean Bodin —hay elementos que varían su sentido e importancia— la pacificación de la aristocracia sigue estando presente. De

¹ Carl Schmitt. *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, ed. Comares, p.1.

manera opaca, pero está presente. Para ver esto de manera introductoria, 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 de individuos aislados. Por la naturaleza de sus deseos y apetitos, pronto ese estado sin Estado político-civil se convierte en una situación precaria en la cual todos los individuos buscan satisfacer sus deseos y apetitos. Aparece la confrontación como una posibilidad constante. Este *estado de naturaleza* se convierte en una lucha de todos contra todos, el famoso *homo homini lupus*, un estado de guerra permanente. Al mismo tiempo, el individuo, que está dotado de razón, comienza a hacer uso de ella; pronto se da cuenta que es posible salir de tal estado de naturaleza. Construyendo máximas (leyes de la naturaleza) perfectamente reconstruibles por todos y cada uno de los individuos, los hombres estarían en condiciones de pactar en torno a la construcción de un estado que les garantizaría salir del estado de guerra permanente. La solución implicaría la necesidad de un soberano que cumpliera la función de garante de un nuevo estado, no de guerra, sino de paz, el Estado civil. Para ello, el soberano establecería leyes y mandatos que organizarían un modo de vida distinto al anterior estado de naturaleza. Lo que caracteriza al soberano es que debe estar fuera de la ley (positiva) que él mismo instaura, y los restantes hombres —devenidos ahora en ciudadanos— deben pactar obedecer tales leyes y renunciar a su *anterior derecho* de satisfacer sus apetitos y deseos del modo que mejor les plazca.

¿Dónde está la pacificación del hombre aquí? 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 en su *Segundo tratado acerca del gobierno civil*:

es como si los hombres, una vez dejado el estado de naturaleza, y tras ingresar en la sociedad, acordaran todos ellos, menos uno, que 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 causarles los gatos monteses y zorros, y que no les preocupa, más aún, que encuentren seguridad en el hecho de ser devorados por los leones.²

¿Y si ingenuamente tomásemos esta fábula en serio? Si así fuese, tal vez lo primero que haríamos sería corregir algunos errores y desviaciones de la trama y de los personajes que nos presenta John Locke: en Hobbes no se trata de gatos monteses y zorros, sino de una única especie de animales, los lobos. En el estado de naturaleza todos, sin excepción, son lobos; así

² John Locke. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Ed. Tecnos, §93, pp. 93-94.

que tampoco hay leones ni en plural ni en singular tras el contrato que constituye el Estado civil. Más específicamente, tras pactar el contrato, el soberano se convierte no en un león, sino en el último de los lobos. Sigue el problema que nos ha planteado Locke, ¿por qué los *buenos ciudadanos* deberían de estar bajo el mando de un lobo, que además de querer siempre devorar a las ovejas, tendría ahora todos los medios y ninguna restricción para ello? Tal vez la fábula resulte absurda porque hay una escena pérdida y una anotación que resulta opaca y que por ello 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 también lobos, y por cierto más feroces que el último que ha quedado vivo. La escena olvidada es aquella en la que los “lobos” devienen ciudadanos. La escena que ha permanecido opaca, a veces hasta para 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 y los potentados en la Edad Media?

Rescatar la “escena olvidada” de esta fábula es el objetivo del presente capítulo. Nuestra intención es mostrar que en la propia obra hobbesiana hay elementos que nos permiten afirmar que la pacificación de la aristocracia sigue estando en el horizonte como un elemento no sólo de gran importancia, sino que además, resulta ineludible. Para ello revisaremos el concepto de soberanía desde dos aspectos: desde el punto de vista del ciudadano, y desde el punto de vista del soberano. Desde el primer aspecto, revisaremos la forma en que Thomas Hobbes analiza y constituye al ciudadano. Allí veremos que el hombre-ciudadano es algo más que un ser que aplica una de sus facultades —la razón— para constituir el orden civil. Veremos que éste requiere una profunda transformación, de la cual el propio Hobbes nos da cuenta. Revisaremos como el papel del miedo a la muerte violenta surgida de la igualdad entre los hombres resulta ser fundamental. Desde el segundo aspecto, veremos como la necesidad de un orden centralizado que regule las prácticas de los ciudadanos es afrontada por Hobbes mediante su concepción del soberano.

Comenzaremos entonces revisando como se entrecruza el proceso de pacificación de la aristocracia con la concepción del ciudadano y su devenir en la obra de Hobbes. Y un buen punto de arranque es aquel que a su vez nos muestra una de las grandes diferencias entre la soberanía de Jean Bodin y la de Thomas Hobbes. 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 el concepto de soberanía no es tan sencilla de ser establecida, porque el punto de partida que en ambos casos culminará en el poder soberano es distinto: mientras que para Bodin es un hecho aporofundado 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 o modernidad 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 es el proceso que intentaremos ver a continuación. Pues a pesar de que para Hobbes la pacificación y formación de la individualidad aparecen —en ciertos momentos de su obra— como un hecho dado, no por ello deja de ser algo que no pueda ser deducida de ella.

EL INDIVIDUO Y SU RELACIÓN CON EL MÉTODO DE HOBBS

El que Hobbes comience con el individuo sus consideraciones filosófico-políticas y no por la familia o la comunidad es una de las grandes marcas distintivas de su pensamiento; es, adicionalmente, una de las razones por las que él es considerado por muchos, uno de los primeros pensadores modernos sobre lo político. Las razones por las que Hobbes juzga como apropiado que el individuo sea su punto de partida son diversas. Y esa misma diversidad ha sido fuente de polémicas. Debido a que Hobbes señala en distintos lugares que su idea es considerar al Estado civil de manera científica, muchos han afirmado que el individualismo hobbesiano echa raíces o bien en el paradigma mecanicista de la física de aquel momento, o bien en un tipo de argumentación que asimila la geométrica euclidiana (a la que Hobbes estimaba mucho) como la forma de argumentación por excelencia. 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.³

³ Sheldon Wollin. *Politics and Vision*, Princeton University Press, p. 217.

Según esta visión, el mundo hasta antes oscuro para los hombres, se abrió ante los ojos del hombre, que podía pensar matemática-geométricamente al mundo en su totalidad, incluyendo el mundo político. Utilizando el método adecuado, lo antes inaccesible aparecería claro y distinto. Habría que añadir, sin embargo, un elemento más —nos dice Wollin—; ese elemento no es otro que el miedo:

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.⁴

Estos dos elementos, —el entusiasmo por las posibilidades que el método geométrico abría, y el miedo de una guerra civil— se habrían mezclado en la persona de Hobbes, y nos habría dado como resultado su prolífica obra. Y en efecto, en la obra de Thomas Hobbes pueden encontrarse estos elementos de manera entrelazada. La única manera de salir del círculo vicioso de las discusiones políticas interminables en torno a los límites del monarca era argumentar de manera sólida, de manera tal que la discusión, y las acciones derivadas de ella, pudiera apaciguarse. En sus *Elementos de derecho natural y político*, el de Malmesbury nos dice que:

De las dos partes principales de nuestra naturaleza, Razón y Pasión, proceden las dos clases de conocimiento: matemático y dogmático. El primero está libre de disputas y controversias, porque consiste únicamente en comparar cifras y movimientos [...]. Pero en el segundo no hay nada que no se pueda discutir, porque compara a los hombres y trata de sus derechos y beneficios [...]. De lo que se desprende que todo lo que han escrito los hombres acerca de la justicia y de la política en general se halla plagado de contradicciones de unos con otros y consigo mismos. Para deducir esta doctrina a las reglas y a la infalibilidad de la razón no existe otro medio que establecer unos principios básicos tales que, al no inspirar desconfianza a la pasión, no se intente desplazarlos; y a continuación fundamentar gradualmente, a partir de ellos, la verdad de las cosas en la ley natural (que hasta ahora ha sido establecida en el aire), de modo que el conjunto resulte inexpugnable.⁵

⁴ Sheldon Wollin. *Politics and Vision*. Princeton University Press, p. 218.

⁵ Thomas Hobbes. *Elementos de derecho natural y político*, ed. Alianza, pp. 83-84.

Lo que antes aparecía como abierto a la discusión y la polémica debía aparecer argumentado de manera sólida, de modo tal que la polémica resultara innecesaria. Lo que subyace aquí es una incondicional confianza en la razón de los hombres. Si estos son capaces de seguir un argumento, y de saber que en ellos hay una verdad, entonces, estarán dispuestos a actuar de acuerdo a ello. Ya en el *Leviatán*, Hobbes repite esta idea de 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?⁶

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 si los polemistas hicieran un buen uso del lenguaje y los razonamientos. La confianza en esta estrategia, como señalábamos, era incondicional. En los *Elementos de derecho natural y político*, Hobbes dice que un “servicio que presta el habla es la *instigación* y el *apaciguamiento*, mediante los cuales aumentamos o disminuimos las pasiones de los otros; esto es lo mismo que la persuasión.”⁷ Con lo que se ve que la idea de Hobbes es persuadir a los hombres con argumentos sólidos. “Sería extraordinariamente beneficioso para la república que todos los hombres profesaran las opiniones aquí expuestas referentes al derecho y a la política.”⁸

El individuo y el método

Así pues, el método de Hobbes —llamado por él resolutivo-compositivo— tiene al individuo como objetivo desde dos frentes: 1) el individuo como un cuerpo autónomo, como posible miembro del mundo político y social, incluso como *individuus*, no apto a ser dividido, una especie de axioma al estilo de la geometría euclidiana; y 2) al individuo como objetivo al que se

⁶ Thomas Hobbes. *Leviatán, o la materia, forma y poder...*, ed. Alianza, Madrid, 2004, p. 49.

⁷ Thomas Hobbes. *Elementos de derecho natural y político*, ed. Alianza, p. 168.

⁸ Thomas Hobbes. *Ibidem*, p. 84.

dirige su discurso. Porque no se trata con el *Leviatán* de convencer al monarca. Tampoco se trata únicamente de convencer a los miembros del parlamento o a la corte del rey Carlos I. El discurso va dirigido a todas las partes del reino y a cada uno de sus miembros en particular.⁹ Por eso tampoco resulta sorprendente que poco menos de la mitad del *Leviatán* este dedicado a las relaciones del Estado con la religión: hay que intervenir en la disputa religiosa del momento y señalar racionalmente que el Estado civil es consistente sólo si la religión se subordina a ella, y viceversa, y como incluso esto se sostendría desde el discurso de la religión cristiana. Nuevamente aquí, no es un discurso dirigido a teólogos, sino a individuos que pueden o no ser miembros de una u otra religión.

En relación al primero de los puntos, es allí donde encontramos las principales polémicas. Ha sido moneda corriente leer a Hobbes como un pensador que rompe con las ideas antiguas y medievales, asumiendo los ideales modernos. El nuevo paradigma moderno estaría completamente vinculado con el método resolutivo-compositivo, que consiste 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.¹⁰

Con estos dos momentos Hobbes intentaba emular a la geometría, que parte de definiciones indudables e indiscutibles, y a partir de deducciones construye nuevas afirmaciones y corolarios. Según este proceder, la filosofía —piensa Hobbes— podría alcanzar el mismo grado de madurez y de aceptación de la geometría; 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. Es decir, que el método no garantiza un contenido específico. O para ponerlo de otro modo, cuando se señala que la posición de Hobbes se opone al modo tradicional de tratar la política, cuando se enfrenta a la filosofía aristotélica de la *polis* y el hombre como *animal político*,¹¹ ¿de dónde proviene la fuerza de

⁹ En *Los seis libros de la república*, Jean Bodin se dirige únicamente al soberano, sus consejeros y a los interesados en los *arcana imperii*.

¹⁰ Charles Yves Zarka. *Hobbes y el pensamiento político moderno*, ed. Herder, Barcelona, p. 54.

¹¹ 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

Hobbes para oponerse a esas ideas?, en específico ¿de dónde proviene la idea de que el hombre puede pensarse aislado de la comunidad política en la que nace y se forma?

Algunos estudiosos de Hobbes suelen añadir aquí que debe considerarse el paradigma mecanicista para entender el proyecto hobbesiano. Sólo bajo el cobijo de este paradigma puede el de Malmesbury desarrollar su obra del modo en que lo hizo. La obra de Hobbes, si lo recordamos, no es únicamente una obra política, sino un proyecto que busca comprender todo el conocimiento humano. Al respecto Charles Yves 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.”¹² Ambos aspectos del proyecto hobbesiano merecen el mismo tratamiento. Hobbes escribe lo siguiente:

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.¹³

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 del renacimiento había otra respuesta distinta a la de Hobbes. Para ellos la historia era una herramienta de gran utilidad para conocer el origen, la muerte y las razones del esplendor de

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. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, ed. Alianza, Madrid, p. 54.

¹² Charles Yves Zarka. *Hobbes y el pensamiento político moderno*, ed. Herder, Barcelona, p. 27.

¹³ Thomas Hobbes. *Leviatán, o la materia, forma y poder...*, ed. Alianza, Madrid, 2004, p. 79.

los Estados. Casos ejemplares son Maquiavelo, Vico y el propio Jean Bodin. Hobbes toma otro camino. En principio, entonces, parece no haber relación entre las observaciones históricas y el contenido de la argumentación hobbesiana. ¿Cuál es la fuente de tal contenido? Una respuesta es el naciente paradigma mecanicista del siglo XVII.

Conjugando el mecanicismo con la parte resolutive y la argumentación geométrica-euclidiana con la parte compositiva, tendríamos la forma y el contenido del pensamiento hobbesiano. La principal obra de Hobbes también podría dividirse así: en gran medida la primera parte (“Del Hombre”) del *Leviatán* es el lugar en el que el filósofo de Malmesbury define la terminología que utilizará, es la parte mecanicista-resolutiva. La segunda parte (“Del Estado”) es el lugar en el que se construye el argumento que culmina con la necesidad del establecimiento de un soberano que instituya y ordene el Estado civil, es la parte geométrico-compositiva. A propósito del método, Hobbes dice en *De Cive*, una obra más temprana, que éste se asemeja al trabajo de un relojero:

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.¹⁴

No sólo la naturaleza, sino también el estado civil pueden descomponerse, separarse, aislarse. En esta separación de elementos, hay que llegar al momento del elemento indivisible, el individuo, o mejor, en términos de Hobbes, el hombre como cuerpo. Ya desde el primer capítulo (“Del Sentido”) de la Primera Parte de su *Leviatán*, Hobbes nos da una razón de porque empezar todo tratamiento de un objeto desde lo individual: La oposición entre objetos (pensamientos, hombres, etc.) puede pensarse de forma más clara si los tomamos de manera individual que de manera compuesta; así lo más sensato es comenzar desde las partes en su mayor simplicidad posible.

Hay, sin embargo, estudiosos de Hobbes que se oponen a esta lectura. Ha sido Leo Strauss uno de quienes ha intentado dar una solución distinta a la anterior. 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”, pero prefiere enfocarse en el origen de los contenidos

¹⁴ Thomas Hobbes. *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, ed. Alianza, Madrid, p. 43.

de la filosofía política de Hobbes, que estarían fuera de tal método. 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 compuesta antes. 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.¹⁵ Evidentemente la respuesta de Strauss es que el fundamento de la filosofía política de Hobbes no se encuentra ni en el método 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*, e incluso antes de *Elementos de derecho Natural y Político*; y por el otro, que en un examen detallado de la presentación resolutiva de *El Leviatán* 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 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.”¹⁶

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 que posee una cierta facultad única, de la que los animales carecen: la razón. Los animales estarían a merced de las impresiones sensibles momentáneas, y su apetito estaría determinado por éstas. En el hombre encontramos también estas impresiones sensibles, con la

¹⁵ “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.

¹⁶ Leo Strauss. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, FCE, México, p. 28.

diferencia 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.”¹⁷ O lo que es lo mismo, que el apetito humano no estaría determinado por las impresiones externas finitas, sino por una distorsión de estas creada por la razón y la memoria. El animal sacia su deseo momentáneamente. El hombre puede saciar su deseo momentáneamente también. Pero esto no le satisface. Y no por algo inherente a su cuerpo, sino debido a que es consciente de que es momentáneo. En virtud de esto busca tener los elementos necesarios para garantizar saciar sus deseos en el futuro. 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.¹⁸

La tesis de Strauss es que Hobbes usa el “método resolutivo - compositivo” sólo como una herramienta expositiva de aquello que él mismo ya habría observado en sí mismo y en los demás hombres. Aquí, no podemos dejar de señalar un inesperado reencuentro de la observación de sí mismo con el modo de exponer el argumento de Hobbes. El método pretende mostrar mediante una argumentación intachable la necesidad de sus conclusiones. Pero para Hobbes no se trata de destacar su obra por su inteligencia y sagacidad en la construcción de argumentos, sino en convencer o persuadir a los lectores y miembros del reino inglés. Lo único que les pide Hobbes —en cuanto individuos— a sus lectores es mirar sobre sí mismos y seguir su construcción discursiva: “Habiendo, pues, seguido este tipo de método [examinar las partes del Estado como si tratásemos de un reloj], establezco antes que nada este principio que todos los hombres conocen y que ninguno niega, a saber: [...] cada hombre desconfiará y tendrá miedo a cada otro hombre.”¹⁹

¹⁷ Leo Strauss. *Ibidem*, p. 31.

¹⁸ Leo Strauss. *Ibidem*, pp. 31-32.

¹⁹ Thomas Hobbes. *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, ed. Alianza, Madrid, p. 43.

El miedo de cada hombre está establecido no por una razón mecanicista o matemática, sino que es un elemento que puede obtenerse si nos dirigimos hacia nosotros mismos. Si regresamos a Strauss encontramos el mismo motivo del miedo. Pero antes es necesario señalar como es que el apetito interviene en ello. 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 —aunque distintos en cuanto a su objeto de deseo—, son 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. El estado de guerra es una consecuencia inherente al hombre como cuerpo. No es algo que surja accidentalmente. El argumento —que más adelante revisaremos con más detalle— de Hobbes señala que los hombres buscarán salir de ese estado precario. La respuesta de Hobbes en *El Leviatán* es 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 Leo Strauss este camino resulta 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. Para Strauss no es el instinto de conservación el que guía a la razón a querer el estado de paz, sino el *miedo a una muerte violenta*. Este miedo es la fuente y raíz de todo el derecho y la moralidad hobbesiana, según Leo Strauss. Para el filósofo germano-norteamericano este miedo 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.

Las afirmaciones de Strauss son 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.²⁰

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 *legítimo* que ponga fin a esa amenaza constante de guerra entre esos mismos individuos. Porque evidentemente flota como una posibilidad la instauración de un orden despótico en la misma obra hobbesiana. Sin embargo, antes de que esa siniestra posibilidad nos conduzca a desechar a Hobbes, pensemos más detenidamente el miedo a la muerte violenta en el pensamiento de Hobbes.

EL MIEDO A LA MUERTE VIOLENTA EN HOBBS

Hobbes cree que nuestra meta no debería ser vencer el miedo a la muerte violenta, sino eliminar la violencia que es su fuente.

Michael Allen Gillespie²¹

El miedo es una pasión más entre una serie diversas de ellas. Resulta, sin embargo, ser una pasión crucial en la obra de Thomas Hobbes. Sin ella, el entramado argumentativo hobbesiano es incomprensible. Sin esta pasión crucial, el razonamiento que lleva al individuo a buscar una salida del estado de naturaleza no tendría ningún sentido. Así nos lo señaló Leo Strauss en su obra *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Como ya veíamos, el propósito de Strauss, cuando nos indica esto, es mostrarnos cómo el fundamento de la filosofía política de Hobbes no puede ser ni el método geométrico euclidiano, ni el paradigma

²⁰ Thomas Hobbes. *Leviatán, o la materia, forma y poder...*, ed. Alianza, Madrid, 2004, pp. 113-114.

²¹ Michael Allen Gillespie. *The Theological Origins of Modernity*, The University of Chicago Press, p. 353.

mecanicista que florecía en aquellos años. Nuestra intención es vincular la importancia de esta pasión en el marco del proceso de pacificación de la aristocracia que hemos venido siguiendo.

Señalemos antes la razón de la importancia del miedo en el proyecto hobbesiano. Como es sabido, Thomas Hobbes pretende mostrarnos que la existencia del soberano es necesaria, que no se trata de un proyecto o un capricho de una facción política. Para ello procede de un modo muy peculiar. Nos dice que hay que desmontar las partes que conforman la totalidad del Estado, para acto seguido, volver a armarlo; esto, del mismo modo que lo haríamos con un reloj.²² Este proceder le lleva a estudiar al hombre en su individualidad. No se puede, bajo este modelo de conocimiento, partir de la comunidad política, la sociedad, o el Estado, pues estos serían el resultado de la unión de las piezas, o mejor dicho, el artefacto final. Hay que estudiar entonces al hombre como tal. ¿Cómo es este hombre?, ¿cuáles son sus características?, ¿qué lo motivan a actuar como lo hace? Estas son las preguntas que Hobbes se hace. Hay que añadir que el de Malmesbury no se hace estas preguntas en lo general. Pues estas cuestiones deben alcanzar su respuesta en la separación, es decir, considerando al hombre como una pieza separable y separada-aislada del artefacto-Estado.

En el año de 1900 Harald Høffding, escribía que la filosofía de Thomas Hobbes era “el más profundo sistema materialista de los tiempos modernos”²³, sólo para ser rápidamente corregido por uno de sus alumnos, Frithiof Brandt, quien matizaba esta afirmación señalando que, más que materialista, Hobbes era un filósofo de las mociones, del movimiento [*motion*].²⁴ Y justamente de lo habla Hobbes cuando examina a los hombres, no es tanto de la materialidad de estos, sino de aquello que hace a estos moverse o ser movidos. La teoría de las pasiones en Hobbes no es sino una teoría de los motivos que llevan al hombre a moverse en una u otra dirección, hacía un objeto o a alejarse de este. Y el concepto de libertad de Hobbes no es sino una noción acerca de la posibilidad del movimiento irrestricto de los cuerpos, y de la capacidad por remover estos obstáculos.

²² “Así como en un reloj u otra máquina pequeña la materia, figura y movimiento de las ruedas, no pueden conocerse bien si no son desmontadas para examinar sus partes, así como 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 estuvieran separados.” Thomas Hobbes. *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, ed. Alianza, Madrid, p. 43.

²³ Harald Høffding. *A History of Modern Philosophy*, I, N.Y., Dover, ed. 1955, p. 264. Citado en Craig Walton. “The *Philosophia Prima* of Thomas Hobbes.”, en Ralph Ross. *Thomas Hobbes in his Time*, The University of Minnesota Press, p. 31.

²⁴ Frithiof Brandt, *Thomas Hobbes's Mechanical Conception of Nature* (Eng. trans., Copenhagen: Levin & Munksgaard, 1928; Danish original, 1921), p. 340. Citado en Craig Walton. “The *Philosophia Prima* of Thomas Hobbes”, en Ralph Ross. *Thomas Hobbes in his Time*, The University of Minnesota Press, p. 32.

Para Hobbes, entonces, las pasiones no son otra cosa que los diversos modos de movimientos de los cuerpos en relación con un objeto que los provoca. Así, para Hobbes “Este esfuerzo [es decir, “el movimiento dentro del cuerpo del hombre”, antes de que este se exprese externamente a dicho cuerpo], cuando se dirige hacia algo que lo causa se llama *apetito* o *deseo*.”²⁵ Y el miedo [*Fear*] es una de las más simples de estas pasiones: si el *apetito* o *deseo* es el dirigirse al objeto que provoca el movimiento; a su contrario, es decir, al movimiento de alejarse de un objeto, Hobbes lo denomina *aversión*. Y el miedo es justamente el movimiento de la *aversión* cuando éste está mediado por la capacidad del hombre de prever que puede él mismo ser dañado por ese otro objeto de aversión.²⁶ Así, cuando el hombre ve a un animal salvaje, sabrá gracias a sus experiencias pasadas, que dicho animal puede dañarle. Aparecerá aquí el miedo. Este hombre se alejará del animal por su propia voluntad.²⁷

Teniendo esto en cuenta, veamos ahora por qué el miedo cumple una función importante en la fundamentación hobbesiana del Estado. El filósofo de Malmesbury intenta en sus diversas obras políticas mostrar al pueblo inglés el camino para salir de las disputas políticas interminables y la guerra civil. Cómo ya señalábamos, para ello sigue una estrategia novedosa. De lo que se trata es de “desarmar” el Estado civil y rearmarlo. El hipotético Estado *desmontado* es un mundo de hombres sin vinculaciones civiles ni políticas. Ese mundo sin vinculaciones es para Hobbes un mundo sin ataduras. El hombre, por ello, en su naturaleza, es libre. Es así que este estado no civil —el estado de naturaleza— no es tanto un estado de hombres aislados, sino un mundo donde prevalece un tipo específico de relaciones humanas, relaciones entre hombres libres, en el sentido hobbesiano.²⁸

Pero el concepto de libertad, como ya adelantábamos, no puede sino encontrarse en un nivel bastante precario, como lo es el propio estado de naturaleza. Un cuerpo es libre —y para Hobbes el hombre es un cuerpo— cuando no tiene obstáculos que le impidan el movimiento que sus pasiones guían.²⁹ Todo hombre, en tanto caracterizado por estar sin vínculos, buscará saciar sus apetitos y deseos con todo el derecho a su favor. No hay nada que legal, política o

²⁵ Thomas Hobbes. *Leviatán, o la materia, forma y poder...*, ed. FCE, México, 2006, p. 40.

²⁶ Miedo es la “*aversión*, con la idea de sufrir un daño.” Thomas Hobbes. *Leviatán...* p. 44.

²⁷ Recordemos que para Hobbes la voluntad es definida como el “último apetito o deseo en la deliberación” Thomas Hobbes. *Leviatán...* p. 48.

²⁸ “El estado de naturaleza [en Hobbes] es un estado de relación humana y no de soledad.” Louis Althusser. “Hobbes (De Cive)” en *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*, ed. Katz, p. 257.

²⁹ “Por *libertad* se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten.” Thomas Hobbes. *Leviatán...* p. 106.

moralmente le impida remover los obstáculos que dificultan o detienen sus movimientos. En el estado de naturaleza no se puede hablar ni de legalidad, injusticia o compromisos.

En contra de lo dictaba el mundo de los hombres en el siglo XVII de la Inglaterra estamental de Thomas Hobbes, en el estado de naturaleza todo hombre es igual, porque tiene pasiones, y se mueve de acuerdo a ellos. El de Malmesbury tiene mucho cuidado de señalarnos que los objetos específicos de una misma pasión puede variar de hombre en hombre, pero la forma sigue siendo la misma. Es una igualdad formal. No obstante, un análisis más detenido, nos dice Hobbes, nos mostrará que en el contenido también hay algo que iguala a los hombres.

Los hombres pueden tener diversos grados de desigualdad en varios aspectos, pero hay un límite a esto; un límite que disuelve lo desigual e impone la igualdad. Un hombre puede ser más sabio que otro, nos dice Hobbes; pero la diferencia no es tanta que impida al menos sabio alcanzar el mismo grado de sabiduría que aquél más sobresaliente en sabiduría. Un hombre puede ser más sagaz, fuerte, etc., que otro. Pero viendo al conjunto de los hombres, esa diferencia resulta insuficiente para que el más fuerte, sagaz o inteligente pueda reclamar por ello gobernar a los demás:³⁰ “en efecto, por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra.”³¹ La naturaleza propia de los hombres impide que uno sobresalga entre los demás; de aquí Hobbes concluye que la igualdad entre los hombres está dada por naturaleza.

Que los hombres son iguales quiere decir que nadie puede imponer su voluntad sobre los demás de manera permanente y con certeza en un mundo sin estado civil. Que haya igualdad significa que habrá una constante competencia entre los hombres por alcanzar los objetos de sus necesidades y sus pasiones. *De la igualdad procede la desconfianza*, dice Hobbes. Desconfianza tanto de los otros, que pueden atacarle a uno, como desconfianza de sí

³⁰ Resulta interesante comparar este pasaje, ubicado en el capítulo XIII del libro I del *Leviatán*, con aquel otro narrado por Michel de Montaigne en el capítulo XXXI del libro I de sus *Ensayos*. Allí Montaigne se sorprende del sentido común perdido por los franceses, y de cómo la ingenuidad de unos nativos de América trasladados podía ser tan certera: cuando uno de los nativos se encontraba de visita en una corte europea comentó que se “hallaba 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 [los hombres grandes, fuertes y barbados] para mandar.” Montaigne, Michel de. *Ibidem*. p. 241. Para Hobbes, esta solución, elegir al más fuerte para gobernar, no resuelve el problema crucial del estado de naturaleza. En efecto, en tal estado de naturaleza, un miembro de la guardia suiza jamás se permitiría obedecer a un niño, pero en sí mismo, ello no bastaría para solucionar el conflicto naciente de quien entre todos los guardias sobresale en fuerza que los otros, que por su propia fuerza sea capaz de someter a todos.

³¹ Thomas Hobbes. *Leviatán*. L. I, Cap. XIII, p. 100.

mismo por ser incapaz de asegurar sus objetos de satisfacción en el futuro. Hobbes definía la confianza como “la *esperanza* constante”, es decir la idea permanente de alcanzar nuestros objetos de deseo. La desconfianza, como opuesto, es la “*desesperación* permanente”³² por no poder dar satisfacción a nuestras necesidades y pasiones.

Y de la desconfianza nace la guerra. Una vez que la desconfianza en sí mismo y en los demás ha aparecido, no hay nada más que esperar el advenimiento de la guerra. Ya no hay ningún otro camino. El hombre podrá aplazar la llegada de este momento un poco más o un poco menos. Podrá aliarse con algunos otros, muchos o pocos. Pero todo ello no será sino la preparación para inminente enfrentamiento. La desconfianza no es, sin embargo, la única fuente de la que se alimenta la guerra. Pues la competencia por los objetos de la necesidad y la pasión en su crudeza, provocan también la discordia. La gloria, también es un sendero seguro para el enfrentamiento. La guerra en el estado de naturaleza no es entonces algo accidental, que puede o no ocurrir. Es una necesidad por la condición propia de los hombres libres y por el tipo de vínculos que pueden establecer estos hombres.

¿Qué ocurre entonces? La guerra en su efectuación. No se trata, sin embargo, de una guerra cualquiera, que tenga un inicio y un final. Pues ocurre que el resultado de una batalla no resuelve ni modifica el vínculo natural entre los hombres iguales. Tras la batalla, uno obtiene la gloria y otro es humillado. No ha de pasar mucho tiempo para que el vencedor este de nuevo preparándose para la guerra contra alguien más, o contra aquellos mismos a quien ha vencido. Porque la igualdad entre los hombres no se ha disuelto por el resultado de una batalla. El vencedor puede ser derrotado en cualquier otro momento, más temprano que tarde. A este horizonte de igualdad de poder entre los hombres, Hobbes lo llama *estado de guerra permanente*.

[Se trata de] una guerra tal que es la de todos contra todos. Porque la *guerra* no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. Por ello la noción de *tiempo* debe ser tenida en cuenta respecto a la naturaleza de la guerra, como respecto a la naturaleza del clima. En efecto, así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario.³³

³² Thomas Hobbes. *Leviatán*. L. I, Cap. VI, p. 44

³³ Thomas Hobbes. *Leviatán*. L. I, Cap. XIII, p. 102.

Ante este panorama, el hombre no tiene opción. El único camino posible en este horizonte construido por Hobbes es el continuo luchar, y en esa lucha el vencer o el ser vencido. Un resultado de una batalla no puede nunca ser definitivo, pues apenas se ha vencido, habrá que prepararse para una nueva batalla. Apenas ha sido uno derrotado, deberá prepararse para una nueva batalla. Intentar salir de este círculo implica solamente la servidumbre, la humillación ante el primero que aparezca. La asimilación de la búsqueda de las batallas ganadas, en palabras de Hobbes, no sino una búsqueda incesante de gloria. El que la busca, el orgulloso o vanidoso, no comete justicia ni injusticia. Porque no hay tales parámetros en el estado de naturaleza. Pero, tanto para el orgulloso, como para el humillado, e incluso para el resignado, no queda sino un único panorama: su completa integración en el círculo de la guerra, el inmutable tiempo de guerra, el *estado de guerra permanente*; todos ellos, finalmente nombres diversos para designar el propio estado de naturaleza. “Y lo que es peor de todo” —nos dice Hobbes—, “existe continuo miedo y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve.”³⁴

Es el peligro a esa muerte violenta, nos dice Hobbes, y nos lo subraya Leo Strauss, el que provoca el miedo. Es decir, aparece en la conciencia del hombre la necesidad de alejarse, de moverse en contra de ese objeto peligroso. El miedo mismo es ya un impulso, un repliegue ante el continuo batallar. Las razones del por qué y el cómo alejarse vendrán sólo después de que el miedo ha aparecido en el hombre. Sin el miedo, esa propensión a moverse y alejarse del objeto que puede dañar, el mundo del hombre libre hobbesiano, el estado de naturaleza, sería inmutable.

La relación entre el miedo, y el origen de este ha sido discutida largamente por Leo Strauss en su obra *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Allí, como adelantábamos, Strauss busca mostrar cómo el origen de la filosofía política de Hobbes no se sigue del método resolutivo-compositivo, inspirado en la geometría euclidiana, sino en la observación que cualquier hombre puede hacer de sí y de los demás. Así es como veíamos esto —páginas atrás—, a propósito de Strauss, quien afirmaba que es el *miedo a una muerte violenta* el que constituye la fuente de la filosofía política hobbesiana.

El *miedo a una muerte violenta* de cada hombre puede rastrearse no a través de un razonamiento matemático, o ayudados por el paradigma mecanicista que parece abrazar Hobbes, sino que podemos observarle si nos dirigimos hacia nosotros mismos. El propio Hobbes da argumentos paralelos acerca de la *desconfianza* y de su pasaje al *miedo*. En el prefacio al lector de los *Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, el de Malmesbury escribe:

³⁴ Thomas Hobbes. *Leviatán*. L. I, Cap. XIII, p. 103.

que las disposiciones de los hombres son naturalmente de tal condición que, excepto cuando son reprimidos por algún temor a algún poder coercitivo, cada hombre desconfiará y tendrá miedo de cada otro hombre; y como por derecho natural, se verá obligado a hacer uso de la fuerza que tiene para lograr la preservación de sí mismo. Quizá se me objete diciendo que hay algunos [casos] que niegan esto. [...] Vemos cómo todos los países, aunque estén en paz con sus vecinos, guardan sus fronteras con gente armada, sus ciudades con murallas y troneras, y mantienen una vigilancia constante. ¿Con qué propósito se hace todo esto, si no es por miedo al poder vecino? Vemos, incluso, cómo en Estados bien gobernados, donde hay leyes y castigos contra los transgresores, los individuos particulares no viajan sin llevar la espada al costado para defenderse; ni duermen sin atrancar las puertas para protegerse de sus vecinos, y los baúles y cofres por miedo a sus sirvientes domésticos. ¿Podrían los hombres dar más claro testimonio de la desconfianza mutua que existe entre todos ellos?³⁵

En este pasaje, dirigido al lector de *De Cive* en 1642, Thomas Hobbes da un ejemplo claro de cómo esa pasión llamada *miedo* puede observarse de manera clara, sin teorizaciones de por medio, en las prácticas de sus contemporáneos. ¿Qué más prueba de la desconfianza mutua y el miedo que el prevenirse ante la presencia de los otros cuando están cerca de nuestras propiedades? El miedo está ahí, aunque se procure esconderle. El miedo está de manera manifiesta en las acciones, aunque conscientemente los hombres puedan negarlo: “actuando de esta manera, las gentes, al igual que los países, hacen profesión pública de su miedo y desconfianza mutuos. Pero cuando argumentan y debaten, lo niegan.”³⁶ En *El Leviatán*, sin embargo, se trata de ir más allá de este miedo en lo general, porque, como nos recuerda Leo Strauss, no se trata únicamente de miedo o terror³⁷, sino de algo más preciso:

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.³⁸

³⁵ Thomas Hobbes. *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, ed. Alianza, Madrid, p. 44.

³⁶ Thomas Hobbes. *Ibidem*, p. 44.

³⁷ El terror pánico es para Hobbes es “el *miedo* sin darse cuenta del porque [de este], o el cómo.” Thomas Hobbes. *Leviatán*. L. I, Cap. VI, p. 45.

³⁸ Leo Strauss. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, FCE, México, pp. 38-40.

No se trata de buscar la paz por una especie de instinto de conservación, no hay tal cosa que guíe a la razón a querer salir del estado de guerra. Se trata de otra cosa, del *miedo a una muerte violenta*. La acentuación nos señala que no se trata 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 el preciso momento en que parece que solo hay dos opciones: o bien una muerte angustiada y deshonrosa, o bien una vida igualmente deshonrosa, humillada. Leo Strauss lo pone plásticamente del siguiente modo: “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.”³⁹

En el conflicto entre los hombres libres, en el hipotético estado de naturaleza, aparece un miedo terrible, una necesidad de alejarse de la batalla, cuando estos se dan cuenta de que no hay un fin previsible de la guerra, que en todo caso, el que se prevé que llegará a su fin es cada uno de los combatientes; y no cualquier final, sino el peor de ellos. Esto, como ya sabemos, es un miedo que surge necesariamente del estado de naturaleza. Así lo ha visto Leo Strauss, quien señala que este miedo estaría presente en todos los hombres de todas las épocas.⁴⁰

Más allá de esto, lo que hay que señalar aquí, es la distancia entre el miedo a la muerte violenta tras una herida en medio de la batalla, y el miedo prevaleciente que sobrevive en el estado civil (el miedo y desconfianza cuando se acerquen a mi propiedad). O, para ponerlo en otros términos, cabría bien preguntarse las razones por las que este miedo pretendidamente atemporal, se manifiesta con más fuerza e irrumpe a mediados del siglo XVII de la pluma de Thomas Hobbes. Pues, incluso si es verdad que este *miedo a una muerte violenta* puede estar presente en todos los hombres de todos los tiempos, ¿Por qué en un momento determinado el hombre decide alejarse, sentir aversión ante esto?

Cualquier intento de introducir una puntualización histórica sería rechazada por alguien como Leo 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

³⁹ Leo Strauss. *Ibidem*, p. 45.

⁴⁰ 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. *Ibidem*, p. 38.

encima de cualquier consideración histórica.⁴¹ Es evidente —para alguien como Strauss— 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 orden 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.⁴²

Esta idea de Sheldon Wollin es contraria a la de Leo Strauss. El miedo cobraría una importancia relevante en el pensamiento de Hobbes; sólo gracias a las condiciones histórico-políticas de guerra civil en las que Hobbes vivió en su natal Inglaterra, este le dio una importancia tan grande. La historia misma estaría en el centro del pensamiento del de Malmesbury. La famosa frase que Hobbes escribiera en su autobiografía sería aleccionadora al respecto. 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 aborrezca a los enemigos de la patria y ame la paz, junto con las musas y la compañía afable.⁴³

La invasión de la armada invencible generó tanto miedo en la madre de Hobbes, que ese miedo fue inseparable al propio Thomas... Esta información resulta valiosa, pero es evidente

⁴¹ 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.

⁴² Sheldon Wollin. *Politics and Vision*. Princeton University Press, 2004, p. 218.

⁴³ 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.

que aquí no estamos tratando únicamente del miedo de alguien en particular ante una noticia atroz, sino de un miedo generalizado, o mejor, de una respuesta específica generalizada ante el miedo.

Es decir, la pregunta no debería ser, ¿qué provoca el miedo?, sino ¿por qué los hombres temen de una determinada manera, que resulta resistible o irresistible? 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 —entonces— en medio de la batalla, ante una muerte violenta, el hombre hobbesiano decide alejarse, temeroso? 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, por su configuración específica.

Quien nos ha brindado ya este examen de una situación que desmiente lo eterno no de un miedo a la muerte violenta inherente al hombre, sino su respuesta —el alejarse— 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.»⁴⁴

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 disfrutara 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”⁴⁵, 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. En medio de la batalla, una herida mortal despierta al vanidoso. Pero este aquí no buscará alejarse, buscara —por el contrario— establecer una estrategia para sostenerse en su sitio. Así, cuando este hombre violento está en el lugar opuesto de su actividad violenta, cuando es violentado por otro, no tiene miedo a morir violentamente. Y no es afectado por ese *miedo a la muerte violenta* no porque desconozca que su final está próximo, sino porque tiene una estrategia para eludir ese miedo. Y sabe que debe seguir dicha estrategia porque de otra modo no podría actuar como lo hace, perdería su esencia; si se alejara del objeto de aversión dejaría de ser lo que es, lo que ha sido.

No se trataba —en ese mundo medieval— de una cuestión moral o religiosa⁴⁶, sino de eludir el hecho de que una probable (casi segura) muerte violenta afectara el desarrollo de la

⁴⁴ 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.

⁴⁵ Citado en Norbert Elias. *El proceso de la civilización*, ed. FCE, México, p. 234.

⁴⁶ 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 estamental 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

vida. El objetivo es renegar del miedo, porque de otro modo les sería imposible vivir en la vida precaria en la que la muerte violenta es destino. El problema no es el de evitar la muerte — violenta o apacible—, sino el de cómo asumirla. Y esto lo logra el aristócrata medieval no mediante una preparación para una vida en el más allá. Elías nos da una pincelada de esta estrategia:

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.”⁴⁷

El hombre que vive en estado de guerra, en el sentido en el que lo definió Hobbes, es decir, no necesariamente en una batalla u otra, sino a la predisposición continua y latente al batallar,⁴⁸ no estaba precisamente preocupado por la muerte. Podrían esos pensamientos sobre una

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 Elías. *El proceso de la civilización*, ed. FCE, México, p. 235.

⁴⁷ Norbert Elías. *El proceso de la civilización*, ed. FCE, México, pp. 235-236. Los versos citados por Norbert Elías corresponden a Zarncke. *Der deutsche Cato*, Leipzig, 1852, p. 35 ss.

⁴⁸ 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.

muerte violenta tener un lugar importante, pero jamás serían esos pensamientos los que ordenarían y determinarían su modo de actuar. Debe 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 la respuesta ante tal miedo sólo aparece en un momento espiritual determinado.

¿Por qué —entonces— tiene miedo el hombre libre en el estado de naturaleza de Hobbes? Primero, porque desde el punto de vista del proceder de Hobbes (desmontar el Estado y analizar sus piezas) el hombre ya sabe que hay un tal estado que puede llamarse de paz y que es mejor que su precario mundo. Hará, pues, todo lo posible de hacer los cálculos necesarios por arribar a él. Segundo, desde el punto de vista del estado civil y político sin desmontar, el hombre tiene miedo a una muerte violenta porque ya no está en condiciones de responder ante un reto tal. Señalábamos al comienzo de esta sección que el miedo hobbesiano está vinculado con el proceso de pacificación de la aristocracia. ¿Y no es justamente lo que se ha develado ya? El aristócrata medieval, armado no sólo con espadas, armaduras y demás artefactos, sino también armado con una estrategia específica sabia como “hacer odios sordos” al miedo a una muerte violenta. El hombre del siglo XVII no es el mismo que aquel que moró en el siglo XIII. Ya no porta las armas que aquel, y ha dejado atrás esa estrategia vitalista medieval —como la llama Norbert Elias— de asumir la muerte violenta como un destino innegable si se quería ser un noble.

Lo que hay de fondo es el proceso de pacificación de la aristocracia, qué, como decíamos, se encontraba opaca en la obra de Hobbes. Pero opaca no quiere decir ausente. El de Malmesbury no ve este proceso, pero es el que explica que ante la aversión a un objeto, no sólo tenga la propensión a alejarse, sino que decida voluntariamente en su deliberación —para usar los términos de Hobbes— efectivamente alejarse. Es decir, que entre todas sus pasiones, el miedo venza a la vanidad.

Lo que si ve muy claramente Hobbes, y que además teóricamente vive muy intensamente, es el proceso que lleva al cambio de piel en los “valores” que determinan la virtud aristocrática. Es decir, Hobbes, a diferencia de Jean Bodin, no vive el proceso de desarme de la aristocracia, pero si los intentos de este estamento por sobrevivir a ese proceso. La transformación de la virtud aristocracia, ese es uno de los elementos más ricos que pueden encontrarse en Hobbes, y que a continuación revisamos.

LA TRANSFORMACIÓN DE LA VIRTUD ARISTOCRÁTICA /
EL OCASO DE LA VIRTUD ARISTOCRÁTICA EN HOBBS

Cómo hemos visto, el miedo a la muerte violenta no es una reacción “natural” ante un objeto amenazante. La deliberación hobbesiana⁴⁹ puede conducir a los hombres a una opción distinta a este mero alejamiento del objeto amenazante. El hombre puede, evidentemente, elegir el continuo estado de batallar, el estado de guerra permanente. En la obra de Hobbes esta opción no es considerada con la suficiente fuerza porque es una opción que no es opción; es un camino que no lleva ni a la construcción del Leviatán, ni a ningún otro lugar, porque es el eterno círculo del batallar, el eterno estado de naturaleza. No obstante, es importante no clausurar esta elección posible, porque de este modo podremos ver de manera más clara la importancia de la transformación de la subjetividad que está implicado en el pasaje del estado de naturaleza al estado civil de Hobbes.

Lo que tratamos de señalar aquí, es que en la elección del hombre hobbesiano —en la deliberación que lleva a cabo internamente—, no está en juego únicamente una elección que se sostenga en el ámbito de lo meramente individual. Para decirlo de otra manera: lo importante no es si un individuo en particular elija alejarse o mantenerse en el estado de guerra, sino algo más; se trata de algo que hace posible que una serie de hombres, en general, haga esta elección por salir del estado de naturaleza, y no otra. Este *algo más* está vinculado a lo que ya señalábamos en el apartado anterior a propósito de Norbert Elias: en la aristocracia del siglo XIII, los nobles actúan como si —en la construcción hobbesiana— eligieran mantenerse en el constante batallar. La aristocracia señorial y su estrategia para eludir el miedo a la muerte angustiosa, tenían como resultado el sostenerse en el campo de batalla a pesar de una inminente muerte violenta. Esta estrategia forma parte de una serie más amplia de dictados para la acción que conformaban la virtud aristocrática. Esta virtud aristocrática deberá caer, para que una salida del estado de guerra sea posible.

Cuando no es sólo uno de los hombres el que comienza a temer a la muerte violenta, sino que comienzan a ser cada vez más los hombres que temen, nos encontramos ante un

⁴⁹ A propósito de la deliberación, Hobbes escribe: “Hay ocasiones en que en la mente de un hombre se suceden alternativamente apetitos y aversiones, esperanzas y miedos con respecto a un mismo objeto, y se presentan sucesivamente en su pensamiento las buenas y las malas consecuencias de realizar una acción o de no realizarla. [...] Toda esta suma de deseos, aversiones, esperanzas y miedos que se suceden unos a otros hasta que la cosa es realizada o dejada por imposible, es lo que llamamos *deliberación*.” Thomas Hobbes. *Leviatán*. L. I, Cap. VI, p. 60.

cambio en la configuración de la subjetividad. Esos hombres ya no pueden sostener la misma estrategia que antes les permitía eludir el miedo a la muerte angustiosa. ¿Un cambio de horizonte político-social que prohíbe esa estrategia? No, porque para que tal prohibición sea eficaz, ésta primero tendría que ser asumida por alguien, para así comenzar su aceptación. Una prohibición tal cual, no explica el declive de la estrategia aristocrática señalada. ¿Han simplemente olvidado los aristócratas dicha estrategia? Si esto es así, ¿por qué? La única respuesta posible es que ha sido la misma aristocracia, como estamento, la que comenzó a valorar cada vez menos esa estrategia ante la posible muerte violenta. La única respuesta posible es que este estamento ha comenzado a pensarse a sí misma de manera diferente, como para olvidar dichas estrategias ante la muerte angustiosa. Estamos ante una transformación importante: la virtud aristocrática ha comenzado el proceso en que su virtud dejará de ser el eje que organiza sus acciones; estamos ante la transformación de la virtud de este estamento. ¿Pero esta transformación es aceptada o problematizada por Hobbes?, ¿Estamos simplemente imponiendo externamente un tema que no está en la obra de Hobbes? Lo que mostraremos a continuación es el modo en que Hobbes trata la virtud aristocrática, el modo en que el de Malmesbury vive ese proceso: como un ocaso de la virtud aristocrática.

Historia y nobleza

Thomas Hobbes no es un autor que se haya preocupado por escribir de manera explícita en torno a la naturaleza de la virtud aristocrática. Ello no quiere decir que tal tema sea marginal en su obra. Todo lo contrario. Tal tema es uno de los más importantes de su obra. Charles Yves Zarka⁵⁰, por ejemplo, nos dice que la obra de Hobbes nos muestra al filósofo inglés como un pensador opuesto a la aristocracia heroica de Gracian; pues el de Malmesbury sería más bien el autor del antihéroe individual. Para Zarka, la filosofía de Hobbes resulta tan fresca y tan moderna por oponerse de manera categórica a los discursos que intentaban seguir sosteniendo a la virtud de la nobleza en cualquiera de sus formas: “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 [como Hobbes] y los moralistas desde antes de mediados del siglo XVII y que, precisamente, borra esta singularidad para promover una imagen más universal del hombre.”⁵¹

⁵⁰ Charles Yves Zarka. “Cap. II. El héroe de Gracián y el antihéroe de Hobbes” en *Hobbes y el pensamiento político moderno*, pp. 33-53.

⁵¹ Charles Yves Zarka. *Op. Cit.*, p. 33.

Para Zarka, Hobbes es el pensador del individuo universal, aquel que ha dejado atrás las diferencias propias del Medievo. Y las razones de ello, no distan del análisis de Leo Strauss. Zarka escribe:

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 perseverar su ser. De este posicionamiento de principio resulta una redefinición del conjunto de las pasiones que homogeneiza la economía del sistema de los 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» (*Leviatán*, XI, p.161).⁵²

La pregunta que aquí nos formulamos es: ¿cómo fue posible para alguien cómo Hobbes formular una filosofía del antihéroe individual-universal en contra de las tradicionales teorías de la singularidad de los nobles? Aquí, nuevamente Leo Strauss nos brinda una lectura que resulta relevante para nuestro tema. Strauss, al rastrear los orígenes de la filosofía política de Hobbes, nos señala que la historia pasa de ocupar un lugar dominante en la obra temprana del filósofo inglés a uno marginal en su obra madura. Lo que se encuentra como fundamento en esta transformación de la filosofía de Hobbes es la valoración de éste del papel de la virtud aristocrática. Veámoslo más detenidamente.

Thomas Hobbes en sus escritos tempranos, es un pensador humanista, nos señala Strauss. En esa época, y como humanista, el pensador de Malmesbury valora mucho la historia. Así lo demuestra la traducción de la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides.⁵³ Allí, justificaba las razones de la pertinencia de tal traducción: “Tucídides, un pensador no menos perfecto en su trabajo, que cualquiera de los anteriores [Homero en poesía, Aristóteles en filosofía y Demóstenes en elocuencia], y en el que —creo que con muchos otros— tuvo la facultad de escribir historia al más alto nivel. La principal y más

⁵² Charles Yves Zarka. *Op. Cit.*, pp. 51-52. Zarka va más lejos que Strauss en su análisis, y asegura que: “De ese modo, podemos decir que la abolición del héroe en las doctrinas antropológicas del siglo XVII figura entre las condiciones por las que la teoría política se desplaza de una consideración del príncipe a una racionalización de los mecanismos del poder y de la institución del Estado.” *Ibidem*.

⁵³ Thucydides. *Eight Books of the Peloponnesian Warre or Hobbes's Thucydides*. (Tr. Thomas Hobbes), Ed. Richard Schlatter, Rutgers University Press, New Jersey, 1975, 587 pp.

adecuada función de la historia es instruir y capacitar a los hombres en el conocimiento de las acciones pasadas, para que ellos mismos actúen con prudencia en el presente.”⁵⁴

La lectura de obras como la de Tucídides tiene una vital importancia: instruir y capacitar a los hombres. Instruir no en conocimiento histórico, sino en la prudencia para que los hombres estén capacitados para actuar. Sólo que hay una puntualización más. No cualquier hombre es dignatario o destinatario de estas obras. Los destinatarios son los miembros de la nobleza. En su dedicatoria a Sir. William Cavendish (Conde de Devonshire), Hobbes dice que el estudio de un libro de historia “[no se reduce a] la ostentación de su lectura, sino al gobierno de su vida [la de los nobles]⁵⁵ y del bien público.”⁵⁶ Esta frase está escrita dentro de una epístola de Hobbes al señor al que servía. Pero ello no resta de ningún modo el sentido de lo allí contenido. De manera explícita, Hobbes dedica la traducción de la obra de Tucídides, de manera análoga en que la “plebe” dedica cosas a sus dioses o a sus reyes: “Ahora, imitando a los gentiles en su culto civil o religioso; quienes dedican cosas a sus dioses, llevándoles como presente su propia imagen, yo presento mi regalo: *La historia de Tucídides*, traducida al inglés.”⁵⁷ La misma historia devuelve su imagen a la aristocracia: “Podría recomendarle al autor [Tucídides] a usted, no de manera impertinente, por el sólo hecho de que él tenía sangre de reyes en sus venas; pero he decidido, en lugar de ello, recomendarlo por sus propios escritos, que contienen una instrucción provechosa para los nobles, y para los que puedan llegar a detentar la dirección de grandes e importantes acciones.”⁵⁸

La historia es para los grandes hombres, los que están destinados a actuar en acciones importantes. En ese contexto se inscribe la relevancia de una traducción de un libro como el de Tucídides. Cosa que contrasta de manera evidente con la traducción tardía —durante los últimos años de vida de Hobbes— de *La Ilíada* de Homero, que fue traducida “cuando había completado el trabajo de toda su vida, «porque no tenía otra cosa que hacer.»”⁵⁹ El lugar del

⁵⁴ “Thucydides; a workman no less perfect in his work, than any of the former; and in whom (I believe with many others) the faculty of writing history is at the highest. For the principal and proper work of history being to instruct and enable men, by the knowledge of actions past, to bear themselves prudently in the present.” Thucydides. *Eight Books of the Peloponnesian Warre or Hobbes’s Thucydides*. (Tr. Thomas Hobbes), p. 6.

⁵⁵ El artículo posesivo se refiere al padre de Sir. William Cavendish. Antes Hobbes escribe que “No hubo nadie —que en verdad y no por amor a la gloria—, haya favorecido el estudio de las artes liberales, que mi Señor, su padre.” *Ibidem*.

⁵⁶ Thucydides. *Eight Books of the Peloponnesian Warre or Hobbes’s Thucydides*. (Tr. Thomas Hobbes), p. 3.

⁵⁷ Thucydides. *Ibidem*, p. 4.

⁵⁸ Thucydides. *Ibidem*, p. 4.

⁵⁹ Leo Strauss. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y sus génesis*, p. 75. Las palabras de Hobbes: *English Works*, vol. X, p. X, citadas, por supuesto, por Leo Strauss.

humanismo hobbesiano —y en particular, de la historia— de sus obras tempranas a sus obras tardías, ha cambiado. Leo Strauss dice que:

La historia y el conocimiento civil son así de una importancia excepcional para la aristocracia. Por tanto, el humanismo de Hobbes tendría significación filosófica si la aristocracia en medio de la cual vivió hubiera tenido una influencia decisiva no sólo para las circunstancias de su vida sino también para su pensamiento; en otras palabras, si Hobbes, luego de su pasaje de la metafísica a la filosofía moral y política, hubiera considerado a la virtud aristocrática como la virtud suprema.⁶⁰

O lo que es lo mismo, Leo Strauss nos está señalando que un estado de cosas —el que la aristocracia no ocupe un lugar permanente en el reino inglés del siglo XVII— ha provocado un cambio en el pensamiento (de Hobbes). A diferencia de Charles Yves Zarka, que simplemente opone el pensamiento de Hobbes al de Baltasar Gracian (y parece explicar el del último por ser un defensor de una monarquía barroca y ser partícipe del movimiento cultural de la Contrarreforma), Strauss coloca su mirada en un hecho: el pensamiento en un mundo específico. El pensamiento de Hobbes, ante la impotencia del estamento al cual sirve y debe su posición, comenzará a problematizar los conceptos que rigen la acción de la aristocrática; y lo hará de una manera tan consistente, que terminará por desdeñar la importancia de ese estamento. Aunque cabe decir, que ya desde sus primeras intervenciones públicas, Hobbes comienza a difuminar la división estamental. Por ejemplo, cuando escribe que: “el honor [la virtud de la nobleza] y la honestidad [la virtud de los gentiles] no son sino la misma cosa en los diferentes grados de personas.”⁶¹

Aunque ambas virtudes aplican a distintos grados de personas, se establece una línea de continuidad que es impensable siglos atrás.⁶² Leo Strauss conecta este modo de pensar en Hobbes con lo escrito por Sir. Thomas Elyot, quien en su *A Preservative agaynste Deth* (de 1545) escribe: “el honor no es nada sin la honestidad, aunque la estimación, que tiene la autoridad, ha ocupado su lugar.”⁶³ Con estas líneas, escritas poco más de un siglo antes que el *Leviatán*, se muestra que la desestimación de la virtud aristocrática no es una peculiaridad de

⁶⁰ Leo Strauss. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y sus génesis*, pp. 75-76.

⁶¹ Thucydides. *Eight Books of the Peloponnesian Warre or Hobbes's Thucydides*. (Tr. Thomas Hobbes), p. 4.

⁶² Leo Strauss nos señala que Hobbes —personalmente— nunca dejó de estimar a la nobleza, pero ello no fue suficiente para un viraje en su trabajo filosófico: “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 *Leviatán*, “ser descendiente de padres conspicuos es honorable.” Leo Strauss. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y sus génesis*, pp. 77.

⁶³ Citado en Leo Strauss. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y sus génesis*, pp. 76.

Hobbes. Sino un proceso que objetivamente está teniendo lugar, aunque, como veremos, con intensidad diversa y con posturas que podrían ser antagónicas (en defensa o en contra).

Las virtudes aristocráticas en la obra de Hobbes

En el Hobbes “maduro”, —el que ha dejado atrás su momento humanista—, no hay propiamente un rechazo directo a las virtudes aristocráticas, como parecería indicar la lectura de Charles Yves Zarka. Pero si hay un desplazamiento en cuanto a su importancia. Ya no hay una virtud propia de la aristocracia, “sino que la misma virtud tiene distintos nombres en las diversas clases y se presenta de forma diferente, así como indica la posibilidad de que la misma virtud o algunas de las mismas virtudes que en principio pueden ser alcanzadas por todos los hombres son más esperados en los rangos más elevados,”⁶⁴ nos dice Leo Strauss.

Para entender el lugar de la virtud en Hobbes, hay que situarla tanto en el debate con sus contemporáneos, como por el lugar de su filosofía política. En relación a lo primero, nos advierte Strauss que no hay que desestimar el advenimiento, durante el Renacimiento, de la llamada “virtud heroica”, afianzada en *El cortesano*, escrito por Baltasar de Castiglione. Esa virtud es ejemplificada en figuras como Hércules o Alejandro Magno; es decir, de la virtud que deben tener los reyes. Castiglione escribe a propósito de lo que se espera del héroe:

es esperar que ha de ser bueno y sabio un rey viniendo de alta sangre, siendo inclinado a la virtud por su natural instinto y por la gloriosa memoria de sus antecesores, y siendo criado en buenas costumbres [...] que sea perfectamente justo, continente, templado, animoso, sabio, liberal, magnífico, buen cristiano, piadoso, y en fin, honrado gloriosamente y amado de los hombres y de Dios, con cuya gracia alcanzará aquella virtud alta y más que humana, que por los filósofos es llamada heroica.⁶⁵

Ante esta virtud heroica, propia del Renacimiento, Hobbes no responde rechazándola directamente, sino “clarificando” su lugar, dice Strauss. Pues para Hobbes la virtud heroica no sería otra cosa sino el mismo “honor”, la virtud aristocrática por excelencia. Así lo asimila, por ejemplo, en la misma dedicatoria a la familia Cavendish de su traducción de Tucídides.⁶⁶ Strauss nos muestra su propia distinción:

⁶⁴ Leo Strauss. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y sus génesis*, p. 76.

⁶⁵ Baltasar de Castiglione. *El Cortesano*, UNAM, p. 437.

⁶⁶ “For I may confidently say, that notwithstanding the excellent both examples and precepts of heroic virtue you have at home, this book will confer not a little to your institution; especially when you come to the years to frame your life by your own observation. For in history, actions of *honour* and *dishonour* do

Para él [Hobbes], “héroes” es la designación clásica de príncipes y nobles, mientras que la “virtud heroica” es idéntica a la virtud de la corte [“Los príncipes y hombres de conspicuo poder, antiguamente llamados héroes” Hobbes. *English Works*, vol. IV, pp. 443.]. Lo esencial de la virtud heroica es el valor, la ascendencia noble, la belleza, el amor, la autoridad, la sabiduría, el arte de la diversión y la ambición, es decir, aquellas virtudes que según Castiglione, son la esencia del perfecto aristócrata. En su ética, Hobbes trata estas mismas virtudes bajo el título de «Honor». [...] Así, el significado de «virtud heroica» y «honor» coinciden completamente, y las virtudes indicadas por las dos expresiones son las virtudes específicas de la aristocracia.⁶⁷

Es decir, al final del día, nos encontramos con que virtud heroica y honor son la misma cosa, nos hallamos ante una distinción que no distingue nada. Si esto es así, ¿Cómo fue entonces que Hobbes —a pesar de los intentos como el de Castiglione por dar nueva forma y vida a la virtud aristocrática— llegó a asimilar el *honor* aristocrático y la *honradez* gentil en una misma escala? La respuesta de Strauss es que Hobbes, —en un extraño acto de confusión al aceptar la “mala influencia” cartesiana⁶⁸— funda la virtud aristocrática (el honor) en la magnanimidad, concepto traído de la tradición estoica. Sostener la virtud en tal concepción, resultaba —dice Strauss— contradictoria con su propia obra, y por tanto, el ideal de la virtud aristocrática debía ser desechado, no por lo que era en sí misma, sino porque esta no se *adaptaría* a las necesidades del programa teórico hobbesiano:

Hemos señalado que, con la elaboración progresiva de su filosofía política, Hobbes se alejó cada vez más del reconocimiento original de la virtud aristocrática. [...] Precisamente porque la magnanimidad es una forma de orgullo [y *El Leviatán* se dirige justamente contra la pasión de orgullo], aun cuando sea su forma más «honorable», no pudo ser aceptada por Hobbes como el origen de la justicia [tal como lo era el honor en el orden aristocrático]. Pues como descansa en un sentimiento de superioridad, entra en colisión con el reconocimiento de la igualdad natural de todos los hombres.⁶⁹

appear plainly and distinctly, which are which; but in the present age they are so disguised, that few there be, and those very careful, that be not grossly mistaken in them.” Thucydides. *Eight Books of the Peloponnesian War or Hobbes’s Thucydides*. (Tr. Thomas Hobbes), p. 4.

⁶⁷ Leo Strauss. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y sus génesis*, pp. 79-80.

⁶⁸ “La teoría de que la magnanimidad es el origen de toda virtud está entonces en oposición directa con la intención real de Hobbes. Como esta teoría aparece sólo en *Leviathan*, se puede suponer que Hobbes la adoptó momentáneamente, bajo la fuerte impresión que le produjo *Las pasiones del alma* de Descartes, parecida en 1649, en la época en que *Leviathan* estaba siendo compuesto. Ciertamente, no sería la primera y única vez que Hobbes se dejará llevar por la autoridad de Descartes.” Leo Strauss. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y sus génesis*, p. 90.

⁶⁹ Leo Strauss. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y sus génesis*, p. 89.

En tanto que el advenimiento del Estado civil requiere de la igualdad de los hombres, no puede ya seguirse sosteniendo el ideal de un honor aristocrático, sea éste heroico o no. Lo que resulta claro es que Hobbes, al final, tras su obra, no dará el mismo peso a la virtud aristocrática. Lo que aún debe ser explorado son las razones para ello. La respuesta de Strauss es insatisfactoria, y por ello, es momento de distanciarse de ella. Por ello, lo que haremos a continuación es mostrar que este desplazamiento en importancia de la virtud no es lo unilateral que parece en la lectura straussiana. Es decir, que la propia teoría de Hobbes explica —de un modo relativamente explícito— por qué la virtud aristocrática —el honor— es transformada. Veamos pues, el propio tratamiento del honor por parte del de Malmesbury en su principal obra, *El Leviatán*.

El Honor en el Leviatán

“Generalmente la virtud, en toda clase de asuntos, es algo que se estima por su eminencia. Consiste en la comparación, porque si todas las cosas fueran iguales en todos los hombres, nada sería estimado,”⁷⁰ escribe Hobbes. Y hay una virtud —una diferencia que se estima por su eminencia— que distingue a los hombres. Se trata de aquello que es llamado honor. ¿Pero, qué es eso a lo que los hombres llaman honor? Hobbes intentará definirlo a su propia manera. Y lo hará en relación con su concepto de poder: “El poder *de un hombre* (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro.”⁷¹

Y según está definición, habría tres tipos de poderes: el original o natural⁷², el instrumental⁷³, y el del Estado⁷⁴. El primero estaría vinculado con las capacidades de un individuo en lo particular; el segundo con el reconocimiento y lo derivado de ello, por parte de otros hombres; finalmente, el tercero sería el poder no de un hombre —universalmente

⁷⁰ Thomas Hobbes. *El Leviatán*, FCE, Parte I, Cap. VIII, p. 55 (Hay un error en la traducción de Manuel Sánchez Sarto al español que traduce *virtue* por *verdad*).

⁷¹ Thomas Hobbes. *El Leviatán*, FCE, Parte I, Cap. X, p. 69.

⁷² “Poder natural es la eminencia de las facultades del cuerpo o de la inteligencia, tales como una fuerza, belleza, prudencia, aptitud, elocuencia, liberalidad o nobleza extraordinarias.” Thomas Hobbes. *El Leviatán*, FCE, Parte I, Cap. X, p. 69.

⁷³ “Son instrumentales aquellos poderes que se adquieren mediante los antedichos, o por la fortuna, y sirven como medios e instrumentos para adquirir más, como la riqueza, la reputación, los amigos y los secretos designios de Dios, lo que los hombres llaman buena suerte.” Thomas Hobbes. *El Leviatán*, FCE, Parte I, Cap. X, p. 69.

⁷⁴ “El mayor de los poderes humanos es el que se integra con los poderes de varios hombres unidos por el consentimiento en una persona natural o civil; tal es el poder de un Estado; o el de un gran número de personas, cuyo ejercicio depende de las voluntades de las distintas personas particulares, como es el poder de una facción o de varias facciones coaligadas.” Thomas Hobbes. *El Leviatán*, FCE, Parte I, Cap. X, p. 69.

considerado—, sino “el mayor de los poderes humanos”, porque conjuga la voluntad de todo un pueblo. Pues bien, si el poder debe reconocerse por los hombres, el honor no es otra cosa que la forma resultante en que alguien se vincula con el poderoso:

Porque aunque un hombre (cosa frecuente) se estime a sí mismo con el mayor valor que le es posible, su valor verdadero no es otro que el estimado por los demás. La manifestación del valor que mutuamente nos atribuimos es lo que comúnmente se denomina honor y deshonor. Estimar a un hombre en un elevado precio es *honrarle*; en uno bajo, deshonorarle.⁷⁵

Es decir, que lo importante en el honor, no es el tenerlo o no tenerlo, sino el ser reconocido o no como honorable; Pero no se trata de reconocer una insignia o un estatus sin más. Honrar a alguien es un reconocimiento de su poder: “Obedecer es honrar, porque ningún hombre obedece a quien no puede ayudarle o perjudicarlo. Y en consecuencia, desobedecer es *deshonrar*.”⁷⁶

Hay que considerar aquí la diferencia radical entre el honor de las personas con poder, *universalmente consideradas*, como dice el propio Hobbes, del honor del Estado; que no es una persona individual, sino una persona de otro orden. El honor de una persona dentro del Estado pasa a llamarse “dignidad”⁷⁷. La diferencia en la terminología nos indica la heterogeneidad del orden en que el poder se organiza. No puede sostenerse del mismo modo el poder de un individuo cuando el Estado civil se ha establecido, que cuando estaba ausente. Y eso afecta directamente el estatuto del honor. O para decirlo de otra manera, el honor de los individuos particulares es propio del *estado de naturaleza*, y se ve profundamente transformado cuando deviene en *estado civil* o *Leviatán*. Así nos lo muestra el siguiente pasaje, donde Hobbes nos ejemplifica la acción *honrar* en un caso específico:

Hacer grandes dones a un hombre es honrarlo, porque ello significa comprar su protección y reconocer su poder. Hacer pequeños dones es deshonorarlo, porque constituyen limosnas, y dan idea de la necesidad de ayudas pequeñas. Ser solícito en promover el bien de otro, así como adularle, es honrarlo, porque constituye un signo de que buscamos su protección o ayuda. Desatenderlo es deshonorarlo. Ceder el paso o el lugar a otro en cualquiera cuestión, es honrarlo, porque constituye el reconocimiento de un mayor poder. Hacerle frente es deshonorarlo.⁷⁸

⁷⁵ Thomas Hobbes. *El Leviatán*, FCE, Parte I, Cap. X, p. 71.

⁷⁶ Thomas Hobbes. *El Leviatán*, FCE, Parte I, Cap. X, p. 71.

⁷⁷ “La estimación pública de un hombre, que es el valor conferido a él por el Estado, es lo que los hombres comúnmente denominan *dignidad*. Esta estimación de él por el Estado se comprende y expresa en cargos de mando, judicatura empleos públicos, o en los nombres y títulos introducidos para distinguir semejantes valores. Thomas Hobbes. *El Leviatán*, FCE, Parte I, Cap. X, p. 71.

⁷⁸ Thomas Hobbes. *El Leviatán*, FCE, Parte I, Cap. X, p. 71.

El centro de este pasaje del *Leviatán* de Thomas Hobbes es la *compra de protección*, es decir, un elemento propio del mundo en que la aristocracia ejercía en su esplendor su poderío. Thomas Hobbes enumera, sin embargo, una lista considerablemente extensa de otros honores de muy diverso tipo: mostrar signos de amor o temor, apreciar a alguien, solicitar consejos, aprobar los juicios de alguien, etc. La razón de ello es que tales honores son *naturales*,⁷⁹ dice Hobbes. Es decir, que se encuentran independientemente de si el Estado civil está presente o no. Lo que no especifica Hobbes es cuáles se conservan en el estado civil, y cuáles no; y en el caso de las que se conservan, cómo es que se han conservado, cuál es su nuevo estatuto. Aquí nos atreveríamos a señalar que hay honores que no pueden sobrevivir en el Estado civil, como aquellos que se derivan de la compra de protección. Los demás se conservarán, pero estarán mediadas por el *Leviatán*. Este señalamiento no es arbitrario, por dos razones. La primera, es porque el honor está directamente vinculado con el ejercicio y reconocimiento del poder. Cuando Hobbes escribe que “honorable es cualquier género de posición, acción o calidad que constituye argumento y signo del poder,”⁸⁰ nos está señalando esta vinculación indisociable. No puede haber honor sin que este referido a algún signo de poder. Por ello, cuando se instaura el poder civil del *Leviatán*, toda la economía del poder de los individuos, si bien no desaparece, se ve afectada y transformada. Por ende, sus signos también. La segunda razón, es porque tal modificación del estatuto de los honores, nos indicaría por qué Hobbes, en determinado momento llega a poner en el mismo orden el honor —propio de los poderosos, de los aristócratas— con la honestidad, —más bien propia de los siervos—. Ese orden ahora es homogéneo, es un orden en el que hay grados, pero no una ruptura tajante, ese orden es el impuesto por el establecimiento del poder soberano del monarca.

La pregunta que se abre a continuación es si este uso de términos (honor, dignidad, honradez) en Hobbes está justificado en la realidad de la época, o es sólo el caso de un intento de establecimiento de significado unilateral por parte del filósofo del Malmesbury. Pues la afirmación hobbesiana de que “el honor y la honestidad no son sino la misma cosa en los diferentes grados de personas”⁸¹ fue extravagante para la propia época de este autor. Pero no sólo la afirmación resultaba chocante, sino la misma obra de Thomas Hobbes. Por eso, era posible que los mismos defensores de la monarquía despreciaran la argumentación hobbesiana: “J.F. Horn, en su *Política architectonica* [1664, cap. I, 19 (p. 167)], señala que

⁷⁹ Todas estas vías de estimación son naturales, tanto con Estados como sin ellos. Pero como, en los Estados, aquel o aquellos que tienen la suprema autoridad pueden hacer lo que les plazca, y establecer signos de honor, existen también otros honores. Thomas Hobbes. *El Leviatán*, FCE, Parte I, Cap. X, p. 73.

⁸⁰ Thomas Hobbes. *El Leviatán*, FCE, Parte I, Cap. X, p. 73.

⁸¹ *English Works*, vol. VIII, p. V. Citado en Leo Strauss. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y sus génesis*, pp. 76.

Hobbes solamente aporta a la monarquía argumentos aparentemente buenos, pero su teoría es en realidad insurreccional (*sediciosus*), porque hace de los individuos singulares el fundamento del Estado.⁸² Es decir, que la obra de Hobbes era vista con desconfianza, precisamente porque parecía hacer *tabula rasa* de la diferenciación social precedente.

Por esa misma razón, esa misma obra es vista como una versión precoz o anticipada de la moral burguesa. Aquí volvemos de nuevo a Leo Strauss, quien afirma que el proceso que en Hobbes comienza con un alejamiento de la virtud aristocrática culminará con “el establecimiento de una moral peculiarmente burguesa.”⁸³ Esto, incluso por encima de las propias intenciones del de Malmesbury, quien, “pese a que [...] personalmente pudo haber estimado mucho la aristocracia y las cualidades específicas de ella, su filosofía política se dirigió contra las pautas de la vida aristocrática.”⁸⁴ Así lo vieron los propios aristócratas, como lord Edward Clarendon, quien en 1676 escribía:

[Hobbes] no tomará a mal que observe su extrema malignidad hacía la nobleza, con cuyo pan siempre se alimentó, la que no puede esperar ninguna parte, o al menos ninguna precedencia en su institución; que en esto su profunda meditación sobre los diez mandamientos, y en una coyuntura en que los Niveladores estaban en lo más alto, y la reducción de todos los grados a uno y el mismo se resolvía y comenzaba a ejercerse hacía toda la nobleza con todo tipo de ejemplos de desdén y desprecio, él eligió publicar sus propios juicios; como si la seguridad del pueblo requiriera la igualdad de las personas y que «el honor de las grandes personas debe ser valorado por su beneficencia y las ayudas que ellas dan a los hombres de rango inferior, o por nada; y que la consecuencia de la parcialidad hacia los grandes es que despierta odio y un empeño en la gente por derrocar toda grandeza opresiva y contumeliosa», lenguaje que prestó o tomó prestado de los agitadores de ese momento.⁸⁵

⁸² Citado en Carl Schmitt. (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, p. 278, n.54.

⁸³ Leo Strauss. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y sus génesis*, p. 83. De manera similar, pero por caminos muy distintos, Louis Althusser señala que: “Paradójicamente, Hobbes concilia el absolutismo y el liberalismo: el liberalismo es el fin del absolutismo. Las funciones del absolutismo son “impedir la guerra civil” (las facciones), la concentración del poder, el poder ideológico, poner fin a las luchas violentas de clase, garantizar la libertad individual en el plano económico. En el estado de naturaleza hay dualismo entre muerte y competencia; se trata de garantizar la competencia rechazando la muerte, de desarrollar la independencia económica individual gracias al escudo político. Hobbes garantiza el triunfo del liberalismo por medio de las armas del absolutismo. [...] Fue rechazado por todos; la burguesía no podía distinguirse [con él] de la feudalidad.” Louis Althusser, *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*. Ed. Katz, p. 384.

⁸⁴ Leo Strauss. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y sus génesis*, p. 169.

⁸⁵ Lord Edward Clarendon. *A brief view and survey of the dangerous and pernicious to Church and State, in Mr. Hobbes's book, entitled Leviathan* (1676), p. 181, citado en Leo Strauss. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y sus génesis*, p. 169.

En efecto, Hobbes tenía que rechazar la virtud aristocrática. Pero no lo hace por razones teóricas. Más bien su teoría refleja la necesidad de ir en contra de esa virtud del antiguo guerrero y lo que sobrevivía de él. No alcanzó a sustituirlo por una moral distinta, y por ello fue rechazado casi de manera unánime, porque el pasaje al horizonte de una posible moral burguesa ocurre sin mediaciones explícitas.⁸⁶ De lo que se trata gran parte de la obra de Hobbes, no es de disolver a la aristocracia, sino de pacificarla. Por ello, sus ataques no son al estamento noble en su totalidad (recordemos que él sigue afirmando un honor noble *natural*, es decir, que sobrevive al Estado civil), pero debe ir en contra de lo que él llamara la vanidad del noble, es decir, no va en contra de la *nueva* virtud del cortesano, sino de la antigua virtud del aristócrata guerrero.

EL LEVIATÁN Y EL FIN DEL ORGULLO DE LA ARISTOCRACIA

«Ningún poder de la tierra puede compararse con él.» [Libro de Job, Cap. 41, 24]. Esta es la única explicación auténtica que el mismo Hobbes da de la imagen del Leviathan. Todos los textos que Hobbes cita de este pasaje de la Biblia [...] se refieren sólo a que el titular del poder soberano tiene íntegramente en su mano el poder terrenal supremo y por medio del «terror de su poder y fuerza» (como reza el cap. 17) sojuzga a todos, especialmente a los grandes, los «hijos de la soberbia.»

Carl Schmitt.⁸⁷

Cuando Hobbes desarrolla su estrategia argumentativa en torno a la creación del Leviatán, ese artefacto humano que pacifica las ciudades, que rebasa el estado de naturaleza y crea el Estado civil, se suele poner atención o bien en la pulcritud de la argumentación que desembocaría en la legitimidad de tal Estado, o bien en la ruptura de esta creación humana con los modos políticos de organización que habían tenido lugar hasta entonces. Y cuando se ha

⁸⁶ Gregorio Saravia dice que “el inicio de la filosofía política de Hobbes puede ser visto como la sustitución gradual y progresiva de la virtud aristocrática por la virtud burguesa.” Gregorio Saravia. *Thomas Hobbes y la filosofía política contemporánea*. Carl Schmitt, Leo Strauss y Norberto Bobbio. Ed. Dykinson, (Madrid, 623 pp.), p.371. Sin embargo, tal graduación no aparece en la obra de Hobbes.

⁸⁷ Carl Schmitt, *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Ed. Comares, 2004, p.15.

puesto el acento en la transformación del hombre medieval que la creación de esta versión del Estado moderno supone, ésta suele ser tomada como un dato marginal. Lo que haremos ahora, es explorar esta relación entre el Estado civil, caracterizado como Leviatán y las implicaciones que tiene en la conformación del hombre medieval, específicamente, del aristócrata. Nuestra tesis es que para que el aristócrata tenga cabida en el Estado civil debe transformarse de manera radical. Radical porque no es una transformación cualquiera, sino una que afecta su propia esencia.

Ya veíamos dos momentos de la obra hobbesiana que nos dirigían a la necesidad de transformar tanto el “estado natural” del hombre como las relaciones entre estos: por un lado, en el estado de naturaleza el aristócrata llegaba al límite de enfrentarse o bien a un infinito batallar o bien a una muerte violenta; ante esto el miedo lo hacía retroceder y buscar una salida alterna. Por otro lado, las necesidades de la vida político-social del siglo de Hobbes le obligaban a desestimar cada vez más las virtudes de la aristocracia y poner su atención en el establecimiento de una nueva moral, una antecedente muy directo de la moral burguesa, dirán algunos de los estudiosos de Hobbes. Sin embargo, esos momentos aún no nos señalan explícitamente por qué la soberanía de Hobbes, como en la Bodin, implica una pacificación de la aristocracia.

***Acerca de la pulcritud de la argumentación hobbesiana,
y su relación con la transformación del aristócrata.***

El argumento de la creación de la soberanía nos muestra cómo, desde un punto de vista individual, es racional (aquí Hobbes, como en todo momento de su obra, piensa la razón como cálculo, y sus resultados como “leyes naturales”) que todos los hombres transfieran a uno (el soberano) el derecho a gobernarse a sí mismo. La finalidad principal de la argumentación hobbesiana es mantener la legitimidad del soberano desde una perspectiva asumida por los enemigos del poder soberano. Recordemos que la argumentación contractual del *Leviatán* no se parece en nada al tipo de argumentación que defendía el poder monárquico en esa misma época (el derecho divino de los reyes a gobernar), sino que se encuentra más cercana a la tradición parlamentaria. Al respecto cabe recordar lo que Miguel Ángel Rodilla dice en torno a la relación paradójica con la tradición que hay en la obra de Hobbes. Si bien él critica esa tradición, no deja de proceder de un modo similar a ella. Pues, tal pareciera que Hobbes recurre a la estrategia contractual con el único fin de convencer a los que apoyan la tradición parlamentaria inglesa de lo erróneo de sus conclusiones:

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.”⁸⁸

El uso de la representación contractual bien pudo haber sido una estrategia de Thomas Hobbes para convencer a cierto sector aristocrático afín a la idea de la residencia de la *potestas* en los instrumentos parlamentarios estamentales, o para contrarrestar el ímpetu de la *gentry*. A pesar de ello, hay una diferencia muy grande entre esas representaciones contractuales tradicionales, y la del filósofo de Malmesbury. La igualdad de todos los individuos no puede ser afín ni a las pretensiones de la soberanía parlamentaria ni a la monarquía. Esta idea es más cercana a la que se postulaba entre los pensadores afines al “papismo” de la época. En todo caso, tanto la igualdad del papismo como el contractualismo medieval de los afines al parlamentarismo, son la base de pensamientos contrarios al establecimiento de una soberanía monárquica, y Hobbes las usa para defender tal soberanía. ¿Cómo podrían los defensores del pactismo medieval o los defensores del Papa sostener su posición si Hobbes les demostraba que desde sus propios puntos de arranque concluían en la necesidad del soberano? He aquí la grandeza e importancia de una argumentación limpia, una demostración geométrica impecable, para Hobbes.

La principal preocupación en esta estrategia de Hobbes, entonces, no es mostrarnos si hay o no una transformación en los hombres tras la instauración del poder soberano. Se trata —como se ha dicho cuándo se ha defendido a Hobbes tras las críticas de su modelo contractual—, de un modelo que explica la racionalidad de la soberanía, más que un análisis que considere una antropología o un seguimiento histórico del advenimiento de las monarquías absolutistas. Siendo así, ¿podríamos reconocer que el tema de la transformación de la aristocracia resulta necesario en algún momento de la obra de Hobbes? Para tal tarea, habría que reconocer —como han señalado algunos lectores de la obra del de Malmesbury—, que hay

⁸⁸ 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.

una pequeña mácula en la argumentación hobbesiana. Una mancha que de ningún modo invalida la argumentación, pero que nos señala un punto de referencia sin el cual la obra hobbesiana, en efecto, sería merecedora de los comentarios críticos de John Locke citados anteriormente. Por ello mismo esa mancha resulta ser un síntoma de algo que está excluido *del argumento*; no excluido absolutamente, sino sólo del momento del “cálculo racional” del argumento contractual. Se trata, por supuesto, del cambio de la forma de la conciencia aristocrática.

Esa mancha sintomática es el mismo título de la principal obra de Hobbes. El de Malmesbury llamó a su obra *Leviatán*. En contra de sus obras anteriores con títulos sobrios (*De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano* o *Elementos de derecho natural y político*) el tutor del III Conde de Devonshire decidió usar el nombre de un animal mítico del Antiguo Testamento para su obra más importante. Ríos de tinta han corrido en relación a esta decisión y a las ambigüedades que crea. Pues esta figura mítica parece no ser necesaria en el argumento central. Esto es así porque no explica ni añade nada a las lecturas científicas de la obra de Hobbes; todo lo contrario, abre paso a la lectura mítica de Hobbes.⁸⁹ Al respecto Carl Schmitt es quien recupera e interpreta los tres únicos momentos en que Thomas Hobbes hace referencia al mítico *Leviatán* en la obra del mismo nombre:

En el texto del libro el vocablo «Leviatán» sólo aparece citado tres veces. Muy al comienzo se dice que la *civitas* o *respublica* es un hombre magno, un gran Leviatán, un ser artificial, un *animal artificiale, automatón, o machina*. La expresión «magnus ille Leviathan» se emplea indistintamente, sin explicación o aclaración especial, como denominación del hombre magno y de la gran máquina. [...] La segunda cita del Leviatán aparece en el capítulo 17 del libro segundo, que lleva el título *De civitate*. En él se construye el nacimiento del Estado. Por medio de un contrato que cada uno celebra con los demás, nace una persona o corporación representativa. [...] He aquí, dice Hobbes, el nacimiento del *Dios mortali*, del Dios mortal que, por medio del terror que su poder inspira, obliga a todos a vivir en paz.⁹⁰

En la Introducción del libro, el Leviatán es caracterizado como un ser artificial, el propio Estado soberano; en el Capítulo 17 como un Dios mortal. Pero es en la tercera referencia, nos dice Carl Schmitt, donde esta referencia mítica cobra su auténtico peso:

⁸⁹ Al respecto véase: Yves Charles Zarka. “El mito contra la razón: Carl Schmitt o la triple traición de Hobbes, en *Carl Schmitt o el mito de lo político*, editado por el mismo Zarka, ed. Nueva Visión, pp. 37-54.

⁹⁰ Carl Schmitt, *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Ed. Comares, 2004, pp.13-14.

Pero la verdadera explicación de la imagen del Antiguo Testamento no la da Hobbes hasta la tercera cita del Leviatán, al final del cap. 28. La explicación es muy breve y no responde a las grandes esperanzas que vienen alimentadas por la naturaleza mítica de los términos «Dios» y «animal», «animal» y «hombre», «hombre» y «máquina». [...] El titular del poder supremo, rector y gobernador del Estado, el «Governor» como reza el texto inglés, «Rector» en el texto latino, dispone de las penas y recompensas. Este «Rector», no es el Estado como totalidad y como unidad política, es comparado con su *ingens potentia* al gran Leviatán, porque Dios dice del Leviatán, en el libro de Job, Cap. 41, 24, «Ningún poder en la tierra puede compararse a él»⁹¹

En las primeras dos referencias el Leviatán es comparado con el Estado, con la creación artificial de los hombres. Pero en la tercera, el Leviatán ya no es propiamente el Estado sino el soberano, como nos lo indica Schmitt. Más allá de estas tres referencias no es posible hallar la razón por la cual Hobbes decidió nombrar de esa manera a su obra. Intentar una lectura cruzada con las tradiciones religiosas que le dan algún valor mítico al Leviatán bíblico, como nos muestra Carl Schmitt, nos llevarían únicamente a un callejón sin salida, o a temas que tienen ya poco que ver con la argumentación hobbesiana. ¿Por qué, entonces, el *Leviatán*? Schmitt describe la decepcionante conclusión: “el examen del libro y del texto da, pues, como resultado, que en el libro de Hobbes el nombre «Leviathan» no tiene más alcance que el de una cita operante de la Biblia para representar plásticamente, por medio de un animal, el poder más fuerte de la tierra, cuya superior fuerza tiene a raya a los menos fuertes.”⁹²

El Leviatán y el poder soberano comparten una característica: no hay poder más grande en la tierra que él, Leviatán o soberano. Más allá de ello, no hay coincidencia. ¿Es suficiente esta característica? La única respuesta válida es que a Hobbes sí le pareció suficiente asimilar al soberano con el Leviatán. Ello nos indica que la economía de la potencia política y del uso de la violencia del soberano es de suma importancia para Thomas Hobbes. Así, lo más importante en el advenimiento del poder soberano en la obra de Hobbes es la re-estructuración en la economía del poder. Pero esta re-estructuración no puede darse sin la transformación de los agentes de esta relación de poder. La transformación del aristócrata resulta opaca en la obra de Hobbes, pero es necesaria. Es decir, no resulta claro por qué el hombre acepta someterse al poder soberano, si por un cálculo racional (el argumento en torno a los derechos y leyes naturales) o por una pasión (el miedo). A la pregunta ¿cómo es que el hombre del estado de

⁹¹ Carl Schmitt, *Ibidem*, pp.14-15.

⁹² Carl Schmitt, *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Ed. Comares, 2004, pp.16-17. Habría que señalar que a pesar de lo decepcionante de esta conclusión, de ello no se sigue una completa indiferencia por el nombre del *Leviatán*. Cómo el propio Schmitt hace en la obra citada, de allí derivan una serie de lecturas específicas de la obra de Hobbes.

naturaleza deviene el hombre del estado civil? Hobbes responde no a través de la rigurosidad de una ley de la naturaleza, un cálculo, etc., sino a través de una pasión, el miedo. Es decir, si bien el de Malmesbury arma una argumentación al estilo de la geometría, definiendo de manera clara su terminología, y sacando conclusiones alejadas de la polémica del discutir político-jurídico, la respuesta no está sostenida —en última instancia— por un cálculo racional, sino la pasión del miedo:

Las leyes de la naturaleza [...] son, por sí mismas, cuando no existe el temor a un determinado poder que motive su observancia, contrarias a nuestras pasiones naturales, las cuales nos inducen a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y a cosas semejantes. Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno.⁹³

Pero si el miedo a la espada es lo determinante, lo que da consistencia, validez y existencia a la paz civil, ¿de qué sirve todo el argumento en torno a la racionalidad del contrato social?

La respuesta es que la argumentación en torno a la racionalidad del contrato social, cuando está presente (cuando los súbditos consideran razonable esa argumentación), legitima al poder soberano. Por ello la distinción hobbesiana entre el Estado soberano por adquisición o despótico, y el Estado soberano instituido, o legítimo. El primero se adquiere, nos dice Hobbes, *por la fuerza*: “se adquiere cuando los hombres, singularmente o unidos por la pluralidad de votos, por temor a la muerte o a la servidumbre, autorizan todas las acciones de aquel hombre o asamblea que tiene en su poder sus vidas y su libertad.”⁹⁴ Mientras que el segundo, es aquel que se instituye por toda la argumentación hobbesiana acerca de la racionalidad del poder soberano. La diferencia puede resultar imperceptible, si nos centramos en el hecho de que, a pesar del cálculo racional que está implicado en el poder soberano instituido, lo más importante, es el miedo:

Este género de dominio o soberanía [por adquisición o despótico] difiere de la soberanía por institución solamente en que los hombres que escogen su soberano lo hacen por temor mutuo, y no por temor a aquel a quien instituyen. Pero en este caso, se sujetan a aquel a quien temen. En ambos casos lo hacen por miedo, lo cual ha de ser advertido por quienes consideran nulos aquellos pactos que tienen su origen en el temor a la muerte o la violencia: si esto fuera cierto nadie, en ningún género de Estado, podría ser reducido a la obediencia.⁹⁵

⁹³ Thomas Hobbes. *El Leviatán*, FCE, Parte II, Cap. XVIII, p. 137.

⁹⁴ Thomas Hobbes. *El Leviatán*, FCE, Parte II, Cap. XX, p. 162.

⁹⁵ Thomas Hobbes. *El Leviatán*, FCE, Parte II, Cap. XX, p. 162.

¿Qué quiere decir esto? En los dos tipos de Estado, los súbditos tienen miedo. El objeto de ese miedo es lo que cambia. En uno es el mismo soberano al que se teme, en el segundo se teme a los demás, se teme al prójimo, al de al lado. Por ello se instituye a uno que mantenga a raya a cada uno de los hombres. Lo que llama la atención, no es sólo que al final, tanto el poder soberano instituido, como el adquirido por violencia sean idénticos,⁹⁶ sino que aparezca la paradoja de que el objeto del miedo, una vez instituida la soberanía, sea la misma que la de la soberanía adquirida, pues el súbdito obedecerá las leyes civiles porque teme a la espada del soberano, ese que es el ser más poderoso que cualquiera. No puede no temerse a aquel poder más grande sobre la tierra.

Lo que vemos es una especie de retorno de lo excluido. El poder paternal (una variante del poder por adquisición o despótico) también coincide con el poder soberano por institución, sin haber pasado por el cálculo racional. Sólo el miedo ante un poder más fuerte resulta ser suficiente para organizar la soberanía. Así, Hobbes escribe que “una gran familia, cuando no forma parte de algún Estado, es, por sí misma, en cuanto a los derechos de la soberanía, un pequeña monarquía.”⁹⁷ Para decirlo de otro modo, si el miedo al poder más grande es el origen de la soberanía por adquisición, y el destino de la soberanía por institución, ¿qué es lo que hace más aceptable a la segunda opción? Parece disolverse tal diferencia. O mejor, la institución no sería más que un rodeo para llegar a la misma cosa.

Sin embargo, no llegamos a este retorno del miedo al poder del más fuerte si lo vemos desde otra perspectiva. Es decir, si consideramos que con la institución de la soberanía algo ha cambiado. ¿Qué significa esto? Qué el miedo al poder del soberano —en la soberanía por institución, si bien coincide en su objeto con la soberanía por adquisición—, es diferente (al miedo en el estado de naturaleza) porque los hombres tienen aquí una cualidad diferente. Permítasenos señalar que esa cualidad puede ser nombrada como la de un *carácter pacificado*. Lo que, en la obra hobbesiana, habría tenido como consecuencia el rodeo de la institución de la soberanía, no es otra cosa que la pacificación de esos hombres libres por naturaleza, la pacificación de la aristocracia. Esto lo sabemos porque el súbdito de la soberanía

⁹⁶ Hobbes escribe: “Los derechos de la soberanía son los mismos en los dos casos. Ahora bien, los derechos y consecuencias de la soberanía son los mismos en los dos casos. Su poder no puede ser transferido, sin su consentimiento, a otra persona; no puede enajenarlo; no puede ser acusado de injuria por ninguno de sus súbditos; no puede ser castigado por ellos; es juez de lo que se considera necesario para la paz, y juez de las doctrinas; es el único legislador y juez supremo de las controversias, y de las oportunidades y ocasiones de guerra y de paz; a él compete elegir magistrados, consejeros, jefes y todos los demás funcionarios y ministros, y determinar recompensas y castigos, honores y prelación. Las razones de ello son las mismas que han sido alegadas, en el capítulo precedente, para los mismos derechos y consecuencias de la soberanía por institución.” *El Leviatán*, FCE, Parte II, Cap. XX, p. 162.

⁹⁷ Thomas Hobbes. *El Leviatán*, FCE, Parte II, Cap. XX, p. 166.

por adquisición o despótica, si bien acepta someterse por temor a un poder más fuerte, o por miedo a una muerte violenta, una vez sometido, estará al acecho de ese poder más fuerte, buscando encontrarle una debilidad y rebelarse. Es decir, que en esencia, el súbdito sigue siendo ese hombre libre por naturaleza, ese cuerpo que está obstruido por un dique, pero que busca seguir moviéndose.

En cambio, el súbdito del poder soberano por institución, temerá al soberano, pero le teme sin la esperanza de rebelión. De hecho, el rodeo implicará renunciar a esa rebelión. Para Hobbes, en tanto que todo súbdito es autor de la institución del poder soberano, deberá asumir como propias las leyes que instituye el soberano. Rebelarse sería una injusticia que el súbdito cometería contra sí mismo. ¿Qué ha pasado? Ha ocurrido un cambio en lo que se refiere al hombre mismo. El hombre que ha “participado” en la institución del poder soberano ha renunciado a su libertad natural, que como hemos visto, le lleva a actuar de una determinada manera (violenta). Ha renunciado, y se ha transformado con ello. A ese proceso que concluye con esa renuncia, podemos llamarla, pacificación. Sin ese proceso, el instituir el poder soberano no sería otra cosa más que un intento por legitimar el poder despótico, como dice John Locke. La cuestión aquí, es que aunque Hobbes no dice palabra de este proceso, sin él su obra sería un caos en que poder soberano instituido y poder soberano adquirido con violencia tendrían como única diferencia su origen. Aunque por supuesto, en el caso del poder soberano instituido, un origen que no es tal, porque el contrato es meramente hipotético, un escenario que pone al descubierto un cálculo racional... Es necesario, como señalábamos al inicio, que los lobos devengan ovejas.

Para Hobbes el cambio del hombre libre por naturaleza (esa derecho de moverse sin oposición alguna, sin consideración por el enfrentamiento que conlleva) al hombre civil, parece darse de manera automática. Un cálculo racional lleva a aceptar al lobo convertirse en oveja... ¿No estamos ante el riesgo de leer de manera unilateral a Hobbes?, O para ponerlo de otra manera, ¿no estará el proceso de pacificación del hombre (que no es otro que el aristócrata) inscrito de algún modo en el argumento de la institución contractual del poder soberano? Eso es lo que veremos a continuación, cuando veamos como Hobbes dice que el hombre natural deberá advenir persona, alguien cuyas palabra o acciones son consideradas como propias. Alguien con quien se pueden sostener pactos.

El bucle de la personalidad en la obra de Hobbes.

Hobbes escribe que sólo se puede pactar con hombres, no con Dios ni con bestias:

No hay pactos con las bestias. Es imposible hacer pactos con las bestias, porque como no comprenden nuestro lenguaje, no entienden ni aceptan ninguna traslación de derecho, ni pueden transferir un derecho a otro: por ello no hay pacto, sin excepción alguna. Ni pactos con Dios, sin revelación especial. Hacer pactos con Dios es imposible, a no ser por mediación de aquellos con quienes Dios habla, ya sea por revelación sobrenatural o por quienes en su nombre gobiernan: de otro modo no sabríamos si nuestros pactos han sido o no aceptados.⁹⁸

La única razón para no pactar con las bestias, es que no hablan nuestro mismo lenguaje. ¿No resulta esto a todas luces insuficiente? Es cierto que las bestias no hablan, pero ¿no se podría ir más lejos y señalar que se trata más bien de que no se puede pactar con aquellos que no tienen palabra? Es decir, sólo se pacta con aquellos que sabemos que tienen la potencialidad de sostener aquello de lo cual pactan. Hobbes acepta esto cuando nos dice que los hombres no pactan sin mediaciones. Que pactan cuando, o en la medida en que tienen personalidad, que son personas. Es necesario que los hombres naturales se eleven al grado de personas. Y “una PERSONA es aquel cuyas palabras o acciones son consideradas o como suyas propias, o como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a la cual son atribuidas, ya sea con verdad o con ficción”, nos dice Hobbes.⁹⁹ Que las palabras de alguien tengan dueño no es una cuestión de propiedad, de saber a quién pertenecen. Es una cuestión que implica el compromiso del enunciador. Es decir, que para Hobbes, la importancia de la personalidad radica en que sepamos que aquel que sostendrá pactos, se comprometerá al cumplimiento o efectucción del objeto del pacto.

Que un hombre devenga persona tiene más complicaciones que el solo hecho de asumir la salida fácil de un pasaje del ámbito “natural” al “jurídico”. Primero, porque el “ámbito jurídico” aún no ha sido fundado en el estado de naturaleza; esto es válido incluso si se piensa el modelo hobbesiano como un modelo hipotético. Pues en tal caso, la aportación del modelo es mostrar el advenimiento del mundo civil de manera lógica. El de Malmesbury nos brinda un pequeño esbozo del origen y uso del término *persona*:

⁹⁸ Thomas Hobbes. *El Leviatán*, FCE, Parte I, Cap. XIV, p. 113.

⁹⁹ Thomas Hobbes. *El Leviatán*, FCE, Parte I, Cap. XVI, p. 132.

La palabra persona es latina; en lugar de ella los griegos usaban πρόσωπον, que significa la faz, del mismo modo que persona, en latín, significa el disfraz o apariencia externa de un hombre, imitado en la escena, y a veces, más particularmente, aquella parte de él que disfraza el rostro, como la máscara o antifaz. De la escena se ha trasladado a cualquier representación de la palabra o de la acción, tanto en los tribunales como en los teatros. Así que una persona es lo mismo que un actor, tanto en el teatro como en la conversación corriente; y personificar es actuar o representar a sí mismo o a otro; y quien actúa por otro, se dice que responde de esa otra persona, o que actúa en nombre suyo (en este sentido usaba esos términos Cicerón cuando decía: *Unus sustineo tres Personas, Mei Adversarii & Judicis*; yo sostengo tres personas: la mía propia, mis adversarios y los jueces); en diversas ocasiones ese contenido se enuncia de diverso modo, con los términos de *representante, mandatario, teniente, vicario, abogado, diputado, procurador, actor*, etcétera.¹⁰⁰

Si uno sigue la argumentación hobbesiana, uno descubre que la introducción del concepto *persona* parece estar encaminada a la introducción de una personalidad no puramente individual: las *personas artificiales*, el Estado, y empalmada a ella, la persona del soberano. Pero antes de eso, veamos qué es lo que implica que el hombre devenga *persona*. La persona “tiene que ver con la faz, el disfraz o la apariencia externa de un hombre”. Esto quiere decir que se abre una brecha entre algo interno y algo externo, una diferencia entre lo “natural” del hombre y su lado de “potencialidad civil”, por decirlo de algún modo. Con “lo natural del hombre” Hobbes se refiere al hombre y su conciencia y actuar en relación a su derecho natural, sus cálculos y sus pasiones. Tal derecho natural no es otro que el de ejercer su libertad. Lo que llamamos aquí “potencialidad civil” es la capacidad del hombre, según Hobbes, de renunciar a parte de esa libertad, y fundar así el Estado civil. Pero, como veíamos antes, para que esta potencialidad surja o pueda actualizarse es necesario que el hombre renuncie a su *derecho natural* y pueda entonces pactar la soberanía. Pero para poder renunciar a ese derecho, debe primero considerar a esa libertad como algo de lo cual se puede “desprender”, debe tomar distancia de ese derecho que es esencial para él. Lo que intentamos mostrar es que ese distanciamiento, ese hacer aparecer de la personalidad implica primero un acto de modificarse a sí mismo, un acto de renuncia a la violencia que venía adyacente al ejercicio de la *libertad natural* del hombre.¹⁰¹

¹⁰⁰ Thomas Hobbes. *El Leviatán*, FCE, Parte I, Cap. XVI, p. 132.

¹⁰¹ ¿Por qué la libertad natural del hombre está vinculada inherentemente con prácticas violentas? Hobbes nos dice que “El derecho de naturaleza, lo que los escritores llaman comúnmente *jus naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin.” Thomas Hobbes. *El Leviatán*, FCE, Parte I, Cap. XIV, p. 106.

En Hobbes esta renuncia aparece sólo como una exhortación. No nos dice como ocurrió (ya no digamos históricamente, sino incluso hipotéticamente), ni qué implicación tiene en el hombre. Esto, por supuesto, tiene que ver con el hecho de que Hobbes considera al hombre, en última instancia, como un cuerpo que hace cálculos y tiene pasiones. El precio que tiene que pagar por omitir el proceso de pacificación y transformación del hombre es, lo que nos atrevemos a llamar, *el bucle de la personalidad*. Es decir, para Hobbes, el hombre hace cálculos para alcanzar pacificarse a sí mismo y a los demás, y así lograr la paz civil. Pero para que el hombre tenga esa intención, debe estar ya pacificado. O, de otro modo, el hombre deviene hombre civil, persona, con el poder soberano que es instaurado por él mismo, pero para poder instaurarlo, debe ser ya hombre civil, persona...

De cualquier modo, algo debe suceder para que se explique el paso de la racionalidad del estado de naturaleza al del Estado civil. Sigamos a Hobbes. En el estado natural, sin leyes establecidas, lo único que vale para la acción es el cálculo que conduzca a la conservación de la propia naturaleza individual. De este horizonte precario deriva una concepción precaria de libertad: “Por *libertad* se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten.”¹⁰² Por eso la libertad natural no está disociada con la condición natural, no sólo de un hombre en particular, sino del género humano mismo: el hombre es igual a todos y cada uno de los demás por naturaleza, de la igualdad procede la desconfianza, y de la desconfianza el estado de guerra generalizado, como ya vimos antes.

El hombre que actúa de acuerdo a su libertad natural no lo hace reflexionando acerca de si es su derecho o no, o si al hacerlo impide la libertad de los otros. Simplemente busca remover los obstáculos que se le presentan. Ante este horizonte no cabe la duda acerca de si estamos ante un plano hipotético o ante un escenario que tiene un referente histórico, porque en ambos casos la necesidad de una tal libertad lleva a esas mismas consecuencias históricas o hipotéticas. Al respecto, Louis Althusser nos indica que, en cualquiera de los dos casos, el estado de naturaleza no es un estado de individualidad solitaria, sino de “un estado de relaciones humanas”¹⁰³ específicas. Lo que ha de cambiar son esas relaciones, el modo en que cada hombre se relaciona con su otro. Por ello, aunque para Hobbes, el hombre sale de este universo precario gracias a que la razón le conduce a la postulación de las leyes de la

¹⁰² Thomas Hobbes. *El Leviatán*, FCE, Parte I, Cap. XIV, p. 106.

¹⁰³ Louis Althusser, *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*. Ed. Katz, p. 258.

naturaleza, esto no ocurre como un mero cálculo aséptico. Lo que hace falta es que el hombre deje de calcular del modo específico propio del estado de naturaleza. Pues en dicho estado, el hombre calcula teniéndose a sí mismo como único referente y fin de su actuar. Ha de pasar a considerar sus cálculos teniendo a los demás no sólo en consideración, sino como su propio objeto. Para decirlo de otro modo, ha de pasar de la racionalidad centrada en lo particular a la racionalidad que considera a lo universal.

El bucle de la personalidad, como decíamos, implicaba que si bien argumentativamente las leyes de la naturaleza¹⁰⁴ pueden ser cálculos simples a los que cualquiera puede llegar, no nos explica cómo un hombre, o mejor, la mayoría de ellos, inmersos en un mundo precario, preocupados por sí mismos, son capaces de argumentar en torno a la renuncia a su derecho particular y asumir tales leyes universales de la naturaleza, si no han —de hecho—, ya renunciado antes.

Este punto ha sido uno de los flancos por los cuales la obra de Hobbes ha sido atacada. Ejemplo de esto es lo que escribe Paul de Ritterbusch: “«el estado de naturaleza» pluralista no puede convertirse, por obra de conceptos analíticos de ese racionalismo, en el estado de unidad y de paz completamente distinto de aquel.”¹⁰⁵ Nuevamente, para que los hombres puedan aceptar el buen cálculo de las leyes de la naturaleza antes habrán de distanciarse de sí mismos y sus objetivos naturales. Ya señalábamos que distanciarse de sí mismos es descolocarse del lugar desde el cuál únicamente pueden ver y preocuparse de sí mismos y del ejercicio de su libertad, de ocuparse únicamente en la eliminación de los obstáculos que alejan o impiden el goce de sus objetos de deseo. Este distanciamiento debe, al menos formalmente, señalarnos el camino hacia el advenimiento de la personalidad por la vía del paso del cálculo individual al cálculo universal. Hay sin embargo, un problema adicional, que ese cálculo no ha de ocurrir en una sola conciencia particular. Recordemos que para el propio Hobbes, la renuncia debe ser generalizada, y no ocurrir sólo en unos cuantos. Al respecto, cabría recordar lo escrito por Frédéric Atger a propósito de cómo se lleva a cabo el hipotético contrato de todos los individuos de una comunidad, en un mundo donde no es aún obligatoria la renuncia del derecho natural de autoconservación:

¹⁰⁴ “Ley de naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada.” Thomas Hobbes. *El Leviatán*, FCE, Parte I, Cap. XIV, p. 106.

¹⁰⁵ Paul de Ritterbusch. *Der totale Staat bei Thomas Hobbes*, Kiel, 1938, citado en Carl Schmitt, *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Ed. Comares, 2004, p. 28.

En este sistema, el gran problema [del individuo] es asegurarse de no ser engañado, es decir, que él no sea el único en ceder sus derechos; de modo que antes tiene que haber tratos entre unos y otros, para que a través de una serie de convenios mutuos, los individuos puedan asegurarse de que todo el mundo hace la misma transferencia y así el desplazamiento de derechos se realice en las mismas condiciones. Para simplificarlo, en esta multitud de convenios mutuos, no es necesario que toda la comunidad este de acuerdo, basta con que un grupo de personas formen una mayoría amplia, es decir, un conjunto de voluntades que decidan hacer el pacto. Y como mayoría, que es más grande en número que la minoría, podrá imponerles a estos últimos por la fuerza su voluntad. [...] Así es como se puede, con un contrato, realizar la construcción del absolutismo.¹⁰⁶

A pesar de que lo escrito por Atger pueda ser desechado cómo una intervención crítica poco relevante —debido a que lo importante de la posición contractual radica en la legitimidad que crea la impecable argumentación de las leyes de la naturaleza en los individuos (ya advenidos ciudadanos civiles), cuando reconocen que no hay camino mejor para asumir el camino del Estado civil—, pensamos que merece la pena detenernos un poco en sus palabras. La preocupación central de Atger es mostrar cómo el contrato basado en cálculos racionales puede o no desembocar en el absolutismo. Para nosotros, sin embargo, es más importante el señalamiento de que el cálculo racional que nos conduce a las leyes naturales de Hobbes no sólo no provoca de manera inmediata ni necesaria el contrato que crea el estado civil, sino que incluso, no puede llegarse a esa argumentación si antes no se han asumido como propios los fines universales como el de el “bien común” o “paz pública”. Antes del “contrato”, debe haber una labor de “convencimiento”. Tal labor de convencimiento es representada por Atger como una serie de tratos y convenios mutuos para alcanzar una mayoría que imponga el contrato. Tal representación podría ser tachada de historicista, de olvidar, cómo señalábamos, el carácter teórico e hipotético contrato. Sin embargo, tiene también como fuente la propia obra de Hobbes, quien nos dice que el contrato funciona solo si todos y cada uno de los miembros de la sociedad aceptan ceder su derecho a la libertad irrestricta.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Frédéric Atger. *Essai Sur L'Histoire des Doctrines du Contrat Social*, ed. Félix Alcan, Paris, p. 173.

¹⁰⁷ Reducir la pluralidad de voluntades a una sola voluntad, en esto radica el contrato, que debe ser convenido por todos: “Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto *de cada hombre con los demás*, en forma tal como si cada uno dijera a todos: *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mí derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera*. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín, CIVITAS. Esta es la generación de aquel gran LEVIATÁN, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa.” Thomas Hobbes. *El Leviatán*, FCE, Parte II, Cap. XVII, p. 141.

Pero más importante es señalar cómo es que los hombres deciden aceptar el nuevo horizonte que les impone la “racionalidad” de las leyes de la naturaleza. Pues el propio Hobbes reconoce la insuficiencia de las leyes naturales por sí mismas para fundar el estado civil.¹⁰⁸ Ya adelantábamos que el advenimiento de un distanciamiento era necesario para que los hombres devinieran personas. La pregunta en torno a cómo es posible este distanciamiento, se mantiene abierto, pues Hobbes no da ninguna contestación directa.

La respuesta desde esta investigación es, por supuesto, que tal distanciamiento es resultado del propio alejamiento de los hombres de las prácticas violentas que llevaban a cabo en el estado de naturaleza. Sólo cuando los hombres, en sus prácticas, comienzan a dejar de lado la violencia, son más susceptibles de razonar pensando en el bien común más que en los fines particulares. Sólo una vez que los hombres se han pacificado en cierto grado es que éstos se pueden distanciarse y renunciar a los fundamentos de sus prácticas. Sólo una vez que el mundo civil se ha establecido, pueden los hombres reflexionar retroactivamente y crear modelos de cálculo racional como el de las leyes de la naturaleza de Thomas Hobbes en su *Leviatán*.

Cálculo racional particular y universal

Pero, lo que hemos señalado, ¿no es una salida abrupta, unilateral? Si la obra de Hobbes es entendida únicamente como una intervención argumentativa con pretensiones de geometría, indudablemente lo es. Pero sin esta salida, la obra política queda encerrada en un círculo que no explica su propia solución. Se puede, no obstante, agregar un elemento adicional para mostrar que este elemento agregado a la lectura de Hobbes no es arbitrario. El pasaje del cálculo particular al universal está inscrito en la misma “argumentación geométrica” del advenimiento de las leyes de la naturaleza.

Los cálculos particulares, si bien son racionales, en tanto que para Hobbes *razón* es el propio *cálculo*, no tienen un contenido específico, como las leyes de la naturaleza, que incluso son numeradas. La propia *naturaleza* de ellos nos indica que no hay un contenido propio, pues cada uno hace sus propios cálculos. Se puede, no obstante, decir algo a propósito de ello: que no hay restricción alguna en cuanto a su contenido. Como se dan en un estado de naturaleza,

¹⁰⁸ “Las leyes de naturaleza (tales como las de justicia, equidad, modestia, piedad y, en suma, la de haz a otros lo que quieras que otros hagan por ti) son, por sí mismas, cuando no existe el temor a un determinado poder que motive su observancia, contrarias a nuestras pasiones naturales, las cuales nos inducen a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y a cosas semejantes.” Thomas Hobbes. *El Leviatán*, FCE, Parte II, Cap. XVII, p. 137.

no habrá obstáculos ni de tipo moral, legal ni de ninguna especie. Es el objeto del deseo el único referente para estos cálculos. Y esto es así porque su objeto constituye un derecho para cada uno, independientemente de la situación concreta: “El derecho de naturaleza, que los escritores llaman comúnmente *jus naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin.”¹⁰⁹

La ley de la naturaleza, en cambio, “(*lex naturalis*) es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla,”¹¹⁰ nos dice el de Malmesbury. ¿Cómo llegamos a ella? Mediante un razonamiento, un cálculo. Hobbes lo pone así:

La condición del hombre [...] es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos. De aquí se sigue que, en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquiera cosa, Incluso en el cuerpo de los demás. Y, por consiguiente, mientras persiste ese derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie (por fuerte o sabio que sea) de existir durante todo el tiempo que ordinariamente la Naturaleza permite vivir a los hombres. De aquí resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual, cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra. La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de naturaleza, a saber: buscar la paz y seguirla. La segunda, la suma del derecho de naturaleza, es decir: defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles.¹¹¹

Citamos de manera extensa para evitar que algo se nos escape. Acerca de lo primero que Hobbes trata en esta cita, está justo lo que hemos visto antes, el miedo a una muerte violenta, la proximidad de la muerte hace que el hombre decida alejarse, temeroso, del campo de batalla. Lo complicado para el hombre en estado natural, con cálculos particulares, es concluir a partir de ese miedo, que ese estado precario es necesario. Pues resulta extraño a ese estado la representación de un mundo pacificado y de bienestar común, es decir, de un mundo civil. A menos que historicemos ese estado de naturaleza y presuponamos que el hombre sabe de otros mundos pasados organizados civilmente, o que por oposición, se imaginen un mundo no

¹⁰⁹ Thomas Hobbes. *El Leviatán*, FCE, Parte I, Cap. XIV, p. 106.

¹¹⁰ Thomas Hobbes. *Ibidem*, p. 106.

¹¹¹ Thomas Hobbes. *Ibidem*, p. 107.

precario. Pero ello estaría fuera del cálculo racional hobbesiano. El puro cálculo no puede conducir a establecer las leyes que Hobbes nos señala a continuación. Sólo de manera retroactiva, en un mundo civil ya presente, con el estado de naturaleza ya en decadencia, puede decirse que lo mejor es que *cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra.*

Pero incluso, si presuponemos ese mundo presente, ese hombre que renuncia al estado de naturaleza, debe pasar del cálculo propio, cobijado por el *derecho de naturaleza*, al cálculo en el que él mismo ya no es el sujeto particular del cálculo. En la *ley de naturaleza*, si bien Hobbes pretende que sea un razonamiento de un hombre particular, el sujeto no es un particular, sino la especie humana misma. Y es sólo desde ese sujeto que Hobbes puede exhortar a los particulares a renunciar al *derecho de naturaleza*. ¿Cómo se convencen los particulares? ¿El de Malmesbury dice que alguien que ha cometido un error en geometría, cuando es corregido, difícilmente sostendrá su error. ¿Pero esto es así? La prueba máxima de que un *no* es la respuesta correcta, es la recepción de la obra de Hobbes.

No es que Hobbes sepa de esta insuficiencia (o mejor, que le dé importancia), pero que sostenga a la pasión del miedo como aquello que sostiene las leyes de la naturaleza es un síntoma de que el puro cálculo racional no puede sostenerse por sí mismo. Por eso, cuando Hobbes recurre a la figura mítica del *Leviatán* bíblico, lo hace para representar que es el miedo que él genera el que sostiene, a sus ojos, no sólo al Estado, sino a los fundamentos de éste (las *lex naturalis*).

No es una sorpresa que los hombres sean “tercos” en su obstinación por defender su *derecho de naturaleza* a ejercer su libertad. Recordemos que una de las principales quejas de Hobbes a sus contemporáneos es no saber valorar lo que es la libertad civil.¹¹² Lo terquedad de los hombres es un terreno fértil para que las *leyes de la naturaleza* que van en contra de la libertad del estado de naturaleza, sean confrontadas en el estado civil. Hay hombres que no renunciarán a esa libertad. ¿Quiénes son ellos? Son los orgullosos o vanidosos, dice Hobbes. Pero a ellos también hay que pacificarlos:

¹¹² “Si tomamos la libertad en su verdadero sentido, como libertad corporal, es decir: como libertad de cadenas y prisión, sería muy absurdo que los hombres clamaran, como lo hacen, por la libertad de que tan evidentemente disfrutan. Si consideramos, además, la libertad como exención de las leyes, no es menos absurdo que los hombres demanden como lo hacen, esta libertad, en virtud de la cual todos los demás hombres pueden ser señores de sus vidas. Y por absurdo que sea, esto es lo que demandan, ignorando que las leyes no tienen poder para protegerles si no existe una espada en las manos de un hombre o de varios para hacer que esas leyes se cumplan.” Thomas Hobbes. *El Leviatán*, FCE, Parte II, Cap. XXI, p. 175.

La cuestión relativa a cuál es el mejor hombre, no tiene lugar en la condición de mera naturaleza, ya que en ella, como anteriormente hemos manifestado, todos los hombres son iguales. La desigualdad que ahora exista ha sido introducida por las leyes civiles. [...] Si la Naturaleza ha hecho iguales a los hombres, esta igualdad debe ser reconocida, y del mismo modo debe ser admitida dicha igualdad si la Naturaleza ha hecho a los hombres desiguales, puesto que los hombres que se consideran a sí mismos iguales no entran en condiciones de paz sino cuando se les trata como tales. Y en consecuencia, como novena ley de naturaleza sitúo ésta: *que cada uno reconozca a los demás como iguales suyos por naturaleza*. El quebrantamiento de este precepto es el *orgullo*.¹¹³

Hay individuos que no reconocen la igualdad entre los hombres, igualdad que sabemos, consiste en que todos pueden ser asesinados por otro u otros, sin importar cualidades o poderes adquiridos. Estos deben aceptar esa igualdad, reza esta novena ley de la naturaleza. Pero ocurre que estos hombres no lo hacen y continúan con su actuar violento. Para ellos, el Estado civil les tiene reservada una medicina: no una argumentación más sólida, sino los castigos que el soberano impone. El Estado, persona jurídica encarnada en la persona de soberano, es el encargado de corregir a estos hombres orgullosos. El soberano es el nuevo encargado de hacer ver a estos hombres su igualdad con los otros. Y aquí es donde la figura mítica del *Leviatán* cobra toda su relevancia en la obra del de Malmesbury:

De este modo he determinado la naturaleza del hombre (cuyo orgullo y otras pasiones le compelen a someterse a sí mismo al gobierno) y, a la vez, el gran poder de su gobernante, a quien he comparado con el *Leviatán*, tomando esta comparación de los dos últimos versículos del Cap. 41 de Job, cuando Dios, habiendo establecido el gran poder del Leviatán, le denomina rey de la arrogancia. *Nada existe —dice— sobre la tierra, que pueda compararse con él. Está hecho para no sentir el miedo. Menosprecia todas las cosas altas, y es rey de todas las criaturas soberbias*.¹¹⁴

¿Es acaso que estos hombres sólo simulaban aceptar ceder su libertad natural en aras de la construcción de un Estado civil, pero que en el fondo sabían que no cumplirían su parte del trato? Nuevamente, un buen lector de Hobbes nos diría que la explicación hobbesiana no pretende explicar el proceso histórico del advenimiento del Estado civil, y cómo quedó atrás el estado de naturaleza. Porque de lo que se trata únicamente es de legitimar individualmente al Estado civil. Ello, no obstante, tiene sus problemas. Porque el propio Hobbes reconoce que aún

¹¹³ Thomas Hobbes. *El Leviatán*, FCE, Parte I, Cap. XV, pp. 126-127.

¹¹⁴ Thomas Hobbes. *El Leviatán*, FCE, Parte II, Cap. XXVIII, p. 262.

en el Estado civil hay hombres que actúan guiados por el ahora peligroso derecho de libertad natural. Ante ese hecho el Leviatán debe actuar. Ahora bien, tales hombres no son delincuentes comunes. Hobbes no vive en el mundo del siglo XIX o XX. Aquellos orgullosos no son sino los aristócratas, que inmersos en el proceso histórico efectivo, no han sido pacificados en un solo golpe: “En la situación política del siglo XVII, es decir, en plena lucha del poder absoluto del Estado con la nobleza feudal y con la Iglesia, el Leviatán, ateniéndose a esta explicación auténtica, no es más que una imagen del supremo poder terrenal más fuerte y, a la vez, indiviso, en el cual el símil del animal más fuerte de la Biblia cumple la función de una cita.”¹¹⁵

El Leviatán como figura mítica tiene como función llenar los posibles vacíos en la argumentación hobbesiana. El mito, con un excedente de sentido (religioso) parece venir a sellar los posibles malentendidos que la obra de Hobbes podría generar. Pero más importante aún, es que el Leviatán intenta instaurar una nueva economía del miedo.

En el estado de naturaleza el miedo aparecía en el momento que —dentro de la batalla perpetua a muerte entre los hombres— una herida hacia consciente a los hombres de la posibilidad de una muerte violenta. En el mundo civil, Hobbes piensa que el miedo sigue siendo un elemento crucial para encaminar en el orden civil a los orgullosos, a aquellos que no han renunciado a la libertad del estado de naturaleza. La forma de provocar ese miedo ya no es la posibilidad de una muerte violenta, sino la seguridad de encontrar una, porque la igualdad entre los hombres se ha hecho más patente, pero en ese establecimiento también se ha roto por uno de sus lados. Ya hay un poder que resulta invencible al interior de la comunidad: el Estado-Leviatán. Ese Leviatán asegura la muerte a quienes no sean capaces de reconocer la igualdad de la novena ley de la naturaleza hobbesiana.

Soberano-Leviatán-Estado civil se traslapan porque el Estado, persona jurídica nacida tras el contrato, sólo puede tener consistencia si se encarna en un individuo: la persona del soberano. Y el Leviatán es la forma mítica de esta operación. De ahí las otras referencias de Hobbes al Leviatán como hombre-máquina, hombre-animal, que nos señalaba Carl Schmitt. Pues bien, detengámonos un poco en la naturaleza del individuo que porta la soberanía. Este hombre no es un ser excepcional. En la obra de Hobbes el soberano no tiene la legitimidad de ser un descendiente de otros reyes, o de Adán mismo. Su única legitimidad radica en el contrato. Y su fuerza la encontramos en el hecho de que, a diferencia de los demás individuos, no renuncia a su libertad natural. Esta característica del soberano es la que eleva su carácter al

¹¹⁵ Carl Schmitt, *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Ed. Comares, 2004, p.15.

mítico Leviatán, y que tendrá como mayor función ordenar y asegurar la igualdad de los ahora súbditos.

La conclusión de esto va en dos direcciones: 1) dentro del universo hobbesiano, para que los hombres puedan ser conscientes de las leyes de la naturaleza es necesario que haya un distanciamiento producto del inicio del proceso de pacificación de estos hombres. Que el hombre deje de ver sus fines particulares y asuma los universales, presentes ante él como “bien común”, “paz pública”, etc. Sin ello, la idea de persona no puede emerger. Sólo después de que los hombres libres pueden cuestionarse sobre su estado precario es que pueden hacer los cálculos que Hobbes sistematiza. 2) Si bien el estado civil debía terminar con el miedo a la muerte violenta que prevalecía en el estado de naturaleza, el miedo no es suprimido en el estado civil. De hecho ocurre lo contrario. De la mera posibilidad de una muerte violenta, pasamos a la seguridad de la muerte ante un poder que no tiene comparación en este mundo. Esta nueva economía del miedo es un síntoma tanto de que el proceso de pacificación de la aristocracia no ha concluido como del hecho de que Hobbes no la ha tematizado.

El mundo civil adviene tras el contrato. Una vez establecido esto ocurren dos cosas en la obra de Hobbes. Por un lado concluye el proceso de argumentación que impondría al lector —si ha seguido detalladamente el camino trazado por el de Malmesbury— el convencimiento de la necesidad de un Estado con un poder soberano. En contra de los proyectos parlamentarios, o del mantenimiento de una separación entre autoridad espiritual y poder político, Hobbes muestra que el único camino a la paz civil es el Leviatán. A partir de aquí, la obra de Hobbes caracterizará el poder soberano. Los cuidados de este Dios mortal no están encaminados únicamente a aceptar la maquinaria administrativa del nascente Estado moderno, sino también, y casi estaríamos tentados a decir con mayor énfasis, a moldear la subjetividad de los súbditos.

* * *

Si con la instauración del poder soberano se establece también una nueva economía del miedo, nos enfrentamos, en la obra de Hobbes, con que la consciencia del estado de naturaleza y la del mundo civil ha cambiado, pero que tal cambio permanece opaco para el de Malmesbury. Así pues, si asumimos esto, que tal transformación del aristócrata medieval al hombre de los reinos soberanos ocurre a espaldas de la argumentación hobbesiana, queda ahora ver de frente tal proceso. Nuestra tarea ahora será mostrar lo siguiente:

1.- Que el miedo a la muerte violenta no es un hecho ahistórico; que en el mundo medieval marcado por la organización señorial, los aristócratas contaban con estrategias para eludir tal miedo a una muerte violenta. Y que hay un proceso que obliga a la aristocracia señorial a abandonar tales estrategias.

2.- Que la virtud aristocrática sufrió una terrible transformación con el arribo de las monarquías soberanas. Y que el eje de dicha transformación es el desarme y pacificación de tal estamento. Que el honor devendrá en una nueva forma.

3.- Que el aristócrata del siglo XII adquiere, en un proceso largo, la conciencia de un fin que rebasa sus propios fines particulares, que le llevarán a asumir como propios ideas como “bien común”, “paz pública”, etc. Y que tales ideas, enmarcadas en lo que hemos llamado *proceso de pacificación*, serán fundamentales para el advenimiento de las monarquías soberanas.

Si se muestra todo esto, veremos que el cambio del mundo medieval al de las monarquías absolutistas, no es únicamente un asunto de cambio de “tipos de gobierno”, sino una transformación que da forma a la conciencia propiamente moderna. La pacificación de la aristocracia sería algo que rebasaría a la identidad de los miembros de ese estamento.

CAPÍTULO 10

EVASIÓN DEL MIEDO A LA MUERTE VIOLENTA O DE LA NO NATURAL CONDICIÓN DEL MIEDO

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.

François de la Rochefoucauld. Máxima 504.¹

En el presente capítulo se mostrarán algunas de las estrategias del hombre medieval para eludir ese miedo ante la muerte en general, y de la muerte violenta en particular —en el caso del aristócrata—. El propósito de esto es doble: por un lado, se intentará reforzar la conclusión afirmada en el capítulo dedicado a Thomas Hobbes (no hay un miedo a la muerte violenta que pueda afirmarse en abstracto en todo hombre en cualquier época; este miedo —en el caso de los hombres expuestos al ejercicio cotidiano de la violencia— aparece sólo una vez que éste se encuentra inmerso en el proceso de pacificación); y por otro lado, se mostrará que el proceso de pacificación de la aristocracia y las transformaciones de la identidad de estos están íntimamente vinculados. Es decir, que un cambio en una determinación de la identidad de la aristocracia, modifica otras determinaciones (en este caso, la relación del hombre ante la muerte), pues la “economía” de la identidad, por decirlo de manera brusca, se ve trastocada. Para esto, en el presente capítulo se abordaran los siguientes temas:

¹ François de la Rochefoucauld. *Collected Maxims and Other Reflections*, Oxford University Press, p. 135

1. *El hombre medieval ante la muerte, y la posición del aristócrata ante la muerte.* En esta sección abordaremos lo que algunos pensadores (Phillipe Ariès, Norbert Elias, etc.) nos presentan como la posición del hombre ante el hecho de la muerte. En el medievo el grado de individuación no ha alcanzado el momento que conocemos en la época moderna. El hombre vincula su muerte a la representación religiosa de un juicio final que redimirá a los pueblos cristianos. Seguir esta representación y sus transformaciones hasta el momento en que se alcanza una *representación individual del juicio final* servirá para entender como el hombre del siglo XVII comienza a temer ante ese fatal desenlace. Para entender la posición particular del aristócrata, distinto al del hombre en general (campesino libre, siervo, miembro de la iglesia, etc.) de la Edad Media, habrá antes que entender a este aristócrata guerrero como parte de la síntesis de elementos del mundo germánico y del imperio romano tardío. El aristócrata y su lugar dentro del mundo medieval nos mostrarán de la necesidad de la búsqueda de estrategias por eludir el miedo a la muerte. No es accidental su carácter “valiente” ante la muerte. Es parte esencial de su identidad. Sin ellas, su posición sería sencillamente insostenible.

2. *Roland, o la muerte heroica.* La forma en que el aristócrata alcanza a domesticar la muerte (para usar la terminología de Ariès) está vinculada con la fama póstuma. Estamos ante uno de los temas clásicos del mundo medieval: la idea de héroe medieval. Para ello abordaremos el *Cantar de Roland*, uno de los relatos más celebres de la Edad Media, para mostrar el ideal aristocrático del buen guerrero. Se trata, por su puesto, de un ideal; sin embargo, como tal otorga coordenadas a los hombres de la época para poder actuar en el campo de batalla sin preocuparse por la posible muerte.

3. *El juicio de Dios sobre los cristianos.* Ideales como el de Roland opera de manera eficaz en la aristocracia medieval. Aun así, requiere estar sostenido por la idea cristiana de un Juicio de Dios sobre los muertos. Como todo cristiano, el aristócrata también debe pasar por ese juicio. Lo que se revisara en esta sección son los cambios en la idea de juicio de Dios. Ello será indicativo de que la transformación en la identidad del aristócrata —al integrar representaciones cristianas— también afecta a esas mismas representaciones religiosas.

Para abordar al advenimiento del miedo a la muerte violenta en el aristócrata será necesario un recorrido más extenso que continuara en los capítulos subsecuentes de este trabajo. En ellos se rastrearán los signos del temor a la muerte en las prácticas de la aristocracia. La meta es alcanzar el momento en que se pueda decir que los valientes héroes medievales no eran

temerarios, sino ignorantes. No se teme lo que se ignora, nos dice François VI, duque de la Rochefoucauld. La explicación de la caída de la necesidad de no temer a la muerte está dada entre otras cosas porque se ha llegado a la idea de que es más importante la estabilidad del reino que la gloria individual. Porque la nueva constitución de los reinos soberanos requiere del desarme del aristócrata y su reacomodo en el nuevo mundo soberano. El cambio en la identidad del aristócrata afecta también su relación con las riquezas, y esto termina afectando su relación ante el hecho de la muerte. Ahí hay una nueva idea de finitud.

EL HOMBRE MEDIEVAL ANTE LA MUERTE,
Y LA POSICIÓN DEL ARISTOCRATA ANTE LA MUERTE

Pues vale más morir que sobrevivir vencido.
Bertran de Born²

El hombre medieval sabe de su finitud; el aristócrata no es la excepción. Incluso peor: sabe que aquello esencial de su ser —aquello que le da su lugar en aquel entramado de relaciones sociales—, incluye casi con seguridad la muerte violenta. Lo saben y temen ese su fin, pero no retroceden ante ello.³ Ese temer y no retroceder podemos reconocerlo en la línea citada de Bertrand de Born. *Más vale morir que sobrevivir*. Hoy se puede recitar estas mismas líneas como una consigna, pero ¿qué significa esto en el mundo medieval?: “Esto significa, estrictamente hablando, que sólo quien tiene la posibilidad de realizarse en la acción militar tiene un sino. Y tener esa alternativa significará aún, espontáneamente en la sociedad feudal, ser libre. Puesto que la libertad y el destino constituyen una polaridad en la que solamente la guerra participa en su naturaleza radical”⁴, nos dice José Enrique Ruíz Doménec. Si el aristócrata tiene miedo ante la muerte, se disuelve el mismo, su identidad se pierde. Por eso no retrocede ante ese temor. Ese temer y no retroceder también lo podemos reconocer en la famosa batalla de Hastings.

² “*que mais val morí que vius sóbrate*”, Bertran de Born. Citado en J.E. Ruíz Doménec. “El sonido de la batalla en Bertrand de Born”, en *Medievalia*, No. 2, Barcelona, p. 107.

³ Recuérdese que para Hobbes, por el contrario, temer ya incluye el retroceder. No se trata, sin embargo, de un asunto de buen o mal uso de las definiciones de las palabras. O de usar alguna distinta. Pues la de Hobbes es, como veíamos en el capítulo precedente, al mismo tiempo que una teoría política, una teoría de las mociones, de los movimientos de los cuerpos.

⁴ José Enrique Ruíz Doménec. *Ibidem*, p. 107.

Hastings, ciudad al sur de la isla británica. 1066. Inicio de la conquista Normanda de aquella isla. “Los líderes valientes se preparan para la batalla, cada uno según su costumbre. El inglés, según hemos oído, pasó la noche sin dormir, se la pasó en beber y cantar, y por la mañana procedió sin demora a ir contra el enemigo. Todos a pie, armados con hachas de guerra, y cubriéndose con sus escudos, formaron un cuerpo impenetrable que seguramente habría garantizado su seguridad ese día frente a los normandos, de no ser porque estos fingieron su huida, y abrieron sus filas, que hasta ese momento, de acuerdo con su costumbre, había permanecido muy compacta”, dice William of Malmesbury, historiador inglés del siglo XII.

Por el otro lado, los normandos pasaron toda la noche en la confesión de sus pecados, y recibieron la comunión del cuerpo del Señor por la mañana. Su infantería, con arcos y flechas, formaron la vanguardia, mientras que su caballería, dividida en los dos costados, fue colocada en la parte trasera. El duque, con semblante sereno, declaró en voz alta que Dios favorecería a su lado como el justo, se dirigió a él con sus brazos, y cuando, por culpa de la prisa de sus asistentes, se le había puesto la cota al revés, lo corrigió y con una sonrisa dijo: «El poder de mi ducado se convertirá en un reino.» Luego, comenzaron el *Cantar de Roland*, con el fin de que el ejemplo del héroe pudiera estimular a los guerreros, y pidiendo la ayuda de Dios, la batalla comenzó en ambos lados, y se libró con gran ardor, ninguna de las partes cedió terreno durante la mayor parte del día⁵

Esta larga cita está llena de momentos en los que vale la pena detenerse. Evidentemente no ha de buscarse imparcialidad histórica en el escrito del monje de la abadía de Malmesbury. A pesar de que William valora positivamente el lado inglés, resulta evidente la simpatía por el lado normando.⁶ Y a pesar de ello, es significativa la caracterización de la actitud de los guerreros antes de una gran batalla en la que está en juego algo más que un botín. Por un

⁵ William of Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, II. Citado en James Harvey Robinson, ed., *Readings in European History*, 2 Vols. (Boston: Ginn & Co., 1904-06), Vol. I: From the Breaking up of the Roman Empire to the Protestant Revolt, pp. 224-229. (Disponible en <http://www.fordham.edu/halsall/source/1066malmesbury.asp>)

⁶ “Contemporáneo con Eadmer y Orderic, William de Malmesbury es un historiador mucho mayor que aquellos, y como estudioso literario, un escritor mucho más atractivo que cualquiera. La opinión de Milton, según la cual “tanto por su estilo como por su juicio, William es de lejos el mejor escritor de todos los cronistas del siglo XII”, sigue siendo válida. William, tenía grandes ambiciones como autor —esto deducido por las muchas confesiones incidentales en su programa de Historia—, y ello le hacía aspirar a restaurar el arte del historiador a la dignidad y el esplendor con que había sido investido por el ilustre Eadmer. [...] William de Malmesbury poseía muchas de las más altas calificaciones de un historiador, se consideraba singularmente libre de los prejuicios. [...] Aunque él mismo afirmaba que su sangre mezclada [padre normando y madre inglesa] era una garantía de su imparcialidad, no ha podido escapar de la sospecha, entre los críticos modernos, de haber sido una especie de servidor de su tiempo.” *The Cambridge History of English and American Literature in 18 Volumes (1907–21). Volume I. From the Beginnings to the Cycles of Romance*. Disponible en <http://www.bartleby.com/211/0906.html#note10>

lado, unos no duermen, sino que beben y cantan alegremente. Por el otro lado, se confiesan y reciben el sacramento de la comunión ante una segura muerte en el campo de batalla. No se trata, por supuesto, de una batalla entre cristianos y no cristianos. Se trata tan sólo de acentuar un peso mayor de una actividad en cada bando. No se trata de que los normandos estuviesen toda la noche confesándose y en penitencia y los ingleses en la pura bebida y canto. Se trata de oponer una actitud previa y su consecuencia: el triunfo normando. Pues en el mismo párrafo William nos señala que los guerreros del lado normando presenciaron el cantar de Roland. Hay que pensar entonces, que esas acciones como no dormir, cantar, beber, confesarse, recibir la comunión se encuentran juntas en el mismo quehacer de los guerreros de ambos bandos. ¿Cómo entender que un devoto cristiano al mismo tiempo se prepare para dar y recibir la muerte? La actitud cristiana moderna es tan distinta a la medieval que cuando nos preguntamos cómo fue posible un concepto como el de *guerra santa* no nos queda más que responder espontáneamente que se trataba de la hipocresía siempre presente en una institución como la Iglesia...

La clave para entender la convivencia de estas actitudes radica en pensar la configuración cristiana propia de los miembros del estamento aristocrático en el medievo, y no del "hombre medieval" en general. Pues es el aristócrata guerrero del siglo XI el que, como vemos en las líneas de William de Malmesbury, refuta a Hobbes: temen la muerte violenta, pero no retroceden ante su destino. ¿Por qué no lo hacen?, ¿por qué ocurre que el miedo no signifique un retroceder ante el objeto de temor como nos lo decía Thomas Hobbes? Hay ciertas estrategias para eludir el miedo que hace retroceder, o el miedo que paraliza. Aunque no es el tema de William de Malmesbury, las claves están en la misma cita que hemos recuperado: *El cantar de Roland* como estímulo para los guerreros, el mismo beber, cantar, confesarse, recibir la comunión. Lo que haremos ahora es ver qué papel y lugar tienen esas actividades en eso que hemos llamado estrategias para eludir el miedo a la muerte violenta.

LA MUERTE CRISTIANA EN EL MEDIEVO

El cantar de Roland, como es sabido, es una gesta medieval que fue transmitida por juglares a toda la Europa feudal en diversas lenguas; en ella se narra la valiente actitud de Roland y su compañero Olivier para cubrir la retaguardia del ejército de Carlomagno en la retirada de los guerreros cristianos de la zona musulmana de la península ibérica. Roland, Olivier, los doce pares, el arzobispo Turpin, todos ellos mueren defendiendo no solo la cristiandad, sino también al que está en lo más alto de las relaciones de vasallaje, Carlomagno. Allí radica la importancia de esta gesta para nosotros, en el cómo asumen estos personajes la muerte en el campo de batalla. No sólo en el hecho directo de estar ante la muerte, sino su reflexión antes de la batalla.

Ya Philippe Ariès utilizó en su obra *Morir en occidente* al personaje de Roland y al de Olivier como figuras paradigmáticas del hombre medieval ante la muerte. Permítasenos citar un largo pasaje de la reflexión de Ariès:

Así dispuesto [es decir, acostado], el moribundo puede realizar los últimos actos del ceremonial tradicional. Tomaremos el ejemplo del *Cantar de Roland*. El primer acto es el lamento por abandonar la vida, una evocación triste pero muy discreta de los seres y las cosas amadas, una síntesis reducida a algunas imágenes. Roland “se dio a recordar varias cosas”. En primer lugar, “Tantas tierras conquistó el valiente”; luego la dulce Francia y los hombres de su linaje, Carlomagno, su señor que lo alimentó; su maestro y sus compañeros (*compains*). Ningún pensamiento para su madre, ni para su prometida. Evocación triste. “Llora y suspira y no puede dejar de hacerlo.” Pero esta emoción no dura, como más tarde el duelo de los sobrevivientes. Es un momento del ritual.

Tras el lamento por dejar la vida, viene el perdón de los compañeros, de los asistentes siempre cuantiosos que rodean el lecho del moribundo. Olivier [—a punto él de morir—] pide perdón a Roland por el mal que pudo hacerle a su pesar: “Os perdono aquí y ante Dios. Al decir estas palabras se inclinaron uno hacia el otro.” El moribundo recomienda a Dios a los sobrevivientes: “Que Dios bendiga a Carlos y a la dulce Francia —implora Olivier— y por encima de todos a Roland, su compañero.” En *El cantar de Roland* no se habla de sepultura ni de su elección. [...]

Ahora es tiempo de olvidar el mundo y pensar en Dios. La oración se compone de dos partes: la culpa, “Dios, mi culpa a cambio de tu gracia por mis pecados...” [...] La segunda parte de la oración es la *commendacio animae*. [...]

Tras la última oración ya no queda más que esperar la muerte, y ésta no tiene ningún motivo para tardar. Así, se dice de Olivier: “El corazón le falla, todo su cuerpo se derrumba

contra el suelo. El conde ha muerto, no se ha hecho esperar.” Si la muerte es más lenta en llegar, el moribundo la espera en silencio: “Dijo [su última oración] y luego de eso no volvió a proferir ni una palabra más.⁷

Antes que nada, hay que señalar que Ariès intercala de manera no lineal momentos de la muerte de Roland y Olivier. Su finalidad es reconstruir en un modelo general el ritual del moribundo antes de ceder ante la muerte. El ritual reconstruido por el historiador francés consistiría en los siguientes momentos: 1) se espera la muerte en un lecho, o simplemente recostados en el suelo; 2) Ese estar en el lecho es el comienzo de una ceremonia pública organizada por el propio moribundo; y 3) dicho ceremonial no excluía a nadie, y a pesar de ser un ceremonial religioso solemne, estaba alejado del dramatismo y de las emociones excesivas.⁸ La forma ritualizada de aceptar la muerte, el saber mismo de que la propia muerte está próxima, hacen decir a Ariès que estamos ante una *muerte domesticada*:

«[Después del ritual] se apagaban con una suerte de alivio, como si simplemente estuvieran por mudarse de choza» [...] Así se murió durante siglos o milenios. En un mundo sometido al cambio, la actitud tradicional ante la muerte aparece como una masa de inercia y continuidad. La actitud antigua, donde la muerte es al mismo tiempo familiar, cercana y atenuada, indiferente, se opone demasiado a la nuestra, donde da miedo al punto de que ya no nos atrevemos a pronunciar su nombre.⁹

La muerte domesticada, por estar ritualizada, jamás llega de improviso o por sorpresa, y por ello tomaba al hombre medieval advertido. *La ritualización domesticaba a la muerte* es la tesis de Philippe Ariès. No le atemorizaba al hombre el saber de su próxima muerte, y esto era así porque el rito le daba las coordenadas para afrontar su propia muerte con tranquilidad.

Ante esta idea, Norbert Elias se opone categóricamente:

En su obra *Estudios sobre la historia de la muerte en occidente*, sumamente interesante y con abundancia de material, Philippe Ariès [...] intenta comunicarnos el supuesto que él establece de que en épocas anteriores los hombres morían con serenidad y calma. [...] Cuesta trabajo seguirlo cuando proclama que los *Romans de la Table Ronde*, el comportamiento de Isolda y el del arzobispo Turpin [del *Cantar de Roland*] constituyen una prueba de la tranquilidad con la que los hombres medievales esperan la muerte. No nos

⁷ Philippe Ariès. *Morir en occidente desde la Edad Media hasta nuestros días*, ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2008, pp. 24-26.

⁸ Véase: Philippe Ariès. *Ibidem*, pp. 26-27.

⁹ Philippe Ariès. *Ibidem*, pp. 27-28.

indica que esas epopeyas medievales representan idealizaciones de la vida caballeresca según la opinión del autor y de su público, más que la veraz exposición de cómo era realmente.¹⁰

Hay mucho que decir a propósito de esta polémica. Por un lado, habría que dar razón a Norbert Elias: Los mismos ejemplos que utiliza Ariès pueden servir para mostrar que la muerte no es ni indiferente, ni atenuada. Por otro lado, sin embargo, el hecho de que la gesta medieval sea idealización de caracteres, no invalida que un ideal opere allí. La cuestión es delinear claramente *a quién van dirigidos esos ideales*. Como William de Malmesbury nos recuerda, algo como *El cantar de Roland*, está dirigida al estamento guerrero medieval, y no a un público, inexistente en ese momento histórico.

Veamos estos dos aspectos de manera algo más detallada. En esta obra, *Morir en occidente desde la Edad Media hasta nuestros días*, Philippe Ariès parece decir que la muerte de los hombres del medievo era tranquila, cercana e indiferente. Decimos *parece* porque habría que matizar la afirmación. Ariès dice explícitamente que el hombre medieval moría de manera *familiar, cercana atenuada, indiferente...* El matiz que introduciríamos es que esa muerte no podía ser del *hombre medieval en general*; aunque Ariès no problematice al respecto, no puede afirmarse tal cosa, sencillamente porque no hay hombre medieval en general. La ritualización de la muerte, como cualquier ritual, requiere de ciertas condiciones y coordinadas ideológicas. Esas coordinadas en el medievo, como el propio Ariès lo señala a lo largo de su obra, no son otras que las brindadas por el cristianismo en sus diversas variantes. Y el medievo cristiano estructuralmente, como lo hemos señalado atrás, requiere de los diversos estamentos, y a cada uno le da un lugar, función y carácter. Por ello, resulta claro que los rituales de esta muerte domesticada aplican en mayor o menor grado, al estamento eclesiástico, así como al de los siervos, campesinos libres y artesanos. No puede ser propio del estamento aristocrático porque estos requieren una preparación diferente al hombre religioso o al campesino o artesano. El aristócrata requiere un ritual diferente porque su muerte es diferente. A pesar de la forma en que Ariès coloca y lee las muertes de Roland, Olivier y Turpin, estos no participan de un ritual como el que nuestro autor nos presenta. Aunque es cierto que en la muerte violenta de estos personajes parece haber algo de lo que Ariès llama *domesticación de la muerte*. Pero esa domesticación no llega a dotar de indiferencia a los guerreros, pues no se deja de temer la muerte violenta; si bien hay una familiarización con la muerte, no por ello se entregan a ella sin reservas. Cómo veremos, —y no olvidando que *El cantar de Roland* un ideal, sino incluso

¹⁰ Norbert Elias. *La soledad de los moribundos*, ed. FCE, México, 2009, pp. 34-35.

precisamente por ello—, el guerrero medieval teme la muerte, pero ciertos ideales les impiden retroceder ante ella. El aristócrata de la baja Edad Media *preferirá morir que perder el rasgo que lo hace ocupar el lugar que tiene en el mundo feudal*. Por eso se cantaba acerca de Roland antes de las batallas como las de Hastings.¹¹

ROLAND, O LA MUERTE HEROÍCA

Sabemos muy bien que hay una distancia entre el Roland y el Olivier históricos y el de los personajes de la gesta que es muy difícil de ser establecida. Sabemos entonces, que se trata de personajes idealizados. Esto no sólo no nos impide hablar de su forma de morir, sino que incluso es *aquello* que justifica detenernos en ellos. Si se tratase de personajes históricos perfectamente establecidos por los especialistas, estaríamos ante dos hombres singulares que mueren de acuerdo a su propia singularidad y en las condiciones accidentales en las que se encontraban. Al ser una idealización —no sólo de varios autores, sino de varios autores de diversos reinos con distintas lenguas—, nos encontramos con un modelo que debía señalar las coordenadas de acción en la vida de la nobleza de ese tiempo. Y no es que todos los aristócratas y caballeros muriesen durante ese tiempo así, sino que deseaban hacerlo así.

El aristócrata sabe que puede morir violentamente

Comencemos por recordar lo que nos dice Norbert Elias acerca de las condiciones en las que esa aristocracia guerrera tenía que enfrentar la muerte: “la vida en los estados feudales del medioevo era [...] una vida apasionada, violenta, y por tanto, insegura, corta y salvaje. El morir puede ser penoso e ir acompañado de dolor. En épocas más tempranas tenían menos posibilidades de aliviar el tormento de la agonía.”¹² La descripción del sociólogo alemán coincide con el del *hipotético* estado de naturaleza de Hobbes. Y no se trataba —como dirá más tarde el duque de la Rochefoucauld— de que el aristócrata no fuese consciente del peligro de una muerte violenta al que estaba expuesto. Esa conciencia de una muerte violenta es presentada en *El cantar de Roland* en distintos momentos, por ejemplo, cuando Ganelon, el padrastro de Roland, es enviado como mensajero al rey moro de la península ibérica, Marsile.

¹¹ Para un debate acerca de este tema, véase: Richard W. Kaeuper. “Literature as Essential Evidence for Understanding Chivalry”, en Rogers, Clifford, Kelly DeVries y John France (editores), *The Journal of Medieval Military History*, Vol. V, The Boydell Press, pp. 1-15.

¹² Norbert Elias. *La soledad de los moribundos*, ed. FCE, México, 2009, pp. 36.

Al ser propuesto por Roland, Ganelon se enfurece porque sabe que puede morir en la misión, y porque ha sido su hijastro quien lo ha propuesto. Ganelon dice a Carlomagno:

«Sé bien que me toca ir a Zaragoza. Quien va allí, no puede regresar. Por encima de todo, yo tengo a vuestra hermana, y de ella tengo a un hijo (no existe otro más hermoso). Es Baldovinos, del que se dice que será un bravo. A él le dejo mis honores y mis feudos. Cuidadlo bien, que ya no lo verán mis ojos.» Carlos responde: «Tenéis el corazón demasiado tierno; ya que yo os lo mando, tenéis el deber de ir.»¹³

Ganelón sabe que la misión que se le encomienda es peligrosa y puede implicar su muerte. Lo que los versos nos indican es que Ganelón asume como una certeza esa muerte suya; él deja su testamento listo para cumplirse. Y culpa a su hijastro de esa muerte segura. Por ello declara que ha de vengarse de éste: “Señor —dijo Ganelón [a Carlomagno]—, todo lo ha hecho Roland. No lo amaré en toda mi vida, ni a Olivier, porque es su compañero; aquí en vuestra presencia, señor, desafío a los doce pares porque lo quieren tanto.”¹⁴ Esta actitud, nada indiferente ante la muerte, es el motor de la historia de *El cantar de Roland*; la venganza y traición de Ganelón es la fuente de la batalla de Roncesvalles. Destaquemos lo siguiente: a) Ganelón teme la muerte, pero no retrocede ante su deber. El temor origina su enojo y su venganza; y 2) La certeza de muerte es vista como un signo de cierta falta de carácter. Carlomagno le dice cosas como “Tenéis el corazón demasiado tierno” o “Estáis de muy mal talante.”

Cosa contraria es lo que ocurre con Roland y Olivier. Cuando se han dado cuenta de que los moros les han tendido una trampa, y saben que es muy probable que mueran en la batalla, intentan contener su miedo, o lo que es lo mismo, asumirla con valentía. Así, su primera reacción es contener el miedo, conjurándolo:

Dijo Olivier: «He visto a los paganos; nadie vio jamás mayor número en la tierra. Los que van delante son bien cien mil, con escudos, yelmos enlazados y vestidos de blancas lorigas; llevan las astas erguidas y brillan las bruñidas azconas. Tendréis una batalla como jamás la hubo. Señores franceses: ¡recibid fortaleza de Dios! Permaneced en el campo para que no seamos vencidos.» Dicen los franceses: «¡Maldición para el que huya! Dispuesto a morir no os fallará ni uno.»¹⁵

De Olivier y Roland se canta que “cuando están a caballo y armados jamás esquivarán batalla por miedo a morir.”¹⁶ De los condes y los demás caballeros franceses no se espera menos: no

¹³ Anónimo. *Chanson de Roland. Cantar de Roldán y el Roncesvalles navarro*, p 81, vv. 310-318.

¹⁴ Anónimo. *Ibidem*, p. 81, vv. 322-327.

¹⁵ Anónimo. *Ibidem*, p. 143, vv. 1039-1048.

¹⁶ Anónimo. *Ibidem*, p. 147, vv. 1094-1096.

huirán por miedo; por lo menos mientras estén armados. Sin embargo, esto no quiere decir que esta valiente actitud sea un ciego entregarse a la muerte. Se teme pero no se huye; pues aunque la muerte comienza a dejar de ser una posibilidad para ser una realidad, la valentía no disminuye, aunque la tristeza comience a ser el sentimiento predominante. Estamos ante sentimientos contradictorios que luchan; el aristócrata —idealmente si se quiere— debe contener esa tristeza. Así, cuando Turpin camina por el campo de batalla y ve a todos sus compañeros muertos dice “¡Malogrados señores! Acoja dios glorioso todas vuestras almas y las ponga en el paraíso entre santas flores. La muerte me causa tanta angustia; ya no veré más al poderoso emperador.”¹⁷ ¿Se puede decir que estos aristócratas no fueran conscientes de esa muerte? Queda claro que lo eran. ¿Por qué sólo hasta el momento de la agonía comienza a aparecer esta angustia de la que nos habla Turpin?

Ya hemos señalado que hay una estrategia aristocrática para contener el miedo a la muerte violenta. Queda ahora señalar en que consiste esa estrategia. Un primer elemento a considerar es una certeza religiosa. Los aristócratas están seguros de que hay una cierta armonía entre ellos y Dios. Confían en que la vida que han llevado está adecuada de manera consistente con el deseo de Dios. Estamos pues, ante un elemento que es característico de la cristiandad en general, a saber, la idea de que hay una vida más allá de esta vida terrena. La idea de la ciudad de dios agustina se mantiene presente, aunque con características nuevas propias del mundo medieval. Lo que cambia es el modo de vida en armonía con Dios. En sus momentos finales vamos a encontrarnos con que el aristócrata se entrega a Dios. Los normandos de la batalla de Hastings se han confesado y han orado la noche antes de la gran batalla. Turpin, Roland y Olivier piden perdón por sus pecados antes de su último suspiro. Aquí el caso de Olivier:

Olivier siente que la muerte le angustia mucho. Los ojos se le van extraviando en la cabeza y pierde el oír y la vista toda. Desmonta y se echa en el suelo: en voz muy alta confiesa sus pecados con ambas manos juntas hacia el cielo y ruega a dios que le conceda el paraíso y que bendiga a Carlos, a la dulce Francia y a su compañero Roland por encima de todos los hombres. Le falla el corazón, se le cae el yelmo y todo su cuerpo se apegó a la tierra. El conde ha muerto y no perdura más. Roland lo llora y lo lamenta: jamás oiréis en la tierra hombre más dolorido.¹⁸

Olivier confiesa sus pecados. Ruega se le conceda el paraíso. Un ruego con cierta confianza, porque dedica más palabras de preocupación por la dulce Francia y por los guerreros con los que luchó en la tierra. Esa confianza se la da el propio modo de vida que ha llevado. Lo que

¹⁷ Anónimo. *Chanson de Roland. Cantar de Roldán y el Roncesvalles navarro*, p. 229, vv. 2195-2199.

¹⁸ Anónimo. *Ibidem*, pp. 215 y 217, vv. 2010-2023.

puede resultar inconsistente para nosotros es que la vida de un guerrero, alejado del estilo de vida del cristiano piadoso, pueda estar en armonía con el Dios cristiano. Si comparásemos la vida del hombre entregado a Dios con el del aristócrata medieval, veríamos que la distancia es enorme, al grado que estos parecen más cercanos a los paganos que a los cristianos. En torno a esto, Peter Brown nos señala que: “en el Imperio de Carlomagno, lo sagrado y lo profano se mantenían bien separados. Al pasado precristiano no se le permitía confundirse peligrosamente con el presente cristiano.”¹⁹ Y en efecto, es sabida la separación estamental que se estableció en el medievo entre la aristocracia y los miembros sacramentales de la iglesia. Sin embargo, hay que señalar que la separación no es absoluta. Es decir, que no por el hecho de no formar parte de la iglesia en su aspecto ministerial-sacramental, la aristocracia deja de pertenecer a la comunidad cristiana. De hecho, su identidad en ese momento gira en torno al pertenecer a esa comunidad cristiana. Por ello, no resulta extraño lo que escribe el mismo Peter Brown: “En cuanto a la guerra, cuestión es de una seriedad verdaderamente religiosa, los francos y los nórdicos tenían las mismas ideas: las palabras sagradas —ya fueran los salmos latinos o las misteriosas runas— ponían de manifiesto que los dioses estaban a mano y podían aumentar la eficacia de las armas de cualquier guerrero.”²⁰

Morir sin más, no tiene sentido. Morir por una causa, para el aristócrata, resulta digno. Si él tiene una, morir no será algo trágico, sino que esa muerte se verá investida de un gozo y de alegría. A continuación las palabras del trovador Bertran de Born [1140-1215]:

Y muchas lanzas (clavadas) en los costados y en el pecho
Y júbilo y llanto y pena y alegría.
Grande será la pérdida, pero mayor la ganancia.²¹

Júbilo y alegría. Llanto y pena. Muerte y fin. Sacrificio y Causa. Los contrarios se conjugan y el miedo a la muerte se desvanece. Si hay una causa, la muerte no provoca miedo en el aristócrata. De lo que se trata pues, es que el aristócrata tenga una causa. Veremos el modo en que el cristianismo le otorga una.

¹⁹ Peter Brown. *El primer milenio de la cristiandad occidental*, ed. Crítica, p. 254.

²⁰ Peter Brown. *Ibidem*, p. 256.

²¹ Bertran de Born. Citado en J.E. Ruíz Doménec. “El sonido de la batalla en Bertrand de Born”, en *Medievalia*, No. 2, p. 92.

EL JUICIO DE DIOS SOBRE LOS CRISTIANOS

Si fuera cierto que un hombre cargado de crímenes se salvara a través del fuego en nombre tan sólo de la fe, y debiera así entenderse la frase de San Pablo: «Se salvará, pero como a través del fuego» (1 Cor, 3, 15), se seguiría entonces que la fe podría salvar sin obras, y sería falso lo dicho por Santiago a su compañero de apostolado.

Agustín de Hipona.²²

Estas líneas de San Agustín revelan el intenso debate —ya desde principios del cristianismo— acerca de cómo se lleva a cabo el juicio de Dios sobre los cristianos. Sí allí la cuestión no es un debate acabado, mucho menos lo es en relación al estamento privilegiado. Intentaremos en este apartado entender al aristócrata medieval —y su idea de muerte— en su relación con el cristianismo. Sigamos esta tesis: los guerreros aristócratas eran guerreros de Dios. Esto significa no sólo que luchan en nombre del cristianismo sino por el propio cristianismo. Hay que señalar que estos guerreros no necesariamente siguen al pie de la letra las doctrinas cristianas de la guerra justa, como la tardía elaborada por Tomas de Aquino. Como es sabido, en ella debe haber justificaciones para la guerra: la autoridad del príncipe; la causa justa; y la intención de combatir el mal. En el mundo alto medieval esas condiciones no son aún pensables. Para empezar porque no hay una autoridad del príncipe que sea estable... Se actúa bajo otro horizonte; y este no es otro que el de la lucha por la supervivencia del mundo cristiano. Esta supervivencia es entendible —para un pensador preocupado por la teología política como lo era Carl Schmitt—, con la categoría teológica-política denominada *katechon* (τὸ κατέχον), o “lo que retiene”²³. Según el jurista alemán, en la Edad Media, antes de la querrela de las investiduras (entre el Papa y el emperador suscitada entre 1073 y 1122) operaba en el mundo occidental cristiano la idea de una *Respublica Chistiana* que lograba su consistencia en la unidad del imperio y el sacerdocio, con el Emperador y el Papa como los portadores visibles de estos dos ámbitos. El imperio y el sacerdocio alcanzaban su legitimidad por cumplir una función

²² Agustín de Hipona. *Enchiridion*, cap. 67, citado en Jacques Le Goff. *El nacimiento del purgatorio*, ed. Taurus, p.90.

²³ *katechon* (τὸ κατέχον), o “lo que retiene”, es la forma sustantivada de *katécho* (κατέχω), o tener fuertemente, retener, contener, impedir, conservar, guardar. *Diccionario Sopena Griego-Español*, Vol I, Ed. Sopena, p.755.

[Debe distinguirse *katechon* (τὸ κατέχον) de la voz *Kathêkon* (καθηκον), o actos apropiados del estoicismo.]

determinada: el evitar la llegada del anticristo; o lo que es lo mismo, evitar la caída del orden cristiano en el caos.²⁴ El imperio romano primero, y después la *Respublica Christiana* —como la unidad surgida del derecho de gentes medieval— son el *katechon*, lo que detiene ese caos, ese hundimiento del orden político y social. El jurista alemán, siguiendo al teólogo Eusebio de Cesarea (ca. 275-339), resalta el término *katechon* del capítulo 2 de la escatológica *Segunda Epístola del Apóstol San Pablo a los Tesalonicenses*:

¹Y ahora, hermanos, a propósito de la parusía [παρουσίας, o segundo advenimiento] de nuestro señor Jesucristo y de nuestra reunión con él, os hacemos un ruego: ²no os alborotéis tan fácilmente, perdiendo el buen sentido, ni os alarméis con motivo de ciertas inspiraciones o afirmaciones o por alguna carta que se nos atribuya sobre la inminencia del día del señor.

³Que nadie os engañe en modo alguno. Porque si primero no viene la apostasía [ἀποστασία, colocarse fuera de la fe cristiana] y aparece el hombre impío, el hijo de la perdición [ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, ó υἱὸς τῆς ἀπωλείας, de aquí que se hable del anticristo], ⁴el que se rebela y alza contra todo el que lleva el nombre de Dios o es objeto de culto, y llegara incluso a sentarse en el templo de Dios y a proclamarse Dios... ⁵¿No os acordáis que os hablaba de estas cosas cuando estaba todavía entre vosotros?

⁶Ahora ya sabéis que lo que le retiene [τὸ κατέχον] hasta que aparezca en su momento. ⁷Porque el misterio de la impiedad [ἀνομίας, ἀνομος; desorden o que no tiene leyes; ilegítimo; ilegal; arbitrario; injusto.] está ya en acción. Apenas desaparezca el que hasta ahora le está reteniendo ⁸aparecerá el impío, a quién el Señor destruirá con un soplo de su boca y aniquilará con la manifestación de su parusía.²⁵

¿Qué o quién es aquello que retiene la llegada del caos, de la anomia? Al respecto Philip F. Esler dice que: “el principal problema [en la interpretación de este pasaje] tiene que ver con el movimiento de un poder o cosa restrictiva a una cosa o persona que debe restringirse, [...] Pues incluso traducir el *katéchon* griego usando «eso o aquél que retiene» significa optar por una entre varias posibilidades.”²⁶ ¿Qué o quién, entonces, personifica a lo que retiene el caos? Las respuestas han sido múltiples: se ha pensado que tal personificación va desde el propio Dios, el espíritu santo y el arcángel Miguel hasta la Iglesia Católica, el papado, o el Imperio

²⁴ Al respecto véase: Carl Schmitt. *El nomos de la Tierra*, Ed. Comares, p. 20 y ss.

²⁵ “Segunda Epístola del Apóstol San Pablo a los Tesalonicenses. 2. vv. 1-8”, en *La Biblia*, ed. Herder, Barcelona, p. 1746.

²⁶ Philip F. Esler “Introduction. 12. 2 Thessalonians”, en John Muddiman y John Barton (editores) *The Pauline Epistles*, pp. 240-241.

romano. Incluso la falta de fe de los judíos.²⁷ La respuesta de Eusebio de Cesarea es que el *katéchon* es el imperio romano.²⁸ Tomemos en cuenta que la mencionada respuesta se da a principios del siglo IV, y que el contenido de ella no justifica la tesis de Schmitt. Este asume la forma de la respuesta, es decir, la vinculación teológico-política. De ahí justifica la idea de sustituir al imperio romano con la posterior *Respublica Christiana*. Ello, fortalecido con la permanencia del horizonte escatológico que permite la persistencia del par de aquello que retiene, y lo que debe ser retenido.

Mientras, el otro lado de esta dualidad, lo que debe ser retenido, la *anomia* (ἀνομία), o su personificación, el anticristo,²⁹ también puede ser entendido de diversas maneras. Y no sólo eso, sino que esa representación ha sufrido una serie extensa de modificaciones a lo largo de la historia del cristianismo. Para efectos de nuestro tema, indicaremos sólo lo siguiente: en el contexto de la “Segunda Epístola del Apóstol San Pablo a los Tesalonicenses” se trata de los malentendidos en torno a la segunda llegada del mesías. En un primer momento el falso profeta y el falso mesías son cada uno de ellos una versión del anticristo en tanto que su engaño genera la anomia. Pero, en tanto que el *katechon* fue interpretado (por ejemplo en el señalado Eusebio de Cesarea) como el propio imperio romano, con todas sus instituciones, en un segundo momento el anticristo ya no es únicamente aquel portador de falsas noticias en torno a la fe cristiana, sino que se abre una nueva posibilidad: el generador de la anomia puede ser el usurpador del emperador o del papa. En un tercer momento, muy posterior, la *anomia* puede venir de fuera; así es como las amenazas externas a la república cristiana pueden ser aquello que termine con la *Respublica Christiana*. Un ejemplo de cómo opera la idea de anticristo en el medievo —en lo que aquí llamamos su primer y segundo momento— nos la ofrece Ernst Kantorowicz a propósito de Federico II:

²⁷ Así lo es para Erik Peterson. *Heis Theós*. Carl Schmitt lo reseña así: “Sabemos lo que el filólogo y exégeta Peterson pensaba del *katéchon*: la falta de fe de los judíos, su negativa (que prosigue hasta hoy) a volverse cristianos, retrasa el final del eón cristiano.” Carl Schmitt. *Teología política*, ed. Trotta, p. 104.

²⁸ “[Eusebio] comparó a Constantino con César Augusto, que en opinión del obispo cristiano acabó con el pluralismo político de las naciones paganas y con la guerra civil, instauró la paz y fue el señor del mundo, unificado y pacificado finalmente tras unas guerras civiles terribles. Tal como lo presenta Eusebio, Constantino completó lo que Augusto empezó: la monarquía de Augusto significa «el final del Estado nacional» y «está relacionada providencialmente con la aparición de Cristo»; pero será la victoria del cristianismo la que complete la victoria de la unidad sobre la pluralidad, la victoria de la fe verdadera en Dios sobre el politeísmo y la superstición de los pueblos paganos. El Imperio romano es la paz, la victoria del orden sobre el alboroto y las divisiones de la guerra civil: un Dios, un mundo, un imperio.” Carl Schmitt, *Teología Política*, ed. Trotta, p. 104.

²⁹ En la “Segunda Epístola del Apóstol San Pablo a los Tesalonicenses. 2. v. 9”, en *La Biblia*, ed. Herder, Barcelona, p. 1746, Pablo de Tarso se refiere a Σατανᾶ: “Aquél tendrá también su parusía, por la acción poderosa de Satanás, bajo la forma de toda clase de poder, de signos y de prodigios falsos.”

Pedro de Eboli, saludó el nacimiento del único hijo de Enrique VI [El futuro Federico II] [...] [Pero] el erudito Pedro de Eboli no fue el único poeta y adivino que ofreció sus dotes proféticas para el niño recién nacido en el día después de la Navidad de 1194. Godfrey de Viterbo, el tutor de Enrique VI, elogió al niño como el futuro salvador, aquel del que auguraron los profetas, aquel que traería el tiempo del nuevo César. Incluso antes del nacimiento del niño, Godfrey dio un discurso sibilino en que informó a su amo que el próximo hijo estaba destinado a ser el Rey esperado por todo el mundo, que habría de unir a Oriente y a Occidente como la sibila Tiburtine había predicho. [...] Se decía que el mago bretón Merlín habría hablado del niño como “maravilloso pero de inesperado nacimiento”, y él habló con palabras oscuras y misteriosas que habrían hecho alusión a desastres. El niño sería un cordero, que sería rasgado en pedazos, pero no para ser devorado, sino que iba a ser un león rugiente también entre los suyos. El calabrés cisterciense, el abad Joaquín de Fiore, el “precursor” de San Francisco, fue rápidamente a reconocer al niño recién nacido, y dijo que sería el futuro *azote del mundo*, el anticristo, el que iba a traer la confusión y el caos. El abad, de hecho, pleno en fuego profético, habría dicho que antes hubo informado al emperador que la Emperatriz estaba embarazada de un demonio, antes ya de que se tuviera conocimiento de su embarazo. La Emperatriz también habría tenido un sueño y allí le había sido revelado que ella llevaría la marca de fuego, la antorcha de Italia.³⁰

Federico II cumple, en estas predicciones opuestas, en inusitada unidad los dos momentos del anticristo que señalábamos antes: por un lado, se trataría de un falso mesías —se hace pasar por el que uniría oriente y occidente—. Por otro lado, sabemos de modo retroactivo, que al enfrentarse al Papa, se erigiría —desde el punto de vista de los papistas— como la figura prototípica del usurpador. En ambos casos, la consecuencia sería el caos político y social. Ahora bien, cabe preguntarse, ¿Qué importancia tiene una representación del anticristo como esta? Primero, nos muestra la oposición cristo-anticristo y la equivalencia cristo=orden, con sus respectivas consecuencias (anticristo=caos, orden vs caos). Segundo, nos señala el destino de la comunidad cristiana en un solo movimiento. Es decir, estamos ante una representación en la que el orden de la *Respublica Christiana* se pone en juego íntegramente ante un enemigo de la comunidad en su totalidad. Ese enemigo, no es, por otro lado, accidental. Según Pablo de Tarso, recordemos, *el “misterio” de la anomia ya está operando en el presente cristiano*. La oscuridad de esta última afirmación es explicada por Carl Schmitt como la consciencia del mundo cristiano de su propia temporalidad. O lo que nosotros señalábamos antes, el horizonte escatológico en que opera la dualidad de lo que retiene, y la fuerza que debe ser retenida. Schmitt señala en su *Nomos de la Tierra* que:

³⁰ Ernst H. Kantorowicz. *Frederick the Second. 1194-1250*. Ed. Frederick Ungar, New York, pp. 3-4.

Lo fundamental de este imperio cristiano [como una unidad en torno al derecho de gentes, denominado *Respublica Christiana*] es el hecho de que no sea un imperio eterno, sino que tenga en cuenta su propio fin y el fin del *eón* presente, y a pesar de ello sea capaz de poseer fuerza histórica. El concepto decisivo de su continuidad, de gran poder histórico, es el de *Kat-echon*. Imperio significa en este contexto la fuerza histórica que es capaz de *detener* la aparición del anticristo y el fin del *eón* presente, una fuerza *qui tenet*, según las palabras de San Pablo Apóstol en la segunda Carta de los Tesalonicenses, capítulo 2. Es posible documentar esta idea del imperio, hasta el final de la Edad Media [...] El imperio de la Edad Media cristiana perdura mientras permanece activa la idea de *Kat-echon*.³¹

La dualidad *katechon/anomia* es entonces el eje ordenador del mundo cristiano medieval no tanto porque uno de sus polos (*katechon*) detenga el caos efectivo, sino —como el propio Schmitt nos señala— porque la dualidad otorga a ese mundo la “fuerza histórica” para sostenerse en un horizonte en disolución (construido así por el propio cristianismo).³² El jurista alemán escribe que: “La creencia de que una barrera retrasa el fin del mundo constituye el único puente que conduce de la paralización escatológica de todo acontecer humano a una fuerza histórica tan extraordinaria como la del imperio cristiano de los reyes germanos.”³³ Entre el horizonte escatológico y la caída efectiva del imperio romano, debe emerger un sustituto de aquello que retiene el inminente arribo de la *anomia*. El cristianismo medieval logra cierta consistencia únicamente cuando ha logrado adaptarse y ordenar el mundo tras la caída del imperio romano. Schmitt dice al respecto que “En la alta Edad Media habían de adaptarse [los cristianos], en cuanto organización, a una ordenación del suelo señorial-feudal y a los compromisos personales de un sistema feudal de vasallaje, mientras que, a partir del siglo XIII, trataban de salvar una unidad que se desmembraba frente a un pluralismo de países, coronas, dinastías de príncipes y ciudades autónomas.”³⁴

¿Es entonces que hemos de pensar que la dualidad *katechon/anomia* debe pensarse no como una institución que regula de manera directa a la “sociedad medieval”, sino como el modo en que el cristianismo busca constituirse como comunidad en el mundo en que se encuentra? Esta sería la respuesta siempre y cuando no pensemos que el mundo ante el que el

³¹ Carl Schmitt. *El nomos de la Tierra*, Ed. Comares, pp. 23-24.

³² Pues en efecto, ¿qué habrían de hacer los cristianos en su mundo político si su doctrina les señala que el fin del mundo está cerca? A propósito, es sintomático que la última parte de la citada “Segunda Epístola del Apóstol San Pablo a los Tesalonicenses” no sea sino un llamado de Pablo de Tarso para que los cristianos no caigan en la inactividad y en la pereza: “[3.¹¹] Porque nos han llegado noticias de que entre vosotros hay algunos que van por ahí dando vueltas sin hacer nada.” Sin una explicación de qué es lo que le da vitalidad a ese horizonte escatológico, nos quedamos ante un mundo sin coordenadas para la acción.

³³ Carl Schmitt. *El nomos de la Tierra*, Ed. Comares, p. 24.

³⁴ Carl Schmitt. *Ibidem*, pp. 24-25.

cristianismo se “enfrenta” es completamente ajeno a él. Pues ese mundo medieval es en gran medida fruto del propio cristianismo. Lo importante, para nuestro tema, es reconocer que es esta tensión entre la fuerza que retiene, *katechon*, y la fuerza a retener, la *anomia*, uno de los puntos que no debemos olvidar para entender porque el aristócrata medieval puede ser al mismo tiempo un perfecto cristiano y un guerrero atroz que mata violentamente a sus adversarios, sin por ello poner en tela de juicio su vida en el más allá, en la redención de la comunidad cristiana tras el fin de los tiempos. Y es en esto último en donde se vincula todo lo anterior con la falta de temor ante la muerte del guerrero medieval. La violencia de los caballeros cristianos tiene su cimiento —como veremos más adelante— en la fusión del mundo germánico con el del imperio romano tardío; pero su justificación cristiana se halla en la representación religiosa de la necesidad de algo que evite (*to katechon*) un posible hundimiento del mundo terrenal en la *anomia* antes del *juicio final*. El aristócrata, como todo cristiano, muere en su particularidad, pero, por ser miembro de la comunidad cristiana, mantiene su lugar en esa misma comunidad, aunque ahora en el más allá. El juicio final asegura un lugar al aristócrata, no sólo por el hecho de defender a la *Respublica Christiana*, sino porque como comunidad cristiana, esta se salva o se pierde en su totalidad. He ahí la importancia de la representación medieval del juicio final en relación con el no temor a la muerte violenta del aristócrata medieval.

Todo lo anterior —el par *katechon/anomia*, el juicio final sobre toda la comunidad cristiana— va en contra de las representaciones cristianas posteriores al medievo, donde, a pesar de seguir poniendo en primer tiempo a la cristiandad como una comunidad, el cristiano se juega su destino de manera individual. Repitémoslo: es en esto último —el modo en que la comunidad cristiana necesita una fuerza para detener la anomia— en donde está una de las claves para entender la actitud del aristócrata cristiano guerrero ante la muerte violenta (más aún si consideramos los momentos —como en *El Cantar de Roland*— en que la fuente de la anomia es un enemigo externo). Al luchar por el cristianismo, el aristócrata no está poniendo en juego su alma particular que desobedece los mandamientos cristianos, sino a la propia comunidad cristiana, la *Respublica Christiana*. Por ello no hay el menor interés o preocupación acerca de si sus acciones particulares están en consonancia con los mandamientos cristianos, a no ser que estas acciones afecten su función: es decir, a que haya traicionado al cristianismo o se ha mostrado cobarde en el campo de batalla.

En cierta medida, en el mundo cristiano alto medieval está excluida la idea de una salvación particular para el miembro del estamento aristocrático. Aunado a ello, habría que distinguir dos salvaciones: la de la comunidad que incluye el alma de los particulares (celestial)

y la de la comunidad en el mundo (terrenal). Aunque separadas, hay una conexión intrínseca entre ellas, pues salvando la segunda, la primera está también alcanzada o garantizada. Veamos cómo se pone en juego esta idea colectiva de salvación y por supuesto, también de juicio final (Veáse Figura 7):

El obispo Agilbert fue enterrado en 680 en la capilla funeraria que él había hecho construir, al lado del monasterio donde debía retirarse y morir, en Jovarre. Su sarcófago sigue en el mismo lugar. ¿Qué vemos en él? En uno de los lados menores, el Cristo en gloria rodeado por los cuatro evangelistas, es decir la imagen, tomada del *Apocalipsis*, del Cristo que vuelve al final de los tiempos. En el lado mayor que le continúa, vemos la resurrección de los muertos en el fin de los tiempos: los elegidos de pie, con los brazos alzados, aclaman al Cristo del gran regreso, que sostiene en la mano un rollo, el *Libro de vida* [J. Hubert, *Les Cryptes de Jovarre*]. No hay ni juicio ni condena. Esta imagen corresponde a la escatología corriente de los primeros siglos del cristianismo: los muertos que pertenecían a la Iglesia y le habían confiado su cuerpo (es decir que lo habían confiado a los santos), se adormecían como los siete durmientes de Éfeso (*pausantes, in somno pacis*) y reposaban (*requiescant*) hasta el día del segundo advenimiento, del gran retorno, donde se despertarían en la Jerusalén celestial, o sea en el Paraíso. En esta concepción no había lugar para la responsabilidad individual, para un balance de las buenas y malas acciones. Los malvados, sin duda aquellos que no pertenecían a la Iglesia, no sobrevivirían a su muerte, no se despertarían y serían abandonados al no ser. Toda una población, casi biológica, la población de los santos, se aseguraba así la supervivencia gloriosa tras una larga espera en el sueño.³⁵

En esta larga cita de Philippe Ariès nos encontramos con que el juicio final no es llevado a cabo por Cristo sobre cada uno de los individuos, sino sobre toda la comunidad cristiana, excluyendo, por supuesto, a los no cristianos. Tanto la representación del *katechon* como el del juicio final tienen como efecto el de cerrar el conjunto de la comunidad cristiana. El primero en tanto que mantiene el reino terreno cristiano, y el segundo en tanto determina el paso al más allá tras el final de los tiempos. La escena de la capilla funeraria del obispo Agilbert representa ese juicio sobre la comunidad entera. De entre los muertos no sobresale ningún particular; no se trata únicamente de que no haya alguna representación del obispo Agilbert, sino que tampoco se distinguen los estamentos a los que pertenecieron esos que son salvados. Esto es así porque la comunidad se salva en su totalidad.

Antes de seguir, conviene hacer una anotación. Esta anotación nos servirá para entender un poco más la vitalidad de un mundo cuyo horizonte es escatológico. Es cosa sabida la relación que instituye el cristianismo entre el mundo terrenal y su más allá. Prácticamente el

³⁵ Philippe Ariès. *Morir en occidente desde la Edad Media hasta nuestros días*, Adriana Hidalgo, pp. 37-38.

cristianismo ha inventado una nueva relación con la muerte al crear una más allá de ésta. Esa vida en el más allá, por supuesto, tiene vinculación y efectos con el más acá. Pues configura de una manera específica la relación con el muerto. Erwin Panofsky nos señala que la relación con el cadáver cambió drásticamente con el cristianismo.³⁶ “Desde el punto de vista pagano —nos dice Panofsky—, un cuerpo muerto era una abominación aborrecida por los mismos dioses.”³⁷ Por ello, los cadáveres no eran conservados, sino cremados o enterrados fuera de la ciudad. Ejemplos de ello hay muchos, desde míticos hasta históricos. Tenemos así las líneas de Eurípides en su *Hipólito*, cuando Ártemis ante la muerte de Hipólito, rechaza ver la muerte de este, y dice “Y ahora adiós, pues no me está permitido ver cadáveres ni mancillar mis ojos con los estertores de los agonizantes y veo que tú estás ya cerca de ese trance.”³⁸ O, cómo nos dice Panofsky “cuando toda la isla de Delos fue dedicada [a la función funeraria], todas las tumbas estaban vacías y los muertos eran enterrados en la isla vecina de Rhenia. Era, por lo tanto, una regla casi nunca violada en la antigüedad clásica el que los muertos no sólo no estuvieran fuera de los santuarios, sino incluso que fueran enterrados fuera de los muros de la ciudad.”³⁹

El caso del mundo cristiano es completamente diferente. El giro ha sido tan importante, que Panofsky no duda en ponerlo como “casi de la misma dimensión que el copernicano”. Desde el cristianismo primitivo la relación de los vivos con el cadáver se modificó. Los cadáveres de los mártires, nos recuerda Panofsky, eran enterrados cerca de los mismos altares sagrados para esas comunidades. Y aún para nosotros es conocida esa tradición, que se conservó durante siglos. Y cuando ya no hubo mártires fueron los santos quienes ocuparon ese lugar. La razón de este giro puede explicarse en varios niveles. Por supuesto, a nivel terrenal, “la iglesia se vio beneficiada por el culto de los mártires y la admisión de los difuntos en las tumbas.”⁴⁰ Pero también debió haber una razón “espiritual”. Y esa es la misma idea de juicio final como resurrección de los muertos, que en ese momento estaba presente en el

³⁶ “Para nosotros parece algo auto-evidente que la historia de las esculturas funerarias pueda ser estudiada en las iglesias. Esperamos encontrar, y las encontramos, las tumbas de los papas en la catedral de San Pedro, las tumbas de los obispos y los arzobispos en sus catedrales, las tumbas del rey de Francia en St. Denis, las tumbas de los grandes hombres de Inglaterra en Westminster Abbey, y las tumbas de los notables locales, desde duques y escuderos hasta alcaldes, médicos, abogados y hombres de negocios, en sus iglesias parroquiales. Pocos de nosotros nos detenemos a pensar cuan completamente imposible podría haber sido que los restos de Pericles fueran enterrados en el Partenón, o que Julio Cesar fuera enterrado en el templo de Júpiter Capitolino.” Erwin Panofsky. *Tomb sculpture: Four lectures on its changing aspects from ancient Egypt to Bernini*, ed. Phaidon, p. 45.

³⁷ Erwin Panofsky. *Tomb sculpture*, ed. Phaidon, p. 45.

³⁸ Eurípides. “Hipólito”, en *Tragedias I*, ed. Gredos, 1435-1439, p. 235.

³⁹ Erwin Panofsky. *Tomb sculpture*, ed. Phaidon, p. 45.

⁴⁰ Erwin Panofsky. *Ibidem*, p. 46.

cristianismo de la época. La resurrección de los muertos implicaba directamente la resurrección de los cadáveres: “Y el hecho más importante, fue que el sistema de pensamiento cristiano como tal, no sólo minimizo el miedo del muerto, sino también el miedo a la muerte”⁴¹, escribe Panofsky. Lo anterior, está en consonancia con la tesis de Phillipe Ariès, señalada atrás, acerca de la “domesticación de la muerte.”

Por ello, regresando a la Capilla funeraria del obispo Agilbert, en el juicio final allí representado lo que tenemos es una resurrección de cadáveres, de todos los cadáveres cristianos. Y en este horizonte de cristiandad en comunidad, el aristócrata guerrero tiene un lugar específico. Si bien se dice que el *katechon*, o lo que retiene, es la combinación de la autoridad del Papa y la potestad del Emperador, no se debe perder de vista que el poder del emperador se basa en la pirámide de lealtades entre los miembros de la aristocracia feudal. En gran medida, la aristocracia es el sostén de las figuras (Papa-Emperador) que simbolizan aquello que retiene (el *katechon*) la aparición de la *anomia*, del caos y la disolución del mundo cristiano. Por esa función es que los aristócratas no se preocupan de su actuar violento. Por ello, no sólo no se cuestionan su carácter guerrero, sino que lo viven en consonancia con el cristianismo. No hay para ellos un enjuiciamiento de sus actos en lo particular, sino un juicio sobre cómo fungieron en la defensa de la *Respublica Cristiana*. Por eso resulta comprensible que héroes como Roland u Olivier a punto de morir, cómo nos lo señalaba Philippe Ariès, no dirigieran sus palabras a sus seres amados, o hayan mostrado arrepentimiento por alguno de sus actos. Más bien había en ellos palabras para su patria y para Carlomagno, prototipo del buen Emperador en las idealizaciones medievales. Así ocurre cuando, tras batallar contra los musulmanes, Olivier recibe una herida mortal:

Olivier siente que está herido de muerte. Sujeta a Altaclara, de bruñido acero, y golpea a Marganices sobre el agudo yelmo dorado y le derriba flores y cristales. Le parte la cabeza hasta los pequeños dientes, extrae el golpe y lo ha derribado muerto; y después dijo: «¡Mal hayas, pagano! Yo no digo que Carlos haya perdido nada: no te jactarás en el reino donde tú estuviste ante la mujer o la dama que hayas visto de haberme quitado ni por el valor de dinero ni de haberme causado daño, ni a mí ni a los otros.» [...] [Roland se acerca a Olivier y dice:] «¡Ay dulce Francia, cómo quedarás hoy yerma de buenos vasallos, arruinada y caduca! El Emperador sentirá un gran dolor»⁴²

Las preocupaciones de Roland y de Olivier pasan por el honor y por la pérdida que sufre el reino de Francia, más que por el acontecimiento de perder la vida o de examinarla ahora que

⁴¹ Erwin Panofsky. *Ibidem*.

⁴² Anónimo. *Chanson de Roland*., pp. 211-213, vv. 1952-1963 y 1975-1977.

concluye. Y aunque la batalla de Roncesvalles haya sido datada hacia finales del siglo VIII, esta representación del aristócrata que ejerce la violencia sin preocupación moral alguna, traspasa el espacio temporal de ese siglo. Tuvieron que pasar cientos de años para que esta representación se viera modificada. Veíamos que en el siglo XI, en la batalla de Hastings, el Cantar de Roland, ejerce su influencia en todo su esplendor.⁴³

Sin embargo, tanto la representación del juicio final, como el lugar del aristócrata en la comunidad cristiana, se verán modificados y volverán a encontrarse más tarde en una configuración distinta. Señalemos brevemente ese camino.

Siguiendo a Philippe Ariès, habría que recordar que a partir del siglo XII comenzó a operar un cambio que a largo plazo modificaría las coordenadas de acción de la aristocracia. Ese cambio en la representación del juicio final comienza a considerar una diferencia al interior de la comunidad cristiana. Ya no serán salvos todos los miembros de ella, sino que se discernirá a aquellos que lo merecen de los que no:

En el siglo XII, la escena apocalíptica subsiste, pero sólo abarca una parte del pórtico, la parte superior. En Beaulieu, a principios del siglo XII, los ángeles que hacen resonar la trompeta, las criaturas sobrenaturales, un Cristo gigantesco que extiende unos brazos inmensos ocupan todavía la mayor parte de la superficie y no dejan sino espacio escaso a otros elementos y a otros símbolos. Algo más tarde todavía, en Sainte-Foy de Conques (1130- 1150), el Cristo en su óvalo sembrado de estrellas, que flota sobre las nubes del espacio, sigue siendo el del Apocalipsis. Pero en Beaulieu, y más todavía en Conques, bajo la representación tradicional del segundo Advenimiento, aparece una iconografía nueva, inspirada en el Evangelio de san Mateo, 25: el Juicio del último día y la separación de los justos y de los condenados. Esta iconografía reproduce esencialmente tres operaciones: la resurrección de los cuerpos, los actos del juicio y la separación de los justos que van al cielo, de los malditos que son precipitados en el fuego eterno.⁴⁴

⁴³ Habría que señalar algo importante con el uso del par *katechon/anomia*: En Hastings, ocurre que la noción de aquello que retiene el anticristo, o mejor, la *anomia*, parece estar ausente. Esto, por el hecho de ser una guerra entre cristianos, y no contra un enemigo musulmán, por ejemplo. Esto, parece alejar a ese momento de la idea de vincular el accionar del aristócrata guerrero con los ideales y mandamientos del cristianismo. Los guerreros de la batalla de Hastings no luchan por el Emperador, sino por su monarca. La respuesta schmittiana ante esto nos señalaría que hemos de tener en cuenta que el *katechon* es importante como organizador del “derecho de gentes”; es decir, que aunque los que hacen la guerra —al interior del cristianismo— son los caballeros y guerreros de una corona, un feudo o un señorío, lo que organiza esas guerras es el lugar del Emperador y el Papa en la *Respublica Christiana*. Esto quiere decir que nuestra afirmación, según la cual el *katechon* nos da inteligibilidad de la función guerrera/violenta de la aristocracia (como lo que da unidad a la idea de buen cristiano a lado de la práctica violenta de la guerra) no implica que la aristocracia sea el “brazo armado” del Imperio/papado ante la amenaza externa de la *Respublica Christiana*. Quiere decir que el *katechon* como representación teológica nos explica esa unión señalada, y el *katechon* en tanto organizador del *derecho de gentes* medieval, regula la lucha entre los distintos reinos, casas, señoríos, etc.

⁴⁴ Philippe Ariès. *El Hombre ante la muerte*, ed. Taurus, p. 90.

Estas esculturas del tímpano de la iglesia de Sainte-Foy muestran esta nueva representación. El tímpano está dividido en tres niveles (Véase *Figura 8*). En el superior se reconocen a diversos ángeles tocando trompetas anunciando el juicio final. En el nivel de en medio, justo al centro está Cristo, que ya no es únicamente quien resucitará los cadáveres de una comunidad cristiana cerrada, sino que interviene al interior de dicha comunidad, es *Judex*, juez.⁴⁵ Nos dice Ariès que se puede leer también la inscripción “Venid los benditos de mi padre, el reino de los cielos es para vosotros. Lejos de mí los malditos.”⁴⁶ A diferencia de la representación que veíamos líneas atrás, aquí aparece una división al interior de la república cristiana. Ya no se trata únicamente de orden versus caos, sino de una cierta justicia al interior del orden. Tal división está señalada por la línea divisoria que establece el propio Cristo con sus manos. Las manos de la figura esculpida señalan a nuestra izquierda a los justos, y a nuestra derecha a los impíos. Las figuras de la derecha incluyen cuerpos deformes o en mala postura, además de algunas criaturas monstruosas. En cambio, los hombres representados del lado izquierdo se encuentran perfectamente erguidos y portando instrumentos o símbolos que señalan el lugar que ocuparon en la tierra. Esta división continua en el nivel inferior.

Como el propio Phillippe Ariès nos señalaba, en esta iconografía encontramos tres operaciones: 1) la resurrección de los cuerpos; 2) el enjuiciamiento final; y 3) la separación de los justos de los malditos. Para nuestros intereses habría que añadir algo más: en esta representación puede notarse de manera clara a qué estamento pertenecían los que han sido juzgados. Entre los salvos podemos ver a miembros del estamento eclesiástico, así como a nobles y reyes (algunos incluso portan su espada). De entre los condenados sólo podemos ver que están desnudos y sufren. Las marcas o señas del estamento al que pertenecieron, en lo general están ausentes. Aparecen más bien en una desnudez humillante, pues incluso los cuerpos de los condenados están en malas posturas —comparados con los cuerpos de los que se han salvado— y se encuentran atormentados por monstruos o demonios.

Lo que empieza a ocurrir es que la escena comienza a desplazarse desde el enjuiciamiento que salva a la comunidad entera, al enjuiciamiento que discierne al interior de la comunidad cristiana. No se ha establecido aún la idea de un juicio final particular, pero se está en camino de ello. Ariès nos advierte que la idea del cielo y el infierno aún no se establece de manera definitiva en esta escena de principios del siglo XII. Los monstruos, nos dice, no son

⁴⁵ “El juicio (en Conques, sobre el nimbo del Cristo, está escrita una palabra: *Judex*), el pesaje de las almas por el arcángel San Miguel.” Philippe Ariès. *Morir en occidente desde la Edad Media hasta nuestros días*, Adriana Hidalgo, p. 38.

⁴⁶ Philippe Ariès. *El Hombre ante la muerte*, ed. Taurus, p. 91.

aún aquellos seres que poblaran ese lugar de los castigados, y señala que “no puede uno dejar de sorprenderse por el carácter casi clandestino de la introducción del infierno y de sus suplicios. Las criaturas infernales se distinguen mal aquí de la fauna fabulosa que el arte románico recibió del oriente y multiplicó con fines tanto decorativos como simbólicos.”⁴⁷

Ariès nos dice que una vez que logra establecerse la idea de un infierno para los castigados, la representación del juicio final se ira desplazando cada vez de manera más clara a la de un juicio individual; un proceso cuasi jurídico por el que cada uno de los miembros de la comunidad cristiana tendrá que pasar. La idea del juicio avanzará de manera constante, hasta que, en el siglo XVII pueda ya discernirse el establecimiento total de esa idea. La forma y los medios en que se comenzará a representar el juicio individual tras la muerte es indicativo de un nuevo modo de vincular la vida propia con la muerte. Ya no más imágenes escatológicas. Ahora el enjuiciamiento se decide tras la muerte, tras el final de la vida física-terrenal. Ariès escribe:

Por eso la iconografía del Juicio último es substituida en el siglo xv por una iconografía nueva de grabados en madera, difundida por la imprenta: imágenes individuales que todos y cada uno meditaban en su casa. Estos libros son unos tratados sobre la manera de bien morir: *artes moriendi*. Cada página de texto va ilustrada por una imagen con el fin de que los *laici*, es decir, aquellos que no sabían leer, pudieran captar el sentido igual que los *litterati*.⁴⁸

Revisemos un ejemplo de estas *artes moriendi*. Se trata de una xilografía de Antoine Vérard datada en 1492 (Véase Figura 9). ¿Qué es lo que vemos en este grabado en madera? En principio, habría que señalar lo que ya no vemos en relación a las representaciones precedentes en torno al juicio final. Ya no vemos a la comunidad cristiana redimida tras el final de los tiempos. Tampoco se ve la escena que divide a la comunidad cristiana entre los condenados y los salvados. Ahora estamos ante una escenificación que tiene como centro a un individuo. Tal escena se desarrolla *antes* del juicio sobre la vida que el cristiano ha llevado. Philippe Ariès escribe:

El cielo y el infierno han descendido a la habitación: por un lado el Cristo, la virgen y todos los santos; por el otro los demonios, que en ocasiones sostienen el libro de cuentas donde están registradas las buenas y malas acciones. Es la iconografía de las *artes moriendi* de los siglos XIV al XVI. El Juicio ya no se realiza en un espacio interplanetario sino al pie del lecho, y comienza cuando el acusado conserva todavía el aliento. Aún vivo se dirige a su abogado: *En vos tengo puesta mi esperanza, virgen María madre de Dios...* Detrás del lecho, el diablo reclama lo que se

⁴⁷ Philippe Ariès. *El Hombre ante la muerte*, ed. Taurus, p. 91.

⁴⁸ Philippe Ariès. *Ibidem*, p. 95.

le debe: *Solicito mi parte / en justicia y derecho / el alma que de este cuerpo parte / que de gran basura está llena. La Virgen descubre su seno, el Cristo muestra sus heridas. Entonces Dios concede su gracia: Por seis razones tu solicitud / será plenamente satisfecha.*⁴⁹

En “la muerte de un cristiano” de Antoine Vérard, estamos ante una transformación adicional que Ariès nos señala: no sólo pasamos del juicio final al juicio individual, sino que el propio Cristo deja de aparecer como juez.⁵⁰ Quien juzga ahora es el individuo. Es decir, no es que haga un auto-examen, sino que son sus propias acciones las que le juzgaran sin la mediación de un aparato de justicia. Las *ars moriendi* medievales, que han sido datadas a finales del siglo XIII, se integran a la ritualización por la que el moribundo debe pasar. Austra Reinis nos señala que:

Hay tres géneros del *ars moriendi*: el *Sancti Anselmi Admonitio*, el *ars moriendi* de Jean Gerson y el *ars moriendi* ilustrado, que está basado en los dos primeros. [Sven Grosse] ha demostrado que cada uno de estos debe ser interpretado en el contexto de las siguientes tres doctrinas teológicas: la doctrina de la incertidumbre de la salvación, la enseñanza de que los seres humanos deben ganar su salvación por lo que han hecho en vida y la doctrina del libre arbitrio. Pero, más allá de eso, ha mostrado que la función de estos libros corresponde primariamente a brindar una consolación.⁵¹

Las tres doctrinas teológicas que Reinis nos señala apuntan hacia el individuo, le interpelan. Es el individuo quien debe ser receptivo a la idea del buen uso de la libertad de arbitrio, y de la incertidumbre de no tener garantizado la salvación por el sólo hecho de ser cristiano. En definitiva, esa incertidumbre genera miedo en el moribundo. Por eso requiere consolación. No podemos dejar de anotar aquí que este ritual mantiene la misma ruptura con la aristocracia que el ritual más antiguo que Ariès establecía. El aristócrata en el siglo XIV sigue siendo un carácter que no teme a la muerte, o que ésta le llega, por lo general, en el campo de batalla, sin que tenga la oportunidad de ritualizar su partida.

Regresando a la imagen de Antoine Vérard, tenemos otro desplazamiento adicional. Los monstruos o demonios de abajo no cumplen la misma función que los del tímpano de la Iglesia de Conques. Aquellos atormentan a los condenados. Estos son una especie de última tentación de los moribundos:

⁴⁹ Philippe Ariès. *Morir en occidente desde la Edad Media hasta nuestros días*, Adriana Hidalgo, p. 97.

⁵⁰ “En las *artes moriendi*, la Virgen y Cristo crucificado están siempre presentes: no obstante, cuando el moribundo exhala su alma en un último aliento, el Padre no alza ni la espada ni la mano del justiciero, sino el dardo misterioso de la muerte que abrevia los sufrimientos físicos y las pruebas espirituales. Ocurre entonces que Dios resulta menos juez en el tribunal que árbitro de una lucha entre las fuerzas del bien y del mal, cuyo envite sería el alma del moribundo.” Philippe Ariès. *El Hombre ante la muerte*, ed. Taurus, p. 97.

⁵¹ Austra Reinis. *Reforming the Art of Dying. The ars moriendi in the German Reformation*, Ashgate, p. 22.

[en la tentación del demonio, éste] exhibe ante el moribundo todo aquello que la muerte amenaza con arrebatarse, todo aquello que poseyó y amó locamente durante su vida. Renunciará a ello y será salvado, o bien querrá llevárselo al otro mundo y se condenará. Estos bienes temporales que lo atan al mundo, *omnia temporalia*, son tanto cosas, *omnia alia ejus mundi desiderabilia*, como seres humanos, mujer, hijos, padres muy queridos. El amor de unos u otros se llama la *avaritia*, que no es el deseo de acumular o la repugnancia a gastar que expresa nuestra palabra avaricia. Es pasión ávida de vida, tanto de seres como de cosas; incluso de seres que hoy creemos merecedores de un afecto ilimitado, pero que entonces se pensaba que alejaban de Dios.⁵²

Ariès nos señala que esta renuncia a las personas y los bienes terrenales que el moribundo debe llevar a cabo en su lecho de muerte, tiene una conexión con la oposición cristiana entre los *vani* y los *avari* a los *simplices* y los *devoti* que, nos dice, estableció San Bernardo siglos atrás. Esta representación del buen cristiano que debe renunciar al mundo terrenal tiene su sostén en el hecho de que “el hombre de fines de la Edad Media y comienzos de los tiempos modernos amó locamente las cosas terrenales. El momento de la muerte provoca un paroxismo de la pasión, traducida por las imágenes de las *artes moriendi*.”⁵³ La renuncia de todo aquello perteneciente al mundo terrenal nos señala una problemática que solo puede resolverse con un compromiso. Tal problemática tiene que ver con la apropiación de las riquezas temporales:

Dijimos que el hombre se enfrentaba a esta alternativa: conservar su amor por las *temporalia* y perder su alma, o bien renunciar a ellas en provecho de la beatitud celestial. Entonces se le ocurrió una suerte de compromiso que le permitiría salvar su alma sin sacrificar totalmente las *temporalia*, gracias a la garantía de las *aeterna*. El testamento fue el medio religioso y casi sacramental de asociar las riquezas a la tarea personal de la salvación, y de conservar el amor por las cosas terrenales al tiempo que uno se desprendía de ellas. Semejante concepción muestra a las claras la ambigüedad de la actitud medieval frente a los mundos del más acá y el más allá.⁵⁴

Esta ambigüedad puede llegar a borrar el predominio de las tres doctrina teológicas que Austra Reimis nos señalaba (la incertidumbre de la salvación, la enseñanza de que los seres humanos deben ganar su salvación por lo que han hecho en vida y la doctrina del libre arbitrio). Pues como nos señala Philippe Ariès, las imágenes de los *ars moriendi* mantienen una constante al

⁵² Philippe Ariès. *Morir en occidente desde la Edad Media hasta nuestros días*, Adriana Hidalgo, p. 98.

⁵³ Philippe Ariès. *Ibidem*, p. 99.

⁵⁴ Philippe Ariès. *Ibidem*, p. 100.

presentar a Cristo y al demonio como espectadores más que como juez o verdugo. Pero el enjuiciamiento que el individuo realiza sobre sí mismo no recae en el examen de las acciones que llevo a cabo en vida, ni su buen o mal uso del libre arbitrio. Más bien, la incertidumbre de la salvación está en juego en el mismo proceso de la agonía:

El Cielo y el Infierno no luchan, como en el «Miroir de la Mort» de Avignon, asisten a la última prueba propuesta al moribundo y cuyo resultado determinará el sentido de toda su vida. Son ellos los espectadores y los testigos. El moribundo tiene el poder, en ese instante, de ganar o de perder todo: «La salvación del hombre se establece en su fin». Por tanto, entonces no conviene examinar la biografía del moribundo como solía hacerse en el tribunal de las almas, el último día del mundo. Es demasiado pronto para ese balance definitivo, porque la biografía no está cerrada y debe sufrir todavía modificaciones retroactivas. No podría evaluarse por tanto globalmente sino después de su conclusión. Esta depende del resultado de la última prueba que el moribundo debe sufrir in hora mortis, en la habitación donde va a rendir su espíritu. Con la ayuda de su ángel y de sus intercesores le corresponde vencer, y será salvo, o ceder a las seducciones de los diablos, y se perderá. La última prueba ha substituido al Juicio final. Juego terrible, y en términos de juego y de apuesta habla Savonarola: «Hombre, el diablo juega al ajedrez contigo y se esfuerza por cogerte y darte jaque mate en ese punto (la muerte). Estáte pues preparado, piensa en ese punto, porque si ganas en ese punto has ganado todo lo demás, pero si pierdes, cuanto hiciste no valdrá nada.»⁵⁵

La conclusión de Philippe Ariès del pasaje del juicio final al juicio individual, del ritual antiguo a la decisión o fortaleza de no caer en la última tentación del moribundo, es que comienza a desaparecer aquello que él llamo la “muerte domesticada” y comienza a aparecer el miedo a la muerte:

Semejante riesgo tiene algo de terrorífico, y se comprende que el miedo al más allá haya podido ganar entonces a poblaciones que todavía no tenían miedo a la muerte. Este miedo al más allá se traducía sin duda por la representación de los suplicios del infierno. El acercamiento entre el punto de la muerte y el momento de la decisión suprema corría el riesgo de extender a la muerte misma el miedo suscitado por una eternidad desventurada.⁵⁶

¿Qué podemos nosotros decir ante esto? En principio, habría que señalar que esta representación ya no del juicio final sino del juicio individual es una representación que ha sostenido cierta vitalidad hasta nuestros días, en gran medida, porque pone al individuo como

⁵⁵ Philippe Ariès. *El Hombre ante la muerte*, ed. Taurus, p. 98.

⁵⁶ Philippe Ariès. *Ibidem*, p. 98.

el centro de un enjuiciamiento religioso y moral. Para un mundo como el nuestro que intenta fundarse en las elecciones del individuo, esta representación resulta llamativa, no tanto porque la asuma en su totalidad, concediendo en todo, sino porque en gran medida comparte el mismo horizonte. Pero, para el tema que estamos tratando, no debemos olvidar que la aristocracia guerrera jamás asume esta representación. Si en la tierra, como veíamos en uno de los capítulos precedentes, el noble no es juzgado, difícilmente asumirá esta idea cuasi jurídica de enjuiciamiento de sus acciones tras la muerte del juicio final, así como tampoco asumirá el ritual de la renuncia de las riquezas terrenales. No tanto por su apego a los bienes terrenales (pues al contrario, les despreciaban), sino porque para poder actuar como aristócratas, requerían de una ritualización completamente diferente. Es sólo cuando, muchos siglos más tarde, la aristocracia está completamente desarmada y su fuerza espiritual ya no está en la guerra o en la defensa de su propio estamento, que estas representaciones empezarán a tener efecto, y asumirán ese horizonte individualista. Es decir, cuando la aristocracia ya no sea un estamento, sino una etiqueta.

La cuestión es, entonces, saber qué ideas operaban en la aristocracia mientras los otros dos estamentos del mundo medieval regían sus acciones en relación al más allá de la vida (el juicio final). La aristocracia medieval no temía a la muerte no por rechazar la idea de juicio final como juicio individual, sino que rechaza esa representación debido a que su identidad está fundada en otra parte. No resulta sorprendente aquí, que todo poder aristocrático o real sea antepuesto como laico (Al respecto, véase el punto ya tratado en este trabajo). Ese carácter laico, para la aristocracia no será únicamente un modo de poner su identidad en oposición al estamento sacramental, sino también debido a que encuentra sostén en elementos de lo que fue la identidad de los guerreros germánicos que sobrevivieron en el medievo. Lo que decimos es que el camino que el aristócrata toma para sostener su posición es otro; es un camino relativamente diferente al de las representaciones religiosas de esa época.

CAPÍTULO 11

DAR LA VIDA

Es algo gozoso la guerra. Amas tanto a tu camarada en la guerra... Un dulce sentimiento de lealtad y piedad llena tu corazón al ver al amigo poniendo en peligro su cuerpo... Y entonces estás dispuesto a ir y vivir o morir con él y, por amor, a no abandonarlo. Y por esto surge tal delectación, que aquel que no la ha experimentado no está capacitado para hablar del placer. ¿Piensas que un hombre que hace esto teme a la muerte? En absoluto, porque se encuentra tan fortalecido, tan embriagado, que no sabe dónde está. En verdad, no tiene miedo de nada.

Jean V de Bueil (1406-1477), *le Fléau des Anglais*.¹

A propósito del cálculo racional hobbesiano —que dictaba al hombre que, ante el riesgo de perder violentamente la vida, éste debía decidir alejarse—,² señalábamos que éste sólo se sostiene en un momento espiritual en que la aristocracia ha logrado cierto grado de pacificación y distanciamiento de su carácter propiamente feudal. En las páginas anteriores hemos hecho un breve recorrido por las estrategias que el estamento eclesiástico y el de siervos y campesinos libres han ideado para enfrentarse con el miedo a la muerte y el horizonte escatológico que el cristianismo les impone.

Como nos recuerda Georges Duby, “la sociedad medieval vive, muere y se divierte con gran brutalidad. Los campesinos prefieren que los caballeros se marchen a las cruzadas o se maten entre sí en los torneos a que les quiten la cosecha o tomen de rehén a las aldeas.

¹ Jean Bueil. *Le Jouvencel*, (ca. 1461-1466). Citado en Clifford J. Rogers. “La época de la Guerra de los Cien Años”, en Maurice Keen. *Historia de la guerra en la Edad Media*, ed- Antonio Machado Libros, p. 184.

² Es decir, temer y esperar el efecto del alejamiento. La doctrina de Hobbes no es otra que una teoría de las mociones. Véase *supra*.

Porque la gran inseguridad del año mil la mantienen bandas de jóvenes caballeros sin raíces, obligados a las aventuras para sobrevivir. Tanta exacción hace que en los campos los consideren agentes del demonio.”³ La pregunta es, ¿cómo alejar a la aristocracia de esa práctica de rapiña, por lo menos durante un tiempo? Para intentar una respuesta, toca ahora recorrer el camino que la propia aristocracia toma en relación a su propio modo de asumir la muerte. ¿Cuál ha sido el recorrido que éstos han transitado, que les ha conducido a un viraje desde su falta de miedo a la muerte violenta hasta la aceptación —con el duque de La Rochefoucauld— de que sólo hay falta de temor por desconocimiento de lo que está en juego al proceder con valentía aristocrática?⁴

Resulta claro que no es lo mismo el no temer la muerte violenta medieval que el temerla en los umbrales de la modernidad. Pero así puesta la oposición no nos dice nada por ser meramente una oposición abstracta. Tiene que haber un contenido que brinde sentido tanto a la afirmación del temor o miedo a la muerte violenta como al de su afirmación contraria. Podríamos destacar que el cálculo que Hobbes nos propone ya presupone un horizonte individualista no presente en el feudalismo. Pero no se trata aquí de intentar refutar a Hobbes; sino más bien mostrar que su aseveración es propia del momento espiritual desde el que él interviene. Lo haremos mostrando que sólo ante ciertas condiciones reunidas, es que puede ese miedo aparecer o no hacerlo. O mejor, el miedo puede ser una preocupación sólo en la medida en que ciertas condiciones han desaparecido. Preguntarle a Hobbes, o preguntarnos con él ¿por qué tenemos miedo a la muerte violenta?, sin pensar en esas condiciones, no nos conduce más que al presunto debate en torno a un supuesto instinto de conservación del individuo. Más fructífero es pensar en las condiciones que producen el miedo que Hobbes nos describe. La afirmación de Hobbes no es accidental, está ya determinada por ciertas condiciones. Reconocer esa configuración de condiciones es nuestra tarea. La tesis de este apartado es que el miedo del que aquí tratamos —miedo a la muerte violenta en el estamento dedicado a la práctica de la violencia— surge ante la pérdida de ciertas coordenadas que guiaban la acción aristocrática. Por eso, este apartado se titula “dar la vida”. Porque, cómo veremos, no se trata únicamente del mero recibir la muerte violenta; sino de borrar el carácter negativo de la pérdida de violenta de la vida y pensar esto desde otra perspectiva: ¿por qué alguien puede estar dispuesto a *dar la vida*? En muchos momentos históricos la dicotomía

³ Georges Duby, *Año 1000, año 2000: la huella de nuestros miedos*, ed. Andrés Bello, p 98.

⁴ “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.” François de la Rochefoucauld. Máxima 504 en *Collected Maxims and Other Reflexions*, Oxford University Press, p. 134.

entre ser valiente o cobarde ante la muerte es una dicotomía sin sentido, pues lo que verdaderamente lo tiene es la afirmación de algo con la suficiente dignidad para *ofrecer la propia vida*.⁵

EL CARÁCTER DEL ARISTÓCRATA MEDIEVAL Y SUS FUENTES

¿Qué son los feudos? Una colección dispersa de castillos, y en cada uno, un señor responsable del orden en torno a una fortaleza. Para lograrlo mantienen una banda de unos veinte o treinta hombres de guerra y a sus caballos. ¿Y qué hacen ellos? Defienden el país, pero lo explotan: tratan de extraerle todo lo que pueden.

*Georges Duby*⁶

Antes de entrar en el tema de las condiciones que permiten el dar la vida, haremos un breve recorrido por lo que caracteriza a la aristocracia medieval, que no surge accidentalmente. Es cierto que cómo régimen político, la aristocracia tiene una historia muy antigua. Es más, puede señalarse que su presencia ha sido relativamente permanente; aún en el imperio romano, las familias patricias siguieron teniendo un lugar predominante... Sin embargo, no hay una relación de continuidad entre los diversos momentos de aquello que este término designa. Es decir, puede que la palabra permanezca, pero entre la aristocracia de la Grecia antigua, las familias patricias de la república de Roma y el estamento aristocrático medieval, hay evidentes rupturas que las hacen completamente diferentes. La medieval tiene sus fuentes en la transformación del régimen de los pueblos germánicos en su integración al imperio romano de occidente en decadencia.⁷

Para reconocer esta síntesis basta con recordar la lenta integración de los germanos al imperio romano en declive. Bajo la figura jurídica de la *hospitalitas*, que implicaba que a cambio de un servicio militar que los pueblos germánicos brindaban al imperio, los miembros de este

⁵ Esta tesis es la misma que sostiene Ernst Kantorowicz, en quien nos inspiramos, en su artículo “*Pro Patria Mori in Medieval Political Thought*”, en *The American Historical Review*, Ed. The University of Chicago Press, Vol. 56, No. 3 (Apr., 1951), pp. 472-492.

⁶ Georges Duby, *Año 1000, año 2000: la huella de nuestros miedos*, ed. Andrés Bello, p 111.

⁷ Muchos historiadores sostienen esta tesis: la de explicar el mundo medieval como una síntesis del mundo germánico con el del imperio romano cristiano tardío. Nos basamos aquí en lo señalado en Perry Anderson. *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, ed. Siglo XXI.

último se veían obligados a compartir, ceder parte de sus tierras a estos huéspedes.⁸ Así, estos últimos fueron ganando terreno hasta que “socialmente, los [germanos] se convirtieron de golpe en los iguales de la aristocracia provincial, mientras que los últimos cayeron directa o indirectamente bajo su dependencia económica. Este proceso -sólo tangencialmente visible a partir de los documentos de la época- fue mitigado sin duda por los recuerdos recientes del igualitarismo forestal y por la naturaleza de toda la comunidad invasora, que garantizaba al guerrero ordinario su condición de libre.”⁹ Esta descripción corresponde a lo que los historiadores denominan la primera ola de migraciones bárbaras.

Cómo se ve en este proceso descrito por Perry Anderson, la síntesis tuvo efectos tanto para los germanos como para los romanos. Brevemente señalemos algunos aspectos: la aristocracia provincial cede económicamente ante el señorío de los germanos. Los germanos ceden ante la cultura e instituciones imperiales. Esto último se ve en la gradual y lenta asunción del cristianismo. Cómo nos muestra la obra de Anderson, aquellos pueblos, incluso los posteriores pueblos invasores —de la llamada segunda ola de migraciones bárbaras—, que conservaron su religión desaparecieron en poco tiempo. De ahí la afirmación sostenida por Anderson de que el cambio de religión era necesario para dar consistencia al cambio en la estructura económica y política:

La organización social tribal [de los pueblos germanos] era inseparable de la religión tribal. El paso político a un sistema territorial de Estados fue igualmente acompañado de forma invariable por la conversión ideológica al cristianismo, que en todos los casos parece haberse producido una generación después del cruce inicial de las fronteras. Este hecho no fue el fruto del celo misionero de la iglesia [...], sino la obra objetiva del proceso [histórico] [...] La religión cristiana consagraba el abandono del mundo subjetivo de la comunidad clánica [de los pueblos germanos]: un orden divino más amplio era el complemento espiritual de una autoridad terrenal más sólida.¹⁰

Por supuesto que el proceso de síntesis entre el mundo germánico y el del mundo imperio romano tardó es de gran complejidad. Por ejemplo, la segunda ola de migraciones trajo consigo la gradual imposición del derecho consuetudinario germánico en sustitución del

⁸ “Derivado del antiguo sistema imperial de alojamiento, en el que habían participado muchos mercenarios germanos, concedía a los "huéspedes" bárbaros dos tercios de la extensión cultivada de las grandes fincas en Borgoña y Aquitania y un tercio en Italia, cuyo mayor tamaño global permitía que se les asignara una parte menor de las *villae* individuales y donde, además, las fincas que no estuviesen divididas pagaban un impuesto especial para igualar el sistema. El *hospes* burgundio recibía también un tercio de los esclavos romanos y la mitad de las tierras forestales.” Perry Anderson. *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, p. 112

⁹ Perry Anderson. *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, p. 113.

¹⁰ Perry Anderson. *Ibidem*, p. 116.

romano, el establecimiento de los reinos, etc. Sin embargo, nos contentamos con esta brevísima reseña en tanto que nos muestra algo importante para nuestro tema: la aristocracia de la Alta o antigua Edad Media de origen germano asume el cristianismo, pero no únicamente de manera lenta, sino bajo una forma tal que no afecte su estatus de guerrero. Es decir, asume el cristianismo, pero no será el mismo con el que se encontró. Será *su* cristianismo. Esto, para apuntalar algunos problemas que quedaban abiertos líneas atrás: ¿por qué el aristócrata guerrero puede conciliar el carácter violento de su actividad principal —la guerra— con una doctrina religiosa como la cristiana y viceversa?, y ¿por qué las estrategias para domesticar la muerte —*Ariès dixit*— no podían ser asumidas por el estamento aristocrático?

Con todo esto en mente, retornamos a nuestro tema: la estrategia del aristócrata para mantenerse en el campo de batalla. La primera determinación que debemos tener presente después de lo anterior es la siguiente: para todo miembro del estamento aristocrático de la Alta Edad Media, el del señorío, en tanto que no asume en su plenitud las doctrinas y prácticas cristianas, no puede tener las mismas estrategias para domesticar la muerte, y *tampoco* está en condiciones de asumir el dar la vida por Dios, la tierra santa, etc. (estos objetos por los que se da la vida, estarán presentes sólo hasta el siguiente momento). Nuestra tesis aquí es que este aristócrata está dispuesto a arriesgar la vida por tres razones: 1) porque las relaciones señoriales y de vasallaje se sostienen bajo la idea de *fidelidad* que sostiene esas estructuras piramidales; 2) gracias a cierta ideología que exaltaba la vida presente para aplacar el miedo a una muerte segura (Norbert Elias lo nombró *estoicismo medieval*); y 3) porque en realidad el aristócrata no tenía otro medio más que la guerra y el saqueo para sostener su estatus de guerrero, que, sabemos, requería de grandes riquezas. Todo esto se engloba en una sola palabra que intentaba definir el carácter aristocrático: *honor*.

LA FIDELIDAD [*HOMAGE*]

“El feudalismo era un feroz retoño de las Edades Oscuras, anterior a la Edad Media: fue la era de los bárbaros que los semibárbaros se vieron obligados a combatir. Y no lo digo en tono despectivo: el feudalismo fue, en conjunto, una institución muy humana; los contemporáneos lo denominaban «homenaje», palabra casi sinónima de «humanidad»...”

G.K. Chesterton.¹¹

¿Por quién o qué está dispuesto el caballero medieval a arriesgar la vida, incluso darla? Como nos recuerda Ernst Kantorowicz, “todo estudiante de latín, desde la lectura de sus primeras líneas en ese idioma aprenderá el alta estima que en la antigüedad griega y romana tenían aquellos que morían en batalla por su comunidad, *polis*, o *res publica*”¹² Las razones de esa alta estima son diversas, nos dice el genealogista del pensamiento teológico-político e historiador alemán: éstas pueden ir desde las ideas religiosas antiguas en torno a la muerte hasta el honor obtenido por ello, pasando por el temor del retorno de los muertos. Aunque el tema de la muerte de los guerreros en la antigüedad no es propiamente nuestro tema central aquí, nos detendremos un poco para contrastar y al oponerla con nuestro tema, podamos resaltar lo característico de la muerte del caballero medieval y las coordenadas en las que ocurre.

Lo que no hay que perder de vista es el modo en que es vivida y pensada la muerte del guerrero en la antigüedad, es su relación con el ámbito político. Es decir, de la heroización de los muertos en la guerra se tiene registro por lo menos desde el siglo V a. C.; y desde allí la relación con la *polis* es central para este proceso.¹³ La reputación celebre del discurso fúnebre

¹¹ G.K. Chesterton. *Breve historia de Inglaterra*, ed. Acantilado, p. 66.

¹² Ernst Kantorowicz. “*Pro Patria Mori* in Medieval Political Thought”, p. 473.

¹³ Véase el modo en que estas ceremonias fúnebres tenían lugar: “En el mismo invierno los atenienses, siguiendo la costumbre ancestral, celebraron públicamente los funerales de los primeros muertos en esta guerra. La ceremonia se desarrolla del modo siguiente: tres días antes instalan una tienda en la que exponen los huesos de los difuntos, y cada persona lleva al suyo la ofrenda que quiere. Cuando tiene lugar la conducción, unos carros transportan féretros de ciprés, uno por cada tribu: los huesos están en el féretro de la tribu a la que cada uno pertenecía. Sigue luego una litera vacía, con su cortejo fúnebre, en honor de los desaparecidos que no han podido ser hallados al levantar los cadáveres para el sepelio. Todos los que lo desean, tanto ciudadanos como extranjeros, pueden participar en el cortejo, y las mujeres de la familia están presentes en el entierro profiriendo sus lamentaciones. Los depositan luego en el sepulcro público, que está

de Pericles se debe, en gran medida, a que la exaltación de los muertos en la guerra es al mismo tiempo una exaltación de los ciudadanos que aún viven, porque es principalmente una exaltación de la *polis*. “Tenemos un régimen político que no emula las leyes de otros pueblos, y más que imitadores de los demás, somos un modelo a seguir”¹⁴ dice el Pericles de Tucídides, que así inicia un discurso en el que desplegará la belleza y singularidad de Atenas. Atenas se caracteriza por lograr una unidad con sus ciudadanos, o eso es lo que desea exaltar el discurso fúnebre: “En lo que concierne a los asuntos privados, la igualdad, conforma a nuestras leyes, alcanza a todo el mundo. [...] En nuestras relaciones con el Estado vivimos como ciudadanos libres.”¹⁵ Todo esto, entre otras cosas, para resaltar las razones por las que los atenienses están dispuestos a *dar la vida*, es decir, por Atenas, la *polis*: “La lucha no tiene el mismo significado para nosotros y para aquellos que no disfrutaban de ventajas similares a las nuestras,”¹⁶ dice el *primer ciudadano de Atenas*. El guerrero no ha muerto en vano; su muerte se enmarca en la necesidad y belleza de la supervivencia de Atenas:

Así pues [con la exaltación de la singularidad de Atenas, que hace unidad con el ciudadano], lo principal de este elogio ya está dicho. [...] Ninguno de estos hombres se acobardó prefiriendo seguir con el goce de sus riquezas ni trató de aplazar el peligro con la esperanza de su pobreza, de que conseguiría librarse de ella y se haría rico. Al contrario, considerando más deseable el castigo al adversario que aquellos bienes, y creyendo además que aquel era el más hermoso de todos los peligros, decidieron, haciéndole frente, castigar a los enemigos y seguir aspirando a los bienes [...]; y llegado el momento, pensaron que era más hermoso resistir hasta la muerte que ceder para salvar la vida; evitaron así la vergüenza del reproche, afrontaron la acción a costa de su vida, y en un instante determinado por el destino, en un momento culminante de gloria, que no de miedo, nos dejaron.¹⁷

El guerrero que ha muerto no ha tenido miedo, esto debe ser resaltado, porque el trasfondo es tanto el miedo a esa muerte segura como el cálculo en torno a una vía alterna (huir y vivir las riquezas del mundo). Esto que está de trasfondo es tentador, porque en otras condiciones sería

situado en el más bello arrabal de la ciudad, y en el que siempre han enterrado a los que han muerto en la guerra, excepción hecha de los de Maratón; aquellos, en atención a su valor excepcional, les dieron sepultura en el mismo lugar de la batalla. Y cuando los han cubierto de tierra, un orador designado por la ciudad, que sea considerado hombre de no escasa inteligencia y que sobresalga por su reputación, pronuncia en su honor un elogio adecuado; y después de esto, se retiran. Así es la ceremonia de estos funerales; durante toda la guerra, cada vez que se presentó el caso, siguieron esta costumbre.” Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*. Libro II, 34, 1-8, pp. 339-340.

¹⁴ Tucídides. *Ibidem*, Libro II, 37, 1, p. 344.

¹⁵ Tucídides. *Loc. cit.*

¹⁶ Tucídides. *Ibidem*. Libro II, 42, 1, p. 350.

¹⁷ Tucídides. *Ibidem*. Libro II, 42, 2-5, p. 351.

lo deseable: vivir y estar entre riquezas. Sin embargo, hay algo más grande que eso, que la propia vida individual, nos dice el Pericles de Tucídides, y eso es Atenas, la *polis*. También está el tema de la celebridad que ganan los guerreros, la gloria, el honor, etc.; sin embargo eso es un tema posterior al dar la vida.¹⁸ O está anclada a ella en esa Grecia clásica, por estar vinculada a la *polis*. Para mostrar esto, solo basta recordar que la celebridad de algunos personajes históricos como Alcibíades, o en Roma Coriolanus, no es automáticamente gloria u honra por no estar vinculada tal fama en la *polis* o la república de Roma. En síntesis, el guerrero de la *polis* de la Grecia antigua¹⁹ da la vida por la sustancia de la comunidad. En cierto modo, aceptando que sin ella, él como individuo no se sostiene. Sólo por algo tan grande como la polis puede el guerrero estar dispuesto a dar la vida. Por eso, nos recuerda Kantorowicz, “los griegos eran orgullosos de ser *politai*, ciudadanos”²⁰ Algo similar ocurría en otros momentos de la antigüedad. Es decir, para dar la vida era necesaria una representación que rebasara la particularidad del guerrero. Necesariamente es algo más grande que el individuo, más importante; de lo contrario no tendría razón alguna para dar la vida por ello. Kantorowicz lo designa con el concepto de *patria*:

tanto en la Grecia como en la Roma antigua, el término *πατρίς* o *patria* se refiere principalmente, si no exclusivamente, a la ciudad. Sólo los barbaros eran llamados, como los modernos nacionalistas, más allá de su país, y sólo los barbaros eran *patriotai*, pues los griegos estaban orgullosos de ser *politai*, ciudadanos. [...] Para los estoicos, es verdad, y para otras escuelas filosóficas también, la noción de *patria* puede haber significado el universo, el *kosmos* del cual ellos eran ciudadanos. Pero entonces estamos ante una concepción filosófica o religiosa, no ante una concepción política. Para el imperio romano o el *orbis Romanus* podría no aplicarse el término *patria*, y si un soldado, cuando moría en defensa de la Galia o Hispania o Syria, no obstante moría como un héroe *pro patria*; era una muerte por la *res publica Romana*, por Roma. Y por Roma debe entenderse todo —sus dioses, quizá la *Dea Roma*, el imperial *pater patriae*, o la vida y la educación de Roma en general—, pero no el territorio, jamás es eso lo que debe ser

¹⁸ “Así es como estos hombres se mostraron dignos de nuestra ciudad; [...] Daban su vida por la comunidad recibiendo a cambio cada uno de ellos particularmente el elogio que no envejece y la tumba más insigne, que no es aquella en que yacen, sino aquella en la que la gloria sobrevive para siempre en el recuerdo, en cualquier tiempo en que surja la ocasión para recordarlos tanto de palabra como de obra.” Tucídides. *Ibidem*. Libro II, 43, 1-2, p. 352.

¹⁹ Si bien es cierto que, como sostiene Nicole Loraux en su obra *La invención de Atenas*, el género de la oración fúnebre fue inventado por los atenienses y su singularidad de su contenido sólo se dirige a Atenas, es perfectamente posible pensar que la muerte de los guerreros de otras ciudades este también vinculada y sostenida por la sustancia de la comunidad política. Incluso defender la ciudad ante un ataque era inmediatamente defenderse también de caer en la esclavitud. Véase el dialogo de Melos de la misma *Historia de la guerra del Peloponeso*. Libro IV.

²⁰ Ernst Kantorowicz. “*Pro Patria Mori* in Medieval Political Thought”, p. 474.

defendido. *Patria*, ciertamente, no ha significado lo mismo en todo el tiempo, pero en general significa la ciudad [como concepto político]²¹

Si la tesis de Kantorowicz está en lo correcto, tendríamos que encontrar algo en la alta o antigua Edad Media que pudiera entrar en la denominación de *patria*. Cómo reseñaremos más adelante, Kantorowicz elabora de manera magistral el argumento para la baja o tardía Edad Media: la *patria eterna* o celestial es aquello que mueve a la aristocracia a ejercer la violencia y entregar la vida si es necesario. Sin embargo, esa concepción de *patria*, con lo flexible que es en Kantorowicz, no encuentra un objeto o relación política apropiada en la Alta Edad Media. No hay una cosa pública o política en la alta Edad Media a la que los miembros que la conforman les brinde su estatus. No hay ciudad o comunidad que les llame a dar la vida. Es el propio Kantorowicz el que nos brinda la clave para entender porque los aristócratas medievales están dispuestos a dar la vida. Se trata de la *fidelidad*. Dice él:

No se puede decir —de la idea de patria—, que haya tenido un sentido *político* durante los siglos de feudalismo occidental. Estamos seguros de que la palabra existió, y que fue usada una y otra vez. Pero su significado [...] prácticamente fue siempre el de “pueblo o villa”, la casa (*Heimat*) de un hombre. Un caballero yendo a la guerra podía tomar provisiones para regresar a casa seguro (*sanus in patriam fuero regressus*), o una persona podía regresar a la villa o al pueblo *ad visendam patriam parentesque*. [...] A pesar de todo esto, un héroe guerrero que se auto-sacrifica si existió en la Edad Media feudal; sólo que por quién él daba la vida era a *su* lord o amo más que por un territorio o una idea de Estado. El sacrificio político de un caballero era personal e individual más que “público”, y ese sacrificio personal era el resultado de las relaciones de señorío y vasallaje; sobre la idea de una fidelidad personal, que en la literatura medieval es altamente valorada y a menudo glorificada.²²

La fidelidad personal es el vínculo que nos señala la vía del auto-sacrificio heroico. Se muere por el lord, por el amo, por el señor. ¿Por qué es esto así? La respuesta inmediata podría ser que en un mundo en el que la cosa pública se ha desvanecido, la forma de vínculo posible es únicamente la de dominación personal o cuasi-privada. Sin embargo, una cosa es la dominación que los señores ejercen sobre los campesinos y los libres y otra la fidelidad o lealtad personal. Es decir, si rastreásemos el camino de la constitución de la servidumbre medieval, nos encontraremos con diversas condiciones que propiciaron su constitución.²³ Hay

²¹ Ernst Kantorowicz. *Ibidem*, p. 474

²² Ernst Kantorowicz. *Ibidem*, pp. 476-477.

²³ Aquí seguimos la línea adoptada por Georges Duby. *Guerreros y campesinos*, Capítulos 1-3.

dos vías: una es la que va de la transformación de los esclavos en siervos, y otra que va de los libres en siervos. Por supuesto, es sabido que en el medievo la diversidad de figuras jurídicas impide un tratamiento homogéneo de los pertenecientes al posteriormente llamado “tercer estamento.” Sin embargo, se puede señalar que toda esa pluralidad de figuras jurídicas inconsistentes tienen el común denominador de estar bajo el dominio de los “potentados”. Para los propósitos de este apartado, nos detendremos en la idea de libertad medieval para tener alguna coordenada de cómo se inscribía en la estructura social tardo medieval la representación de *fidelidad o lealtad personal*.

Comencemos con la siguiente afirmación de Georges Duby: “Ni la sociedad romana ni las sociedades germánicas eran igualitarias; una y otras aceptaban la preeminencia de una nobleza: la clase senatorial en el Imperio, la integrada, en los pueblos barbaros, por los parientes y compañeros de los jefes de guerra cuyos linajes, al menos en algunas tribus, aparecían dotados, por la calidad de su sangre, de privilegios jurídicos y mágicos. Unas y otras practicaban la esclavitud, y la guerra permanente servía para mantener la fuerza de trabajo de una clase servil regenerada cada año mediante las razzias dirigidas contra el territorio de los pueblos vecinos.”²⁴

Aunque el imperio romano fue el régimen que propicio concepciones filosóficas de libertad (sólo basta sumergirse en los textos de las principales escuelas para percatarse de ello), ésta se encuentra ligada a la forma esclavista de la economía romana. Por ello, para los hombres fuera del conjunto en que la libertad del imperio era posible, su estatuto de humanos era negado:

En la Europa de los siglos VII y VIII, todos los textos que subsisten revelan la presencia de numerosos hombres y mujeres a los que el vocabulario latino denomina *servus* y *ancilla* o que son conocidos con el sustantivo neutro de *mancipium*, que expresa más claramente su situación de objetos. En efecto, son propiedad de un dueño desde que nacen hasta que mueren, y los hijos concebidos por la mujer esclava son obligados a vivir en la misma sumisión que esta hacia el propietario de su madre. No tienen nada propio. Son instrumentos útiles, dotados de vida a los que el dueño usa según sus deseos, mantiene si le parece conveniente, de los que es responsable ante los tribunales, a los que castiga como quiere, a los que vende, compra o regala. Útiles de valor cuando se hallan en buen estado, pero que parecen tener, en algunas regiones al menos, un precio relativamente bajo. En Milán, en el año 775, se podía adquirir un muchacho franco por doce sueldos; un buen caballo costaba quince.²⁵

²⁴ Georges Duby. *Guerreros y campesinos*, ed. Siglo XXI, México, p. 39.

²⁵ Georges Duby. *Ibidem*, pp. 39-40.

Los no libres del imperio son objetos, o mejor, instrumentos útiles que tienen vida, pero no derechos. La forma de los amos de hacerse de ellos es por la compra-venta o directamente por la guerra. De ahí pues que la violencia tenga un lugar preponderante en el carácter de los libres; o por lo menos eso es lo que se mostrará de manera evidente una vez que las instituciones imperiales decaigan. El libre ejerce su violencia dominadora sobre los no libres. No es una deducción, el propio Duby nos señala que entre los pueblos germánicos la libertad también está vinculada al ejercicio de la violencia:

Las reglas jurídicas, los títulos que atribuían a los individuos, mantenían la existencia de una frontera entre la servidumbre y la libertad. Por ella no se entendía la independencia personal, sino el hecho de pertenecer al «pueblo», es decir, de depender de las instituciones públicas. Esta distinción era más clara en los lugares más primitivos: las sociedades de Germania se basaban en un cuerpo de hombres libres. El derecho de llevar armas, de seguir al jefe de guerra en las expediciones emprendidas cada primavera y, por tanto, de participar en los eventuales beneficios de estas agresiones, eran la expresión esencial de la libertad, que implicaba además la obligación de reunirse periódicamente para decidir el derecho, para hacer justicia.²⁶

La idea de libertad en los pueblos germánicos estaba más transparentemente vinculada a la violencia. Por supuesto que la síntesis entre las fuentes latinas y germánicas modificó esta forma de libertad germánica. Pero la vinculación permaneció en la medida en que la producción campesina no era la única fuente de riquezas. Como es sabido, el saqueo constituyó una de las principales fuentes de riqueza de aquella época.²⁷ En tal medida el ejercicio de la violencia siguió constituyendo uno de los principales lazos sociales. Y sin instituciones públicas o políticas, la forma del clan se sostuvo, como veremos más adelante, por lo menos hasta antes de la época carolingia. Y en esa forma del clan, los lazos de fidelidad son esenciales. Georges Duby escribe: “El soberano [o, para no usar un término anacrónico, el líder del clan germánico] está rodeado, además, de una serie de «amigos», de «fieles» unidos a él por una fidelidad particular que confiere a estos personajes un «valor» individual excepcional: todas las leyes bárbaras valoran el precio de su sangre en más que el de la sangre de los simples libres.”²⁸

²⁶ Georges Duby. *Guerreros y campesinos*, ed. Siglo XXI, México, p. 42.

²⁷ “la sociedad de los siglos VII y VIII tuvo una economía de guerra, saqueo, captura y pillaje que arrebatava y redistribuía siguiendo dinámicas societales y pautas mentales de una sociedad guerrera que permeaban el sentir de todos, aristócratas y campesinos. Esta economía generó crecimiento económico en unos siglos de oscuridad documental si se presta atención a las dinámicas militares.” Esther Pascua Echegaray. Prólogo a la segunda edición de Georges Duby. *Guerreros y campesinos*, ed. Siglo XXI, Madrid, p. XX.

²⁸ Georges Duby. *Guerreros y campesinos*, ed. Siglo XXI, México, p. 46.

Tenemos ya dos elementos: por un lado la libertad del aristócrata medieval de origen germano está inherentemente vinculado al ejercicio de la violencia. Violencia de las guerras de pillaje, violencia con la finalidad de obtener riquezas²⁹; por otro lado tenemos que esa violencia, a pesar de que pueda calificarse de violencia sin un interés público o político, no es una violencia desbocada o sin coordenadas. La existencia de un jefe militar implica esa fidelidad que estábamos buscando con Kantorowicz.

Estar cerca del jefe militar, el señor, ser amigo suyo o fiel a él le permite al caballero participar en las guerras de saqueo y así asegurar su estatus libre. Así puestas las cosas, parece que hay un elemento egoísta en la fidelidad al señor. En aras de asegurar la libertad (de saquear) se somete a un señor. La fidelidad estaría sostenida en el arbitrio del caballero. Sin embargo esta línea de argumentación no es tan transparente como parece a primera vista. La fidelidad al señor, del mismo modo que la servidumbre, no está sometido al arbitrio de los individuos, sino al lugar que se ocupa en la estructura social. En el caso del campesino esto parece evidente porque está directamente sometido y no tiene opción. En el caso del caballero parece abrirse la posibilidad de una decisión. Sin embargo no hay una decisión que le haya llevado a los caballeros a ser fieles o no al señor feudal. Ocupan ese lugar y deben ser fieles. De no serlo, perecerían no sólo como personas libres sino directamente como seres vivientes. Cabe seguir precisando a propósito de la libertad. En el medievo aplica perfectamente la agudeza forjada en el siglo XX a propósito de que hay hombres iguales, pero algunos más iguales a otros. *Mutatis mutandis*, hay hombres libres, pero otros más libres. La libertad del campesino o del siervo es inconmensurable a la libertad del aristócrata o del vasallo. Se nos dice que:

En el marco de la sociedad feudal, fundada enteramente sobre el principio del vínculo de hombre a hombre, nada hay más relativo, nada más subjetivo tampoco, que la noción de libertad. El error en el que cayeron muchos historiadores ha sido querer dar una definición unívoca a esta noción en el pasado (como también a su noción contraria, la esclavitud). Esto no ha dejado de provocar controversias sin fin. En realidad, estos términos (libertad, esclavitud) han de encuadrarse tanto

²⁹ Incluso tardíamente la búsqueda del botín no deja de ser importante. Hay algo de épico en esa forma de obtener riquezas: Entre los francos, sin embargo, la guerra de los ávaros conservó un carácter verdaderamente épico. hasta las Ardenas llegaron carretas y carretas cargadas de botín: “El emplazamiento del palacio del jan está ahora tan abandonado, que no queda la menor prueba de que alguna vez hubiera vivido alguien en él. Toda la nobleza de los avaros murió en el transcurso de la guerra, desapareciendo con ella toda su gloria. Sus riquezas y sus tesoros, acumulados a lo largo de tantos años, se dispersaron en su totalidad. La memoria humana no puede recordar ninguna guerra de los francos que les proporcionara tantas riquezas y que incrementara hasta tal punto sus posesiones materiales.” En Peter Brown. *El Primer Milenio de la Cristiandad Occidental*, p. 237.

en la historia de las mentalidades como en la del derecho. Hay quien se proclama libre, y frecuentemente hay pruebas que apoyan esa atribución, pero en su entorno es considerado como un «siervo apestoso». Otro, en cambio, sabe que es un siervo, pero, por haber estado investido con el dominio de una función de gestión, posee un grado de autoridad sobre los hombres libres, y extrae provecho de ello, e incluso honorabilidad. Y es que la línea divisoria que separa los libres de los que no lo son ya no es de orden jurídico, como lo era en la Antigüedad, y todavía en la Alta Edad Media, sino que es de orden social. Por una parte, encontramos a los dueños del *ban* y a sus auxiliares, que en lo esencial son los barones y sus caballeros, y, por el otro, al conjunto de los que, cualquiera que sea su estatuto teórico, están sometidos a las imposiciones banales y han pasado a estar sometidos al señorío.[...] Libres entre los libres son los miembros de los altos linajes, nacidos «en noble cuna», «de sangre gloriosa», que en su mayoría descienden de los magnates de la Alta Edad Media. Adalberón de Laon cuenta que estos nobles son «aquellos que no están sujetos a la obediencia de ningún poder y que protegiendo a grandes y a pequeños, se protegen a sí mismos». Para ellos es evidente que libertad va unida a inmunidad y a impunidad. En torno a ellos hay una numerosa cohorte de caballeros, sus vasallos, a menudo de baja extracción pero ennoblecidos por el servicio de armas.³⁰

Hay un elemento que resaltar de esta descripción. El aristócrata *no está sujeto a la obediencia de ningún poder y protegiendo a grandes y a pequeños, se protege a sí mismo*. En esto hay algo aparentemente paradójico: se protege a grandes y a pequeños. Por supuesto a los grandes se les protege en la medida que se es fiel a ellos, y a los pequeños mediante la servidumbre. Parece pues que la *fidelidad* presupone su contrario. Por ello no es gratuita esa apariencia de elección en mantener la *fidelidad*, pues se es fiel bajo el trasfondo de la no fidelidad. Pero, ¿es esto así?, ¿por qué entonces surge esa apariencia de elección?

La libertad del aristócrata no es una libertad de elección. No puede elegir entre ser fiel o no. Se resalta el deber de ser fiel a su Señor porque en el fondo es arbitrario estar con uno u otro Señor. Y esa *fidelidad* no es opuesta a la libertad de este noble: “En la mentalidad caballeresca la libertad es inseparable de la nobleza, es uno de los componentes de la *Prez (Pretz)*, del Valor, del Premio que distingue a los bien nacidos. Es inherente al orden nobiliario, hasta el punto de que esa libertad no excluye cierto grado de dependencia, siempre que sea «honorable», y es honorable cuando dicha dependencia es pactada por un noble con otro noble. Se llega a la paradoja de considerar el homenaje vasallático como un acto probatorio de la libertad, incluso un acto creador de la libertad, queriendo mostrar, en efecto, la ficción de que el vasallo es libre de escoger a su señor y de cumplir con su servicio en virtud de su mera

³⁰ Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt. *Diccionario razonado del Occidente medieval*, pp. 441-442.

voluntad. Ese mismo homenaje, prestado mediante ritos parecidos, será considerado servil cuando es un campesino el que lo lleva a cabo.”³¹

El aristócrata es un vasallo, y depende del señor. Y su diferencia respecto del campesino libre, es que es un libre armado. He aquí el elemento clave. Es un tema común en el medievo la preocupación por el uso de las armas. Como es sabido, sólo a los miembros del estamento les está permitido estar armados. Entre otras razones se halla el que si todos pudieran estar armados, la rebelión de los siervos sería casi inminente.³² Y algo similar ocurre con los caballeros. La apariencia de una decisión particular surge por el hecho de que portan armas. Y en esa medida son los agentes que ejercen la violencia. Su lealtad al señor es necesaria. Sin ella el lugar privilegiado del señor se vuelve vulnerable. Y lo contrario, como se anotaba arriba, también es cierto: el señor da consistencia a los caballeros como libres.

El uso y portación de las armas era por ello uno de los signos que marcaba la diferencia entre el lugar que ocupaba cada quien dentro del cuerpo social medieval. La vida y fortuna del caballero dependía del poder de su espada. Este objeto era tan valorado que era merecedor de un nombre propio: Durandarte, Hrunting, Curtana, Lobera, etc. En síntesis, en la espada se encuentra condensada “el arma más noble, capaz de unir la utilidad para la lucha militar con un fuerte simbolismo.”³³

Y en esas armas está impregnada también la necesidad de mantener el orden feudal. De sostener la fidelidad del agente que la porta. Así, R. Ewart Oakeshott nos señala que ciertas inscripciones en un cierto tipo de espadas nos señalan justamente la lealtad que debe el portador a su señor. Así, una espada con las iniciales QFVAOFIOCO se leería lo siguiente: *Qui falsitate vivit animam occidit. Falsus in ore, caret onore.*³⁴ Es decir: *Quién vive en la falsedad da muerte a su alma, aquel que habla falsamente, carece de honor.* Del otro lado de la hoja de la espada se leería: *Qui est hilaris dator, hunc amat Salvator. Omnis avarus, nulli est carus.* Es decir: *El salvador ama a quien alegremente da, al hombre avaro no le quiere.*

³¹ Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt. *Diccionario razonado del Occidente medieval*, p. 442.

³² Además, por supuesto, de la incapacidad económica de los siervos para armarse: La adquisición de caballos de guerra adecuados y de las armas y armaduras necesarias para el combate acarrearán una inversión considerable. En el siglo XI, la pieza más costosa del equipo de un caballero, dado que su fabricación exigía un trabajo especializado y muy laborioso con unos materiales cuyo suministro escaseaba, era el jubón confeccionado en cota de malla, la armadura flexible formada por cerca de 25,000 anillos, que venía a costar, en palabras de James Campbell, «algo así como los ingresos anuales de un pueblo grande» [...] Un buen caballo de guerra costaría por lo menos tanto como el jubón de cota de malla.” Andrew Ayton. “Armas, armaduras y caballos,” en Keen, Maurice. *Historia de la guerra en la Edad Media*, p. 241.

³³ Andrew Ayton. “Armas, armaduras y caballos,” en Keen, Maurice. *Historia de la guerra en la Edad Media*, p. 255.

³⁴ R. Ewart Oakeshott. *The Archaeology of Weapons: Arms and Armour from Prehistory to the Age of Chivalry*, p. 218.

Puede verse en esta inscripción una interpelación al honor de su portador. Y dicho honor no estará constituido únicamente por el valor en la batalla, sino también a la fidelidad. Pues se sobreentiende que quien vive en la falsedad es aquel que carece de fidelidad. Falso es aquel que carece de lealtad. Quien habla falsamente es aquel cuya palabra no vale, cuya lealtad está puesta en duda.

La inscripción siguiente parece más ambigua si lo cotejamos con lo dicho anteriormente. *El salvador ama a quien alegremente da, al hombre avaro no le quiere.* El caballero da, no es avaro. Y sin embargo, busca las riquezas. Aquí, lo que conviene recordar es que esa búsqueda de riquezas no tenían como objetivo ni la acumulación ni la reproducción de tales riquezas, sino la de acompañar el estatus del aristócrata. Duby nos recuerda que las relaciones sociales en aquella época no están reguladas por el intercambio de mercancías o dinero, sino por el intercambio de regalos:

El regalo es, en la estructura de la época, la contrapartida necesaria de la captura; ningún jefe de guerra guarda para sí el botín ganado en una campana afortunada. Lo distribuye, y no solamente entre sus compañeros de armas; las potencias invisibles reciben una parte. De este modo, por ejemplo, numerosas iglesias de Inglaterra recibieron una parte de los tesoros que Carlomagno y el ejército franco obtuvieron en la campaña contra los avaros. La distribución, la consagración son la condición esencial del poder: del que el jefe ejerce sobre sus compañeros, y del que los dioses delegan en él. Son igualmente la condición de una purificación, de un rejuvenecimiento periódico del grupo social. Tanto como de protegerse de los agresores, tanto como de servir y de producir, estos hombres, a pesar de la precariedad de su existencia, se preocupan de ofrecer y de sacrificar. De estos actos dependen también, a sus ojos, la supervivencia. Porque en todas las sociedades un gran número de las necesidades que rigen la vida económica son de naturaleza inmaterial; proceden del respeto a ciertos ritos que implican no solo la consunción aprovechable, sino también la destrucción, aparentemente inútil, de las riquezas adquiridas.³⁵

Decir que el aristócrata no es avaro no quiere decir entonces únicamente que se busque eliminar la idea del almacenamiento de riquezas, sino que se introduzca en el circuito de intercambio de regalos. Al hacerlo, muestra también su *fidelidad*.

Georges Duby señala que aunado a lo anterior, se debe considerar “otro rasgo fundamental de la mentalidad de la época: todos los barbaros aspiraban a vivir a la romana. Roma les había comunicado gustos imperiosos, el del pan, el vino, el mármol, el oro.”³⁶ Es decir, la aristocracia medieval temprana buscaba imitar el modo de vida romano. La riqueza iba

³⁵ Georges Duby. *Guerreros y campesinos*, ed. Siglo XXI, México, p. 63.

³⁶ Georges Duby. *Guerreros y campesinos*, ed. Siglo XXI, México, p. 72.

encaminada a restituir a su manera el mundo romano: “A fines del siglo VI, el poeta Fortunato alaba al duque Leunebolde por haber construido una iglesia, y este hombre «bárbaro» de raza se enorgullece de haber realizado lo que ningún «romano» se hubiera atrevido a emprender.”³⁷

Es decir, incluso en la búsqueda de riquezas, no se trata de un mero acumular, sino de una búsqueda de realizar un cierto ideal. Para el caballero del alto-medievo, *dar la vida* en un campo de batalla equivale a constituir su libertad y afianzar su condición aristocrática proto-romana. Ante el escenario de una muerte violenta segura, huir no es una opción para este hombre. Pues incluso ese escenario es anacrónico. Huir ante la muerte violenta sería asegurar esa misma muerte. El camino alternativo no sería huir, sino la solicitud de protección, es decir, del someterse. Y eso es lo que hacían los campesinos libres. A continuación un *formulario* merovingio de solicitud de protección:

Como es de todos sabido que no tengo con que alimentarme ni vestirme, he solicitado de vuestra piedad, y vuestra voluntad me lo ha concedido, poder entregarme o confiarme a vuestra protección. Lo hago con las condiciones siguientes: debéis ayudarme y sostenerme, tanto para el alimento como para el vestido, según yo pueda servirlos y merecerlo. Mientras viva, os deberé el servicio y la obediencia compatibles con la libertad, y no tendré en toda mi vida el derecho de sustraerme a vuestro poder o protección.³⁸

La libertad de la que aquí se habla no es otra que la de no ser reducido a esclavo;³⁹ es decir, esta libertad de quien pide protección, es la libertad del siervo. El aristócrata no es el siervo, y su libertad no puede ser la del estamento servil. Su libertad en aquel momento, reiteramos, es el de participar en la guerra: “el estatuto de libertad [aristocrático] se definía ante todo como la aptitud para tomar parte en las expediciones militares.”⁴⁰ Por ello no se puede dissociar el estatuto de libertad, el ejercicio de la violencia, con la posibilidad real de una muerte violenta en el aristócrata del medievo temprano. Huir, o tener miedo equivale a perder todo lo que constituye la identidad de los miembros de este estamento. Tener miedo (y la consecuente

³⁷ Georges Duby. *Ibidem*, p. 73.

³⁸ «Formulae Turonenses», 43, *Monumenta Germaniae Historica*, citado en Georges Duby. *Guerreros y campesinos*, ed. Siglo XXI, México, p. 56.

³⁹ Pues, como nos dice Duby: “de esta manera, un nuevo dependiente, con toda la tierra que poseía, y sin duda con toda su familia, se incorporaba al gran dominio. A veces también la piedad, la preocupación por asegurarse los favores y la protección del más allá, impulsaban a los humildes a renunciar a su independencia y a incorporarse a la *familia*, a la clientela de un establecimiento religioso. Con mayor frecuencia fue la miseria, el deseo de eludir el peso del Estado, de evitar a los recaudadores, o la presión del jefe local lo que, en la Galia del siglo VII, transformo tantos *vici*, poblados por hombres libres, en *villae*, habitados por colonos.” Georges Duby. *Guerreros y campesinos*, ed. Siglo XXI, México, p. 56.

⁴⁰ Georges Duby. *Guerreros y campesinos*, ed. Siglo XXI, México, p. 61.

retirada), implicaría sin lugar a ningún compromiso, perder la libertad, ser reducido a siervo, y dejar de ejercer la violencia por el ser sometido por ella. Se ve entonces, que en ese mundo no tener miedo a la muerte violenta no es algo contingente, sino una necesidad.

Y esta necesidad estaba tan presente que tenía que ser ritualizada. Los juramentos de fidelidad⁴¹ estaban altamente sistematizados. El jurista británico Sir. William Blackstone (1723-1780) reseña en su *Commentaries on the laws of England II*, la vinculación entre los hombres durante el feudalismo inglés:

Bajo el sistema feudal, cada propietario de tierras estaba bajo la sujeción de un señor superior o de cuyos antepasados el inquilino o vasallo había recibido tal propiedad. Y había una relación de confianza mutua o la confianza que subsiste entre el señor [*lord*] y el vasallo [*vassal*], en la que el señor debe proteger al vasallo del goce del territorio que se le había concedido, y, por el otro lado, en la que el vasallo debía mantenerse fiel al Señor, y defenderlo contra todos sus enemigos. Esta obligación por parte del vasallo se llamaba *fidelitas* o lealtad y para ello, por la ley feudal, se requería de un juramento de lealtad que se debía tomar por todos los inquilinos [*tenants*] de las tierras del Señor.⁴²

Hay que señalar que la *fidelitas* no era el único tipo de juramento. Hay una variedad de ellos. El propio Blackstone nos señala el juramento de homenaje, *homage*, que es el juramento de fidelidad como *alianza* entre Señor y vasallo. El jurista inglés nos dice que: “Así, cuando el joven rey Edward III hizo un homenaje en junio del 1329 a Philip VI, de Francia por sus dominios ducales en aquel continente, fue un caso muy disputado por el tipo de homenaje que debía ser, si bajo la figura de *liege* o un simple homenaje. Pero Edward hizo esto como duque de Aquitania, no como rey de Inglaterra.”⁴³

Pero ni en el *homage* se trata, ni en la *fidelitas* se trata de una relación contractual, aunque tenga alguna cercanía si la miramos anacrónicamente con esa figura jurídica. No es simplemente un intercambio de propiedades o servicios. Así es cómo reducimos estas vinculaciones si aplicamos la figura del contrato (cosa por supuesto muy probable a la luz de algunos desarrollos en la teoría y filosofía política posteriores). La *fidelitas*, así como el *homage* requerían de un ritual —que no era un mero formalismo, sino un elemento necesario—, porque el lazo era precario. A continuación la descripción de un ritual de este tipo:

⁴¹ “Fealty. Juramento del vasallo a su señor; también los deberes de servicio y ayuda. [*fides* = oath, faith; *fidelitas* = loyalty]” Christopher Coredon. *Dictionary of Medieval Terms and Phrases*, p. 120.

⁴² William Blackstone. *Commentaries on the laws of England in four books*, The Lawbook Exchange, p. 366.

⁴³ William Blackstone. *Op. cit.*, p. 366.

[Un] ritual de entrada en vasallaje que data de finales del siglo XIII se puede encontrar en uno de esos textos raros que dan explicaciones simbólicas de ciertos puntos en los ritos de vasallaje, la *Speculum juris* de Guillaume Durand (1271): «porque el que hace un homenaje, de rodillas, coloca sus manos entre las manos de su Señor y le rinde homenaje, él promete en su honor, y el señor, en una señal de reciprocidad de fe, le da un beso [*osculum*]» y, más adelante: «inmediatamente después, como un signo de amor recíproco y perpetua, se le da el beso de la paz.»⁴⁴

Habría que añadir a esta descripción por un lado, que el ritual se lleva a cabo en el castillo del señor, y por el otro, una de las versiones de las palabras del homenaje propiamente dicho:

El rito del homenaje [*homage*] es con el vasallo con la cabeza descubierta, de rodillas, con las manos juntas entre las de su señor, sin cinturón, espada o espuelas, rinde su homenaje en los siguientes términos: "*Me convierto en vuestro hombre y os prometo en lo sucesivo fidelidad [a usted] mi Señor, así como a todos los hombres (que puedan vivir o morir) en renta a como el feudo lo requiere.*"⁴⁵

Como ya lo adelantábamos, con lo que nos encontramos es con un ritual altamente sistematizado. No en el sentido de que sea un ritual con una "sintaxis" establecida por completo, acabada. Sino con un ritual que requiere de múltiples signos y palabras que den cuenta de ese lazo relativamente frágil de fidelidad. Si decimos que es relativamente frágil, es porque no hay una fidelidad siempre presente o absoluta, por llamarla de algún modo. El *homage* del rey inglés Edward III al francés Philip VI, que traíamos a la memoria es una muestra de ello. Edward III le rinde una fidelidad (que será mutua, por ello *homage*⁴⁶) al rey francés sólo en tanto duque. En tanto rey, no le debe nada. Y lo mismo puede ocurrir en distintos niveles de las relaciones de vasallaje. Y es debido a ese carácter relativo que se buscan todos los signos posibles que le recuerden al vasallo que la *fidelidad* a pesar de no ser absoluta, debe ser respetada. Por ejemplo, en la referencia del ritual que nos da Guillaume Durand líneas atrás, no deja de ser llamativo el uso del *osculum* o beso de fidelidad en el ritual. Para Jacques LeGoff este elemento es sintomático del modo en que estos signos funcionan en el medievo. El *osculum*, nos dice el historiador francés, no es otra cosa que un símbolo de

⁴⁴ Jacques Le Goff. *Time, Work, and Culture in the Middle Ages*, The University of Chicago Press, p.238.

⁴⁵ Bauchaud. *Dictionnaire universel raisonné de justice naturelle et civile. Tome VII*, p. 646.

⁴⁶ *Homage* como ya nos decía Blackstone, es algo diferente de la simple *fidelitas*. Es el "reconocimiento formal de una alianza y fidelidad del vasallo a su lord. [...] Bracton dijo: «El *nexo* entre un lord y su *tenant* a través del homenaje es... tan grande y de tal calidad que el lord debe tanto a su tenant como este a su lord.» Christopher Coredon. *Dictionary of Medieval Terms and Phrases*, p. 156.

oblación, una especie de ofrenda al señor feudal. Tal oblación no sería más que una imitación de un registro distinto. Le Goff nos cita un texto del monasterio de Obazine en Limousin: “Este regalo fue hecho en el gran salón del castillo de Turenne, de la mano de Monseñor Etienne, prior de Obazine, el vizconde le dio un beso en la mano al prior como un auténtico signo de oblación.”⁴⁷

Este gesto es sintomático, porque nos mostraría, según Le Goff, que los ritos de vasallaje requieren de por lo menos tres tipos de actos u objetos simbólicos: *discursos*, *gestos* y *objetos*. Estos tres elementos estarían desplegados en tres momentos del ritual: el propio homenaje, la *fidelidad*, y la investidura del feudo. Reseñamos a continuación las tesis de Le Goff⁴⁸:

El *homenaje*. Estaría dividido en dos partes, el primero de ellos es verbal. No es otra cosa más que una declaración verbal del compromiso del vasallo para estar al servicio del lord. Le Goff nos cita un texto de Galbert de Bruges, quien señala que “El conde demandó al futuro vasallo si él deseaba, sin ninguna reserva convertirse en su hombre, y él respondió «lo deseo».” Por supuesto que esta fórmula no estaba generalizada. Así que la respuesta podía variar. A la simple aceptación del deseo de ser vasallo se opone esta otra fórmula: Harold el danés devino vasallo de Luis el piadoso con el siguiente discurso: “Recíbeme Cesar, con mi reino, que está sometido a ti. Por mi propia voluntad libre, me pongo a mí mismo a tu servicio.” La forma, dice el historiador francés nos recuerda invariablemente al bautismo de los que se convierten al cristianismo. La segunda parte del *homenaje* propiamente dicho es lo que era nombrado como *immixtio manuum*. O el gesto del vasallo de tomar con ambas manos las manos del lord. Este gesto está casi de manera invariable presente en este ritual. En los ejemplos citados anteriormente puede encontrarse este momento. Véase *Imagen 10*, una representación pictórica en la que puede reconocerse esta *immixtio manuum*. El rey Arturo, por supuesto, aunque es un personaje cuya representación data del siglo VI, nos es útil en tanto que se halla aquí recibiendo homenaje, y se nos muestra allí uno de esos gestos presentes en tal *ritual*. Justo en el año 7757, nos dice Le Goff, 757, de acuerdo con los *Annales regni Francorum*, Tassilo, duque de Baviera, “se puso a sí mismo a disposición, en las manos del rey Pepin, como su vasallo.” Nuevamente, Le Goff apuesta a explicar este gesto simbólico como una imitación de alguno más antiguo. Así, ponerse en las manos del lord es extremadamente

⁴⁷ Emile Chenon, “Le role juridique de losculum dans l’ancien droit français,” en *Memoires de la Societe des Antiquaires de France*, ser. 8, vol. 6 (1919-23), 133, no. 2, citado el Jacques Le Goff, *Time, Work, and Culture in the Middle Ages*, p. 238.

⁴⁸ Lo siguiente está basado en Jacques Le Goff, *Time, Work, and Culture in the Middle Ages*, p. 240 y ss. Las citas entrecomilladas de los siguientes párrafos corresponden a esta referencia textual.

cercano al gesto presente en la terminología jurídica romana relativa a la *patria potestas* del *paterfamilias*. El hijo está en *manus*⁴⁹ del patriarca.

La *fe* y la *fidelidad*. Esta segunda fase del ritual implica el hecho de que el homenaje ha sido aceptado, o mejor, que la alianza se ha llevado a cabo. Implica para el vasallo el *deber de fidelidad* y la *fe* del lord, rey o superior en sus vasallos. Aquí aparece desde el puro gesto del Lord o rey apretando las manos del vasallo. Es el rey Arturo que al apretar las manos de quienes le presentan homenaje, les hace saber que los acepta. Y aquí estamos de nuevo ante el beso, u *osculum* como oblación del vasallo. Le Goff cita a San Nicolás de Angers, que en 1123 dejaba constancia de una ceremonia de este tipo en la que “ellos [los vasallos] le dieron un beso para sellar esta donación de su fe.” El beso como oblación cumple esta función de aparecer como dado *en nombre de la fe y la fidelidad*. El *osculum* está presente también en la imagen del *Homenaje de los reyes Ban y Behort al rey Arturo* del siglo XIV.

Al igual que en el homenaje, en esta fase también hay una declaración. Sin embargo, la importancia aquí es mayor, dice Le Goff. Decimos nosotros, por su carácter performativo. El caso presentado es el del emperador Otto, quien toma en vasallaje al abad Notker en 971: “Ahora tú serás mío —dijo el emperador—, quien después de recibirlo con sus manos, le besó. En el *homage* el vasallo literalmente deviene en el *homme* del lord, ahora estará a su servicio. Un servicio que lo implica todo, pues antes que otra cosa, el vasallo es un militar. Poco después, ante un libro del *Evangelio*, el abad juró lealtad.” La presencia del *Evangelio* o de algún otro objeto como las reliquias de un santo, o la espada del vasallo, le brindan mayor solemnidad a estas palabras que comprometen a los presentes.

La conclusión del ritual o la investidura del *feudo*. El ritual ha tenido efectos. El hombre que rindió homenaje ahora es vasallo. Ahora, dice Le Goff, “el vasallo ha devenido un «hombre sin boca ni manos» del señor.” El ejemplo ahora es Atton IV, vizconde de Carcassonne, quien juró homenaje y fidelidad en los siguientes términos: “En el nombre de cada uno de los hombres, yo rindo homenaje y fidelidad con mis manos y boca contigo, mi lord Leon, abad, y a tus sucesores.” Jacques Le Goff nos alerta a propósito del simbolismo de las manos y la boca. No se trata únicamente de un aspecto accesorio, sino que es muestra de simbolismo del cuerpo en la Edad Media. Escribe: “El cuerpo no solamente revela el alma, sino que es el lugar simbólico donde el destino del hombre —en todas sus formas— es consumada.” Hay un gesto

⁴⁹ Según la *Enciclopedia Británica*, Manus “es el poder autocrático del esposo sobre la esposa, correspondiente a la *patria potestas* del padre sobre sus hijos. Una hija cesa de estar bajo la *potestas* del padre si ella viene a estar bajo el *manus* de su esposo. El matrimonio sin *manus* sin embargo, fue cada vez más común en el desarrollo de los distintos periodos de la historia de Roma, exceptuando los más arcaicos.” Disponible en <http://global.britannica.com/EBchecked/topic/363245/manus>

adicional, nos dice Le Goff. Un movimiento con las manos por parte del lord, quien así inviste al vasallo. Hasta aquí hemos seguido a Le Goff en su reconstrucción del ritual de *homage*.

Lo que debemos de rescatar de todo esto es lo siguiente: efectivamente, como Le Goff nos muestra, muchos de los gestos, palabras, u objetos no necesariamente son elementos que se han originado en el propio medievo y sus vinculaciones de vasallaje. En casi todos los casos estamos ante una imitación, o mejor, una recuperación de elementos de otro tipo de rituales jurídicos o religiosos. Ello no indica algún carácter precario o débil de este ritual. Más bien hay que pensar esto como una nueva articulación de estos elementos en las relaciones de vasallaje o fidelidad en el medievo. Teniendo presente esto, todos los elementos tendrán ahora una nueva lógica o nueva vida en esta nueva configuración.

Por ejemplo, pensemos en la idea del tercer momento del ritual, cuando el vasallo termina con su boca y manos comprometidas. Ya no las tiene porque ahora están en el lord. A él le ha entregado sus palabras y sus manos son ahora las de ese que le ha otorgado un feudo. Y no sólo eso, esto se conecta, por cierto, con un tema tratado anteriormente en este mismo capítulo: el de las representaciones medievales del fin del mundo cristiano y su respectivo juicio final. Recordemos que la Alta Edad Media los muertos, los cuerpos muertos, esperan ser enjuiciados. He aquí como se ancla al guerrero a esa representación. No por vía del cumplimiento o no de los mandamientos, sino del cumplimiento de la fidelidad a la que se ha comprometido el aristócrata.

Por ello, el carácter performativo de lo dicho en el ritual tiene auténtica consistencia. Cuando el Emperador Otto dice "Ahora eres mío" no resulta ser una formula vacía. Está en juego la posición del aristócrata no sólo en el mundo terrenal-feudal, sino también en el que sigue tras el fin de ese mundo, tras el fin de los tiempos, según esa representación temprano medieval. O cuando, en la formula citada en el *Dictionnaire universel raisonné de justice naturelle et civile* se señalaba que el vasallo afirmaba que "[Ahora] me convierto en vuestro hombre, y le prometo lealtad a mi Señor como a todos sus hombres (que pueden vivir o morir), en común como la fortaleza del feudo,"⁵⁰ se tenía pleno conocimiento que la alianza de vasallaje tiene implicaciones serias: está en riesgo la propia vida.

El carácter performativo del ritual es importante porque establece un lazo del aristócrata con su lord. Pero no un lazo contractual, en el que sólo se intercambia un objeto o un servicio.

⁵⁰ Bauchaud. *Dictionnaire universel raisonné de justice naturelle et civile*. Tome VII, p. 646. "Je deviens votre homme, & vous promets féauté dorénavant comme à mon Seigneur envers tous hommes (qui puissent vivre ni mourir) en telle redevance comme le fief la porte." "Me convierto en vuestro hombre y os prometo en lo sucesivo fidelidad [a usted] mi Señor, así como a todos los hombres (que puedan vivir o morir) en renta a como el feudo lo requiere."

La vinculación modifica la propia identidad de los que participan en él. El aristócrata con esa alianza conserva su libertad medieval (participar en la guerra, ocupar un lugar específico y privilegiado en esa sociedad) pero adquiere un nuevo compromiso: la fidelidad. La fidelidad sostiene su lugar, su posición, y por ello vale tanto cómo él mismo, cómo su propia vida. Por eso no sólo no temerá la muerte, sino que estará dispuesto a dar la vida.

Ahora bien, esta es una condición entre otras. La necesidad estructural de no temer a la muerte violenta que este ritual provee no implica en automático que en los particulares se desvanezca ese temor. Para ello tienen esos mismos individuos que dar forma su propia particularidad. Ya hemos señalado antes diversas estrategias para ello. En lo que concierne al desarrollo de este apartado, la *lealtad* hacía el señor o el potentado se nos presenta ya no únicamente como una construcción para dominar o ejercer cierto poder, sino también como la construcción de una forma de relación que constituye el carácter del aristócrata y que cumple con la función de sostener o cohesionar las relaciones sociales de aquella época. Es decir, yendo más allá de la afirmación anterior, si el aristócrata tiene miedo a la muerte, no sólo es él quien al disolverse su identidad, se disuelve a sí mismo, sino que al temer o dejar tras de sí el campo de batalla, lo que se disuelve es también el mundo organizado del modo en que lo estaba.

Suele caracterizarse al medievo temprano como una época oscura. Incluso la época carolingia, con sus renacimientos, no deja de ser pensada también como una época precaria. Sin embargo, eso no indica que no haya una ordenación social. Lo mismo aplica para el elemento central que lleva a un individuo a dar la vida. No hay aquí un elemento fuerte que este a la altura de lo que Kantorowicz llamó *patria*, sin embargo eso no indica la ausencia de un elemento que cumpla su función. La *lealtad o fidelidad* es el elemento que ocupa ese lugar. El caballero de la Edad Media temprana no va a sacrificar su vida a ciegas. Ni siquiera la riqueza en su crudeza material podría hacerlo. La misma riqueza tiene una función en ese mundo. La riqueza medieval no es el valor valorizándose del capitalismo. La riqueza medieval es un elemento que tanto cumple la función de investir al aristócrata (poder satisfacer el ideal del consumo y uso de gustos latinos: vino, mármol, etc., así como de armar al caballero) como de permitir el flujo de regalos en la serie de relaciones de vasallaje que imperan en el mundo feudal. Cómo ya señalábamos antes, toda la estructura social está presente en la práctica violenta del caballero. Sin embargo, para él, en su particularidad, este mundo se le aparece como una serie de lealtades. Tiene que ser *fiel* a su señor, y a veces lo tiene presente en la misma arma que empuña.

LOS LÍMITES DE LA FIDELIDAD

“... Sin embargo, la lógica medieval nunca llegó a conciliar ambos extremos [*barbarie* y *homenaje*] y se mostró a veces implacable. A menudo era el mero prejuicio lo que protegía a los hombres, mientras que la pura razón [la lógica de la fidelidad] los condenaba a la hoguera.”

G.K. Chesterton.⁵¹

Las relaciones de vasallaje lograron sostenerse durante un periodo muy largo de tiempo. Sin embargo, al no ser la *fidelitas* ni el *homage* conceptos que pudieran sostener por sí mismos una ordenación política estable, pronto alcanzo un límite cuando la riqueza necesaria para sostener a la clase aristocrática empujaba a estos cada vez más al saqueo. Es decir, aunque el saqueo fue una práctica constante, no podía expandirse de manera infinita, y pronto tuvo que saquear regiones propiamente cristianas. Es lo que algunos historiadores han llamado el advenimiento del señorío. Con el señorío la economía de la violencia se modifica y se requiere una reordenación. La *fidelidad* es suficiente para que el aristócrata dé la vida, pero no para la comunidad. Veremos aquí como los intentos de la Iglesia cristiana por regular la violencia comienzan a consolidarse sólo cuando la fidelidad es desbordada por las propias prácticas violentas de una clase que se dedica exclusivamente a ello. Veremos como una concepción delineada ya desde Agustín de Hipona en el siglo V —la ciudad de Dios y la ciudad del hombre— puede comenzar a regular las prácticas del estamento guerrero 5 siglos después.

La idea de fidelidad con su ritual de homenaje funcionó, pero tenía la limitación de no ser una idea política (en el sentido mínimo de un asunto público o común). Durante mucho tiempo no lo necesitó, y reguló el mundo alto medieval. El vasallaje con sus rituales y la fundada *fidelidad* ordenaban ciertas prácticas violentas, pero era limitada en la medida en que el Señor, amo, o potentado y su grupo de fieles sólo velaban por sus fines particulares. En esa medida, la violencia estaba ordenada pero era arbitraria. Al respecto, Georges Duby nos señala la oposición que ha operado durante un largo periodo de tiempo entre lo público y lo privado:

En el lenguaje de Cicerón, por ejemplo, actuar *privatim* (adverbio que se opone a *publice*), equivale a actuar no como *magistratus*, investido de un poder que emana del pueblo, sino como simple particular, en otro territorio jurídico y tampoco quiere decir ya actuar fuera, a los ojos de

⁵¹ G.K. Chesterton. *Breve historia de Inglaterra*, ed. Acantilado, p. 66.

todo el mundo, en el foro, sino en la intimidad, en el interior de la propia casa, aisladamente, separadamente. En cuanto al sustantivo *privatum*, designa los recursos propios (de nuevo, la idea de propiedad), el uso propio y finalmente, también, lo doméstico (*in privato, ex privato*: dentro o fuera de la casa). *Privus*, por su parte, designa también a la vez lo que es singular y lo que es personal. [...] La *res publica* engloba todo el dominio perteneciente a la colectividad y que, por ello, de derecho, se reputa *extra commercium*, lo que no debe ser objeto de trueque en el mercado. Mientras que la *res privata* se encuentra por contraste situada *in commercio e in patrimonio*, o sea en relación con un poder diferente, el del *pater familias*, ejercido principalmente en el ámbito cerrado, replegado sobre sí mismo, de la *domus*, de la casa.⁵²

Esta oposición entre público y privado sigue funcionando en el medievo, con la precisión, por supuesto, de que el *pater familias*⁵³ que cuenta es el Señor, el amo, y su *domus* es su castillo. Salvedad que no modifica que los fines de su acción sean privados y que los lleve a cabo de igual modo con sus propios recursos. El rey o el *primus inter pares* tendría que cumplir la función pública de velar por el bien común. Sin embargo, las propias relaciones de vasallaje impedían que cumplieran tal función. Veíamos atrás el caso del propio rey inglés Edward III sirviendo en vasallaje a otro rey. Ese, por supuesto, no era un caso excepcional. En el siglo XVIII le resulta sencillo a Blackstone distinguir entre *fidelitas* y *homage* para salvar problemas como que vínculos como el de Edward II y Phillip IV producían. Sin embargo, cómo ya veíamos con Le Goff, aunque es cierto que el vasallaje no puede reducirse a un solo tipo de relación, el *homage* implicaba necesariamente la *fidelitas*. Aunque una sistematización de las relaciones de vasallaje pudo generar la impresión de que los juramentos de fidelidad pueden generar un sistema consistente, un pirámide cercana a la perfección, esto estuvo muy lejos de ser así. A continuación una breve descripción de estas relaciones de vasallaje:

El feudalismo representaba [...] un arrendamiento a cambio de servicios militares. En lugar de pagar la renta con oro, los hombres la pagaban con acero, con lanzas y flechas contra los enemigos del señor. Pero ni siquiera estos señores lo eran [es decir, propietarios] en el sentido moderno de la palabra; cada uno de ellos era tanto en la práctica como teóricamente un arrendatario del rey, quien a menudo quedaba también en inferioridad feudal respecto al Papa o Emperador [...] La clave del sistema consistía más o menos en esto: en teoría el rey era dueño de todo, como por una providencia terrenal, lo que favorecía el despotismo y el «derecho divino»,

⁵² Georges Duby, “Obertura. Poder Privado, poder público” en *Historia de la vida privada* 3, p. 20.

⁵³ Recuérdese que el *pater familias* es “padre de familia, [en el sentido de ser] señor, jefe de casa” (p. 1108), pues *familia* es un concepto amplio comparado con el nuestro, abarca tanto el “conjunto de esclavos de una casa”, el “personal al servicio de un personaje”, a una “secta o grupo” como a una “raza” en el sentido de una *gran o antigua familia*: “la familia de los Junios, de los Marcelos, de los Fabios.” (p. 639). *Diccionario Sopena Latín-Español*, ed. Sopena, Barcelona, 1985, 3 Volúmenes.

que en esencia significaba una autoridad natural [...]. Pero aunque hubiera más realeza, en la práctica había un mayor margen para la rebelión. [...] Los distintos grupos podían armarse casi en el acto. [...] Pero aún más crucial resulta el hecho de que siendo como era el reino una especie de ejército territorial, sus regimientos también fueran reinos. Las subunidades también implicaban sublealtades. De modo que quien era leal a su señor se convertía en rebelde contra el rey; o bien el rey actuaba como un demagogo al liberarlo de su señor. En este embrollo está el origen de tan trágicas pasiones a propósito de la traición.⁵⁴

Aunque ya hemos tratado estos puntos en algún momento de este trabajo, conviene recordar esto para entender porque los límites de la fidelidad y el *homage* no se deben a una incapacidad de abarcar más, sino que sus límites son el despliegue de su misma lógica. Pensemos en los casos en que la ruptura del juramento de fidelidad. Por supuesto que puede reconocerse como causa la ambición de un vasallo, el mal cálculo o la insensatez de este.

Pero si ese fuese únicamente el caso, el castigo de la traición sería suficiente para restablecer la ordenación feudal. Sabemos que el castigo por traición es un elemento medieval tardío. Requiere de cierta centralización del poder público. En este momento la traición se resuelve en la guerra. Y justamente, la multiplicidad de guerras nos habla de multiplicidad de traiciones. Y es allí donde la descripción de Chesterton cobra sentido. El sólo hecho de participar en el *homage*, de ser vasallo de un lord, implica ya estructuralmente un lugar en una relación con enemigos: “*Las subunidades también implicaban sublealtades. De modo que quien era leal a su señor se convertía en rebelde contra el rey.*”

El *homage* disuelve al vasallo, en el sentido de que ya no se pertenece. El señor dice “Ahora eres mío.” El servicio militar del vasallo está a las órdenes del señor, y no en sus propios fines. Parece que ahora es menos. Sin embargo, en realidad es más. Siendo únicamente él, batallar implica luchar por él mismo, y en esa lógica, el cálculo de enfrentarse a la lucha violenta y el huir es posible, y tener miedo y retirarse es una gran opción. Es la única. El individualismo hobbesiano nos conduce a esa respuesta.

Pero el aristócrata del feudalismo ya no es únicamente él. Ahora pertenece al señor. Una pertenencia en la que no sale perdiendo sino ganando. Pierde su libertad si consideráramos a esta como su autonomía. Ahora depende de los fines de otro. Gana su libertad si consideramos a esta —como lo hacían ellos— como el derecho de portar armas. Es decir, se somete al señor de una manera muy distinta a la del siervo. El siervo somete su voluntad [lo que él es, su trabajo] a cambio de protección, lo hace buscando proteger su vida. El vasallo somete su voluntad [lo que él es, su actividad guerrero-militar incluyendo sus fines] a

⁵⁴ G.K. Chesterton. *Breve historia de Inglaterra*, ed. Acantilado, pp. 66-67.

cambio de ofrecer su vida. Suena paradójico, porque parece ofrecerse a la muerte. En realidad en ambos casos estamos ante algo distinto a una sumisión total o una libertad total —como opuesta a sumisión—.

El siervo no es absolutamente un hombre sometido. Se distingue del esclavo. El siervo no es una cosa que habla. Él mismo se considera libre, aunque como se señalaba atrás, otros lo despreciaran.⁵⁵ El siervo, en sus distintos niveles [*serf, coloni, villeins*, etc.], somete su voluntad a cambio de asegurar su vida. La voluntad del Señor será la suya, así lo hace cuando solicita protección: “amaré todo lo que él [el Lord] ama, y evitaré todo lo que él evita,”⁵⁶ dice quién será siervo. El señor, por su parte, responde que: “es justo que aquellos que nos ofrecen su fidelidad inquebrantable deban ser protegidos por nuestra ayuda.”⁵⁷ El siervo no arriesgará su vida. Y por ello debe fidelidad total al señor.

El vasallo noble también somete su voluntad. Por supuesto, tiene privilegios que el campesino no tiene ni tendrá. ¿Por qué someterse entonces? Es como si fuese imposible arriesgar la propia vida de manera directa o sin mediaciones. Solamente porque el vínculo generado por el *homage* ha creado algo más grande o más importante que él, es que puede, en cierto modo, quitar la búsqueda de la conservación de su propia vida del centro de sus preocupaciones. El *homage* produce un honor que la misma vida biológica no puede jamás brindar. Por eso huir para salvar la vida no tiene sentido como salida honorable o racional para esos hombres. Por supuesto que puede haber cobardía. Pero es ya una oposición determinada de la afirmación del carácter aristocrático.

Así puestas las cosas, parece que estamos ante una organización perfecta. Quienes buscan protección la obtienen del estamento aristocrático. Estos últimos arriesgan la vida y a cambio evaden el trabajo. El rey organiza y da consistencia al sistema de vasallaje. Pareciera como si los problemas de este sistema fuesen externos al propio modo de organización: escasez, enemigos externos, etc. La larga cita de Chesterton nos señala las razones que minan a este sistema desde dentro: en realidad no hay tal cosa que pueda denominarse una pirámide de lealtades, o un sistema consistente de lealtades. Más bien ocurre lo contrario. Cada nueva alianza de vasallaje genera un conflicto potencial. La misma lealtad a un lord, es ya una afrenta formal al rey. Y las relaciones de un rey con su clase de potentados puede

⁵⁵ Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt. *Diccionario razonado del Occidente medieval*, pp. 441-442.

⁵⁶ “An Anglo Saxon Form of Commendation. Schmidt: Gesetze der Angelsachsen, p. 404. Anglo-Saxon,” en University of Pennsylvania. *Translations and Reprints from the Original Sources of European history. Vol IV*, Sección No. 3, p. 3.

⁵⁷ “Acceptance of an Antrustion, Seventh Century. Roziere: Collection de Formules, No. VIII, Vol I, p. 8. Latin” en University of Pennsylvania. *Ibidem*, p. 3.

mantenerse sólo en la medida en que no pretenda fungir como una autoridad pública. O será, como dice Chesterton, un demagogo a los ojos de los señores.

Para reconocer esto, basta recordar casos históricos de tales conflictos. Podemos utilizar aquel que desencadenó la batalla de Hastings que recordábamos al principio de este capítulo. Es decir, de la conquista de la isla británica por los normandos, de una guerra *a pesar* del *homage*, o mejor, justo por ese *homage*. Contamos con el *Tapiz de Bayeux* (*Tapisserie de Bayeux*) tejido en 1067 —y conservado actualmente en el Musée de la Tapisserie de Bayeux, en Normandía, Francia—; en él se nos narra todo el proceso que culmina en la conquista de Inglaterra por Guillermo, nombrado también como *El Conquistador*. El tapiz de casi 70 metros de longitud, consta de 73 escenas representadas que van desde el viaje a Normandía de Harold, hijo del rey inglés Eduardo “el confesor”, hasta el combate final en Hastings en el que Guillermo conquista para sí la corona inglesa. Pasando, entre otros momentos, por el *homage* de Harold a Guillermo, que es el nudo de la legitimación no sólo de la guerra, sino de la misma victoria de los normandos. Al respecto véase *la Figura 11*. Se trata de la escena 23 del tapiz mencionado.

En esta escena tenemos representado el *homage* de Harold al duque de Normandía, Guillermo. Se lee en latín lo siguiente: UBI HAROLD SACRAMENTUM FECIT WILLELMO DUCI. *Cuando Harold hizo un juramento al duque Guillermo*. Por supuesto la que conquista de Inglaterra por los normandos puede pensarse desde diversos ángulos, y pueden además destacarse diversos momentos de lo allí acontecido. Para los intereses del presente capítulo destacamos este elemento porque, como ya adelantábamos, nos muestra el papel crucial de *homage*. Harold, pues, en esta escena, hace un juramento al duque Guillermo de Normandía. Se convierte en su vasallo. Y según la demanda normanda, Harold habría prometido al duque el trono que Eduardo el confesor dejaría vacante tras su muerte, pues no tenía sucesores. La imagen nos muestra a Harold jurando con ambas manos sobre reliquias sagradas, agradeciendo la hospitalidad del duque luego de naufragar. Todo ello narrado en las escenas anteriores de este tapiz. Por supuesto que todo esto, puede alegarse es falso. O proceder como hizo Blackstone, afirmando que el *homage* de Harold fue en su calidad de conde de Wessex, no de rey de Inglaterra... Todo esto, aunque parezca una caricaturización, era posible, por lo que ya señalábamos. La pirámide de lealtades organizada por el arrendamiento de las tierras no necesariamente es consistente. Y la fidelidad a un señor o rey puede entrar en conflicto en determinadas situaciones. Y esos conflictos eran de difícil solución, si no es que fatales: “cortar el nudo gordiano [que representa un conflicto de lealtades] era al mismo tiempo y sencillo y terrible. La rebelión [de un vasallo] se interpretaba como una auténtica traición, pues era una

deserción en un perpetuo campo de batalla”, nos dice Chesterton, quien añade que: “y de hecho hubo más guerras civiles en la historia inglesa [medieval] que en cualquier otra, y siempre salió vencedora la fuerza más ilógica y local”⁵⁸

¿Qué quiere esto decir? Que el *homage* es tanto una alianza como algo cercano a un reclutamiento militar de aliados. “reclutamiento” inestable como hemos visto. No hay ningún centro como el que comenzará a construir el absolutismo. Pero ni si quiera los “centros” regionales pueden fungir como tal. Por ello el mundo feudal era un perpetuo campo de batalla. Por ello es también que los campesinos necesitaban protección... O lo que es lo mismo, conforme el sistema de vasallaje se hacía más fuerte, la necesidad de protección era más imperiosa para los campesinos. La servidumbre se hacía más fuerte también.

Y ese es otro de los límites del *homage*. La *fidelidad* del vasallo borra el fantasma del miedo a la muerte violenta en el aristócrata. Pero no funda una economía del ejercicio de la violencia estable. Pues la violencia ordenada por la *fidelidad* tenía el carácter de privado y no de público. La consecuencia de ello fue el conocido sometimiento del estamento no feudal bajo el yugo de estos últimos. Esto siempre fue un problema y que en diversos momentos fue captado por la institución religiosa de aquel tiempo: la Iglesia. Así lo atestiguan los diversos intentos en que desde dicha institución se buscó regular o limitar tales prácticas. La más destacada de estas fueron las llamadas *Pax Dei* y *Tregua Dei*.

LA PAZ DE DIOS Y LA TREGUA DE DIOS

Tanto la *Pax Dei* como la *Tregua Dei* pretendían pacificar las estructuras de una sociedad basada en la economía de la violencia. La intervención de la Iglesia comenzó como una preocupación por regular la violencia en contra del estamento eclesiástico. Así lo revela el temprano canon 13 del Concilio de Viena del 892, en el que, bajo la forma de una simple oración, aparece la preocupación por la violencia contra los campesinos.⁵⁹ Insuficiente como lo fue, y aunque no es propiamente un antecedente del decreto de la *Pax Dei*, si es muestra del

⁵⁸ G.K. Chesterton. *Breve historia de Inglaterra*, ed. Acantilado, p. 67.

⁵⁹ Así lo ve Adrian Brendero en su *Christendom and Christianity in the Middle Ages*, p. 108, cuando cita el canon 13: “A los obispos que han sido mencionados, con urgencia se les pide orar por su señor, el rey Arnulfo, y mantener un ayuno de tres días en un futuro próximo. Vamos a orar a Dios con letanías y con una intensa auto-mortificación, pues de ese modo, dirigiéndonos a él con el corazón y con el alma, nuestros corazones se abrirán a su ley y sus disposiciones, y él nos dará paz. También pidamos a nuestro redentor liberar a los oprimidos y restaurar la seguridad de quienes están en peligro.”

problema de la violencia aristocrática. Con la *Pax Dei* del Sinodo de Charroux, promulgado en el año de 989, se pasa de la oración a la anatémización (expulsión de la comunidad cristiana):

Siguiendo el ejemplo de mis predecesores, Yo, Gunbald, arzobispo de Burdeos, convoqué a los obispos de mi diócesis en un sínodo en Charroux,... y, nosotros, reunidos allí en el nombre de Dios, realizamos los siguientes decretos:

1. Anatema en contra de aquellos que destruyen las iglesias. Si alguien destruye o roba una iglesia, será anatémizado a menos que ofrezca una compensación.

2. Anatema en contra de los que roban a los pobres. Si alguien roba a un campesino o a cualquier otra persona pobre una oveja, buey, asno, vaca, cabra o cerdo, será anatémizado a menos ofrezca una compensación.

3. Anatema contra los que lesionan a los clérigos. Si alguien ataca, se apodera, o golpea a un sacerdote, diácono, o cualquier otro clérigo, que no esté portando armas (escudo, espada, cota de malla, o casco), sino que se encuentra en estado pacífico o que permanecer en su casa; a la persona sacrílega se le excomulgara y será separado de la iglesia, a menos que ofrezca una compensación, o a menos que el obispo descubra que el clérigo lo merecía.⁶⁰

Del mero rezo del Concilio de Viena del 892 a los tres anatemas del Sinodo de Charroux (o *Pax Dei*) de 989 hay una enorme distancia. A pesar de ser un fenómeno regional⁶¹, este cambio puede ser leído como un signo de la creciente preocupación por la violencia del estamento aristocrático. Cabe señalar que la *Pax Dei* de Charroux no fue el único intento. Se encuentran algunos más, por ejemplo, *Pax Dei* proclamada por Guy de Anjou, obispo de Puy en el año de 990. El documento es un poco más extenso. Allí se habla directamente de prohibiciones que también se castigan con la excomunión o el anatema. Son 8 artículos en los que se siguen la misma lógica del Sinodo de Charroux. Aunque aquí se agrega ya una prohibición para los clérigos de portar armas: “Los clérigos no podrán llevar armas, y nadie podrá lesionar a los monjes o las personas desarmadas que les acompañan; a excepción de que el obispo o el

⁶⁰ “The Peace of God from the Synod of Charroux”. En Oliver J. Thatcher. *A Source Book for Medieval History*, ed. Charles Scribner’s Sons, p. 412.

⁶¹ Marc Bloch nos recuerda que “No obstante, a pesar del carácter ecuménico de la institución madre y hecha excepción del apoyo tardío del papado reformado, el movimiento en sus orígenes, fue muy específicamente francés. Nacido, según parece, hacia el 989, cerca de Poitiers, en el Concilio de Charroux, al que desde la Marca de España hasta el Berry o el Ródano, debían seguir numerosos sínodos, fue solamente en la segunda década del siglo XI cuando se le vio propagarse con Borgoña y el norte del reino. Algunos prelados del reino de Arles y el abad de Cluny, en 1040 y 1041, se hicieron sus propagandistas cerca de los obispos de Italia. Sin éxito, según parece, Lorena y Alemania no fueron decisivamente influidas hasta el fin del siglo; Inglaterra nunca.” Marc Bloch. *La sociedad feudal*, ed. Akal, p. 162.

archidícono deba de utilizar los medios que sean necesarios para obligarlo a alguien a pagar los impuestos que deba.”⁶²

Y aunque se pueda señalar que tal intento de regulación fracasó, en la medida en que no frenó la violencia, no deja de ser signo de lo que antes nombramos como una limitación del *homage* como categoría que organiza la violencia en la Edad Media. El *homage* organiza las relaciones de vasallaje y dota de un sentido a la práctica de los vasallos, y, aunque hay cierta complementariedad con las ceremonias de servidumbre (la petición de los campesinos por protección), esta organización está muy lejos de generar una red consistente de protección a los campesinos. Por eso instituciones como la *pax Dei* eran necesarias.

Una muestra más de los constantes intentos por intervenir en la lógica de la economía de la violencia fue la *Tregua Dei*. Al igual que en la *Pax Dei*, nos encontramos con documentos que buscaban regular el ejercicio de la violencia. Al igual que su predecesor. Las diversas versiones de la tregua de Dios son también regionales. Tenemos así “La tregua de Dios, hecha por el Arzobispo de Arles” de 1035, “La tregua de Dios promulgada por el arzobispo de Besancon y Vienna” de aproximadamente 1041 o “La tregua de Dios promulgada por el obispado de Terouanne”, del año 1063. Lo que está presente en las tres es un modo más específico de regular las prácticas, más allá de la mera y pura prohibición. Para notar ello, se reproduce a continuación de manera íntegra *Tregua Dei* de 1063:

Drogo, obispo de Terouanne, y conde de Baldwin [en Hainault] ha establecido esta paz con la cooperación del clero y del pueblo de esta región. / Queridos hermanos, estas son las condiciones que deben observar durante el tiempo de la paz, que comúnmente se llama la *tregua de Dios*, y que comienza con la puesta de sol del miércoles y dura hasta el amanecer del lunes.

1. Durante esos cuatro días y cinco noches, ningún hombre o mujer deberán asaltar, herir, o matar a otro, o atacar, destruir o apoderarse o de un castillo, burgo, o villa, por engaño o por violencia.

2. Si alguien viola esta paz y desobedece a estas órdenes nuestras, ese será exiliado durante treinta años como penitencia, y antes de que abandone el obispado deberá llevar a cabo la reparación del daño que cometió. De lo contrario, será excomulgado por el Señor Dios y excluido de toda la comunión cristiana.

3. Todos aquellos que se asocien con él [el exiliado] de cualquier manera, ya sea brindándole asesoría o ayuda, o mantenga conversaciones con él, a menos que sea para el asesoramiento en materia de penitencia o abandono del obispado, estará bajo la excomunión hasta que hayan hecho una satisfacción.

⁶² Se trata del artículo 3 de “The Peace of God, Proclaimed by Guy of Anjou, Bishop of Puy, 990”. En Oliver J. Thatcher. *A Source Book for Medieval History*, ed. Charles Scribner’s Sons, p. 413.

4. Si cualquier violador de la paz, cayera enfermo o muriese antes de completar su penitencia, ningún cristiano deberá visitarlo o mover su cuerpo del lugar donde se encontraba, ni recibir cualquiera de sus posesiones.

5. Adicionalmente, hermanos, ustedes han de observar la paz en lo que se refiere a las tierras y los animales y todas las cosas que puedan ser poseídas. Si alguien tomase de otro, ya sea un animal, una moneda o una prenda de vestir, en los días de la tregua, será excomulgado a menos que lleve a cabo una satisfacción. Si él desea brindar una satisfacción por su crimen, primero deberá restaurar lo que había robado o su valor en dinero, y deberá hacer penitencia durante siete años en el obispado. Si llegase a morir antes de que lograr una satisfacción y completar su penitencia, su cuerpo no será enterrado ni será movido del lugar donde se encontraba, a menos que su familia brindé satisfacción por él a la persona a la que lesionó.

6. Durante los días de la paz, nadie podrá realizar una expedición hostil a caballo, excepto cuando sea citado por el conde, y todos los que vayan con el conde, serán únicamente los necesarios, incluyéndolos a ellos y sus caballos.

7. Todos los comerciantes y otros hombres que pasen por tus territorios desde otras tierras deberán recibir paz de tu parte.

8. Guardad también esta paz para todos los días de la semana desde el inicio del Adviento hasta la octava de la Epifanía y desde el inicio de la Cuaresma hasta la octava de Pascua, y de la fiesta de Ruegos [el lunes anterior al día de la Ascensión] hasta la octava de Pentecostés.

9. Ordenamos a todos los sacerdotes que los días festivos y los domingos los utilicen para orar por todos los que guardan la paz, y para maldecir a todos los que la violan o apoyar a sus violadores.

10. Si alguien ha sido acusado de violar la paz y niega los cargos, deberá tomar la comunión y se someterá a la prueba del hierro candente. Si es hallado culpable, deberá hacer penitencia en el obispado durante siete años.⁶³

Como puede verse, la *Tregua Dei* es un intento, con los recursos propios del estamento eclesiástico, ya no sólo por prohibir la violencia del estamento aristocrático, sino un intento por demarcarlo, por limitarlo. Es signo, por ello, del fracaso de la *Pax Dei*. En el canon 13 del Concilio de Viena del 892 apenas se reza por los oprimidos. Como esto resulta insuficiente, un siglo después, a partir de 989, la estrategia de la *paz de Dios* se busca ir más allá de la mera petición a Dios. Se busca prohibir directamente. El anatema contra quien ejerza violencia contra los campesinos es directo. Al parecer esta amenaza de exclusión de la comunidad cristiana resultó insuficiente. Por ello, su busca dar un paso más hacia adelante. No se puede, sin embargo, ir más allá de la excomunión.

⁶³ “Truce of God for the Bishopric of Terouanne, 1063”. En Oliver J. Thatcher. *A Source Book for Medieval History*, ed. Charles Scribner’s Sons, pp. 417-418.

Aceptar que la violencia es inminente, con la *Tregua Dei*, parece significar un paso hacia atrás, en relación a la prohibición directa. Parece mostrarnos que la *Pax Dei* ha tenido efectos muy limitados en la conducta de la aristocracia. Debe por ello dejar de prohibir y aceptar que es inevitable el carácter de los aristócratas. La estrategia es ahora, como decíamos, la de limitar dichas prácticas. Tal aceptación debió haber sido un duro golpe para gran parte del estamento eclesiástico. Esto se evidencia por la forma en que la tregua de Dios se extiende a lo largo de un año natural. La tregua sólo se suspende dos de siete días de la semana (artículo 1). Y si a ello añadimos que hay una gran cantidad en que esos dos días a la semana se vuelven excepcionales debido a que se empalman con las fiestas o conmemoraciones religiosas (artículo 8), nos hallamos ante un número muy limitado de días al año, en que la aristocracia puede hacer lo que le es propio. Este armisticio periódico, una solución de compromiso entre aceptar que es inevitable la violencia aristocrática y la necesidad de proteger a los campesinos libres y los siervos, fue demasiado lejos, a los ojos de Marc Bloch: “Así pues, la guerra disponía de menor tiempo que la paz. Cómo aquí no existía, en principio, excepción admitida, ninguna ley hubiera sido más saludable, pero, por haber exigido demasiado, la regla quedó, la más de las veces, en letra muerta.”⁶⁴

Así pues, tal estrategia también fracasó en su intento por modificar la economía de la violencia aristocrática. En gran parte, porque el castigo, el exilio (artículo 2) no tenía forma de ser cumplida en el caso de los aristócratas, es decir, aquellos que en general eran los violadores de la *tregua de Dios*. Para un miembro del estamento eclesiástico o de algún campesino o siervo -si se llegaban a enterar de estos documentos-, la perspectiva de tal castigo debió causar cierto temor y seguramente modifico algunas de sus acciones. Pero para un aristócrata, tal amenaza no podía ser un impedimento directo para su proceder. Pensemos en lo siguiente. El violador de la *Tregua Dei* puede negar los cargos. Y, ¿qué ocurre? Según el artículo 10, comulgará y se someterá a la ordalía del hierro ardiente... ¿Pasará la prueba un aristócrata tal prueba? En ningún modo, porque, como sabemos, un noble jamás se sometería a este tipo de ordalías. La única ordalía aceptada por los miembros de este estamento es el duelo...

Por supuesto que todo lo anterior no significa que la *Tregua Dei* haya sido totalmente irrelevante para el estamento aristocrático. La relación entre el carácter del aristócrata con las doctrinas y regulaciones cristianas, como sabemos, era problemática. Por ejemplo, en el caso del *homage* descrito líneas atrás de Harold al duque Guillermo de Normandía, por la imagen de la escena 23 del Tapíz de Bayeux, sabemos que el juramento de fidelidad tenía como garantía

⁶⁴ Marc Bloch. *La sociedad feudal*, ed. Akal, p. 162.

reliquias sagradas. Esto no detuvo la demandada fidelidad de Guillermo. Los alegatos no se resolvieron apelando a las reliquias o a los garantes de esos objetos, la iglesia. La polémica se resolvió en el campo de batalla, en Hastings. El juramento, las reliquias y su fuerza simbólica fueron eficaces sólo a posteriori. A modo de una ordalía, o en conjunto a ella. El triunfo en Hastings de Guillermo era una señal de que la fidelidad alegada por él estaba justificada. Las reliquias tejidas en el tapiz garantizaban retroactivamente la justeza de la coronación de Guillermo como primer rey normando de Inglaterra. Adicionalmente, resulta útil recordar el señalamiento de Ernst Bloch acerca de la presencia de reliquias y otros objetos religiosos en los ritos de *homage*:

Concebido de esta forma [los diversos momentos del *homage*, exceptuando el momento de la fe y los objetos sacros], el rito estaba desprovisto de toda señal cristiana. Explicable por los remotos orígenes germánicos de su simbolismo [...] El homenaje, propiamente dicho, en su forma no fue nunca modificado. Pero, verosímilmente, en el periodo carolingio, un segundo rito, propiamente religioso, se le sobrepuso: con la mano extendida sobre los Evangelios o sobre las reliquias, el nuevo vasallo juraba ser fiel a su amo. Era lo que se llamaba *fe* (en alemán *Treue* y, antiguamente, *Hulde*). El ceremonial estaba, pues, dividido en dos fases que, sin embargo, no tenían, ni con mucho, el mismo valor. En efecto, la *fe* no tenía nada de específico. En una sociedad revuelta, en la que la desconfianza era la regla, al propio tiempo que el llamamiento a las sanciones divinas parecía uno de esos raros frenos más o menos eficaces, el juramento de fidelidad tenía mil razones de ser exigido con frecuencia.⁶⁵

O lo que es lo mismo, la religión a través de la presencia del Evangelio o de reliquias de santos, era necesaria en los rituales de *homage* porque fungían como garantes de la palabra empeñada del vasallo. Porque le daban fuerza performativa a la fidelidad ofrecida. Sin embargo, las sanciones divinas propiamente dichas eran, en palabras de Bloch, un *raro freno*, o también, una legislación muy trivial⁶⁶. Y esto era así porque en el caso del ritual de homenaje, la presencia de elementos religiosos servía a los fines carácter aristocrático. En cambio, si la religión aparece como castigo, anatema, exilio, excomuniación, en fin, como regulador de la violencia, ella aparece oponiéndose a ese mismo carácter. No será extraño que los efectos de la *Tregua Dei*, en este sentido, hayan sido limitados. En lo general, el aristócrata no podía ser fiel ni a la *Pax Dei* ni a la *Tregua Dei* porque no podía actuar en contra de su propio carácter. Estos mecanismos eran un *raro freno* porque su eficacia era contingente. Aunado a ello, la falta

⁶⁵ Marc Bloch. *La sociedad feudal*, ed. Akal, p. 162.

⁶⁶ “Los más antiguos concilios, como el de Charroux, se habían limitado a legislar, de la manera más trivial, bajo la sanción de penas religiosas.” Marc Bloch. *La sociedad feudal*, ed. Akal, p. 430.

de un mecanismo de castigo efectivo contra los nobles, limitaba seriamente estos intentos. Por ello, ante cualquier demanda en contra de un noble, la solución era una ordalía. Por eso, ante una disputa como la de Harold y Guillermo, la Iglesia podía posicionarse y tomar partido, pero no podía ser una instancia que resolviese la disputa. La solución ha sido posible gracias al triunfo militar normando. La auténtica ordalía para el estamento militar estaba en el campo de batalla.

Por supuesto que ni la *Pax Dei* ni la *Tregua Dei* fueron fracasos absolutos. Por supuesto que en ciertos lugares lograron arrancar juramentos a los señores de no lastimar a los siervos o de entregar rehenes, etc.⁶⁷ Esto era accidental, en el sentido de no modificar la economía de la violencia aristocrática. Por eso hubo una nueva intervención al respecto. También de manera regional, los campesinos libres y siervos reaccionaron ante el fracaso de estas instituciones. Comenzaron a aparecer en diversas regiones grupos de siervos que se armaban para hacer efectivo un estado de paz:

Pero pronto se crearon ligas de un tipo nuevo, que desbordaron absolutamente los marcos tradicionales. El azar de un texto nos ha conservado el recuerdo de la confederación que en el año 1038 instituyó el arzobispo de Bourges, Aimon. El juramento era exigido a todos los diocesanos que tuvieran más de quince años, por la mediación de sus sacerdotes. Estos, desplegando las banderas de sus iglesias, marchaban a la cabeza de las levas parroquiales. Más de un castillo fue destruido e incendiado por ese ejército popular, hasta el día en que mal armado y reducida su caballería, según se dice, a montar a lomos de asnos, se hizo destrozarse por el señor Odo de Déols, en las orillas del Cher.⁶⁸

La aparición de fenómenos como la liga de la paz de Bourges tampoco pudieron solucionar el problema del ejercicio de la violencia porque en eso, desgraciadamente, la aristocracia estaba mejor preparada. Pero estructuralmente tampoco prosperarían sin modificar la lógica de la sociedad feudal. Pues ellos, se supone, debían pedir protección a los señores. En este tipo de rebeliones había algo más que la exigencia de paz, había un “elemento antitético a la jerarquía: no sólo porque a los señores dedicados al pillaje se oponían los villanos, sino también, y quizá ante todo, porque invitaban a los hombres a defenderse ellos mismos, en lugar de esperar su

⁶⁷ Marc Bloch. *La sociedad feudal*, ed. Akal, p. 430 y ss.

⁶⁸ Marc Bloch. *La sociedad feudal*, ed. Akal, p. 430 y 431. Como nos señala Thomas Head, la fuente de esta historia es Andrew de Fleury. *Miracle sancti Benedicti*, 5.2-4, pp. 192-198. Thomas Head. *The Peace of God: Social Violence and Religious Response in France Around the year 1000*, p. 222. Para más referencias de este acontecimiento véase la nota 9 de esta última referencia.

protección de los poderes regulares,”⁶⁹ nos dice Bloch. Así, aunque comenzaron a proliferar las ligas de paz en algunas regiones, no lograron consolidarse bien porque eran aplastadas, o bien porque carecían del objetivo inherentemente explosivo de modificar la economía de la violencia, y por ende, la estructura de la sociedad feudal. Ninguna liga tuvo ese objetivo. Y ello terminó, nos dice Bloch, beneficiando a los magnates, que aprovecharon la organización de estas ligas.

Recuérdese el extraño artículo de la *Pax Dei* de 990, en que se prohibía a los clérigos portar armas, a menos que estos deban “de utilizar los medios que sean necesarios para obligar a alguien a pagar los impuestos que deba.”⁷⁰ Bloch da la clave para entender un artículo como este. Las ligas de paz buscaban además de obligar a los aristócratas a respetar la paz, indemnizar a las víctimas. Tal impuesto era en realidad una cooperación para reparar daños de la liga. Al final, esta organización fue aprovechada por los señores poderosos, como una vía alterna de obtener riquezas...

Ya parece que el arzobispo Aimon hubiese soñado en hacer en su provecho de las milicias de Berry una verdadera soberanía provincial. En Cataluña, se vio a Condes, que en principio se habían limitado a participar en los sínodos, incorporar pronto las decisiones en sus propios ordenamientos, no sin dar a estos préstamos un giro tal que la paz de la Iglesia se convertía en paz del príncipe. En el Languedoc, y, notablemente, en la diócesis del Macizo Central, los progresos, en el siglo XII, de la circulación monetaria habían permitido constituir, en las asociaciones de paz finanzas regulares: bajo el nombre de “común de paz” o *pezade*, se había recaudado un subsidio que tenía por objeto a la vez, indemnizar a las víctimas de las perturbaciones y pagar las expediciones, Los cuadros parroquiales servían para la percepción. El obispo llevaba la caja. Pero, muy rápidamente, esta contribución cambio se primitiva naturaleza. Los magnates, condes de Toulouse, sobre todo, dueños o señores feudales de muchos condados, forzaron a los obispos a repartirse con ellos los ingresos; los obispos mismos olvidaron el primer destino. [...] ⁷¹

Sí aparentemente nos desviamos con este tipo de cosas, es para mostrar lo complicado que era para aquellos que estaban al interior de este mundo el modificar la economía de la violencia feudal. Por un lado, el puro *homage* es insuficiente para ordenar el mundo, por otro, los diversos intentos no logran jamás tocar la ordenación medieval. La fuerza del *homage* es que ancla, al particular del estamento noble, en algo más que él mismo, y así, le da una razón para

⁶⁹ Marc Bloch. *La sociedad feudal*, ed. Akal, p. 432.

⁷⁰ Se trata del artículo 3 de “The Peace of God, Proclaimed by Guy of Anjou, Bishop of Puy, 990”. En Oliver J. Thatcher. *A Source Book for Medieval History*, ed. Charles Scribner’s Sons, p. 413.

⁷¹ Marc Bloch. *La sociedad feudal*, ed. Akal, pp. 433 y 434. La *pezade* se transformó posteriormente en impuesto territorial.

dar la vida, que aquí, se convierte de manera automática en una razón para vivir (como aristócrata).

Por ello, se puede decir, que como estrategia para ordenar y regular la economía de la violencia aristocrática, la *Tregua Dei* también fracasó. Una respuesta formal al reto de regular la violencia estamental noble pareciera sencilla: un poder que centrara las prácticas violentas dispersas. Pero por ser efectivamente dispersas, tal centralización es imposible. No hay un pasaje directo de uno a otro. Así, aunque hoy parece sencillo señalar que la solución de un mundo con una “soberanía fragmentada” es establecer un poder público central, tal cosa era imposible. De hecho, lejos de ocurrir eso, lo que efectivamente ocurrió fue la consolidación de la “soberanía fragmentada”. Incluso, los intentos posteriores por rastrear antecedentes de la soberanía central fracasaron. En la figura del *zuserain* (el señor del señor) en el feudalismo franco, se creyó encontrar al portador y ejecutor del poder y la voluntad soberana. Pero, como hemos visto, ni los arrendadores mayores (El Papa y el Emperador) se acercaban a lo que sería la ulterior figura del soberano.

Tener éxito en la creación de un poder central era improbable; pensar eso mismo como algo que se establece de manera directa era imposible. Desde Guillermo I, primer rey normando en Inglaterra hasta el final de la guerra de las rosas, pasando por Ricardo II, todo intento de un proyecto semejante culminó en el fracaso. Al igual que la *Pax Dei* y la *Tregua Dei* dichos fracasos tenían como una de sus principales barreras la economía de la violencia aristocrática. La modificación, tal vez no de esa economía, pero sí de algo que tocara al *homage* en su función de *patria* (es decir, de brindar una razón al aristócrata para dar la vida) llegó por una vía distinta a estas. Un fenómeno que sí comenzaría a modificar la lógica de la violencia nobiliaria fue el de las cruzadas. Y lo hizo porque logró establecer una representación similar, o incluso más fuerte que la del *homage* como nudo que permite a su participante poner su vida en juego por algo más grande que él.

CAPÍTULO 12

LA INSTITUCIÓN DE LA CABALLERÍA

Podría decirse que la caballería fue el bautismo del feudalismo: un intento de implantar la justicia e incluso la lógica del clero católico en el sistema militar previamente existente; de convertir su disciplina en una iniciación y sus desigualdades en una jerarquía.

*G.K. Chesterton.*¹

Según la tesis de Ernst Kantorowicz, la representación de una *ciudad celestial* como *patria* verdadera (en oposición al mundo terrenal) jugó un papel central en el nudo conceptual que hizo posible que el caballero estuviese dispuesto a entregar la vida en un campo de batalla. Para no temer una muerte violenta, es necesario brindarle al aristócrata medieval una causa. Y eso fue lo que proporcionó la representación de una ciudad celestial. Contrario a lo que era el mundo terrenal medieval —muy lejos de la idea orgánica de la antigua de polis—, ésta representación proporcionó la búsqueda de una unidad que diera cierta cohesión a la dispersión terrenal. No había patria en el medievo, sólo se podía ser parroquial, pues en efecto, se era de una comarca. El señor podía ser más grande que el rey. Y la excomunión de un señor, tan simbólico como fuera, no representaba una merma inmediata de su poder. Pero antes de entrar a ese tema, veamos el nexo de este fenómeno con el fracaso de la *Pax Dei* y la *Tregua Dei*.

Fulquerio de Chartres, una de las fuentes del Concilio de Clermont, donde se debatió y declaró la primera cruzada en 1095, reseña el estado de cosas en la zona franca antes de las cruzadas:

¹ G.K. Chesterton. *Breve historia de Inglaterra*, ed. Acantilado, p. 79.

En exergo de su historia de la primera cruzada, lanzada en 1095, el cronista Fulquerio de Chartres dibujó un sombrío panorama de Francia. Los príncipes se hacían la guerra entre sí, la fe cristiana era despreciada; no había por todas partes más que saqueos mutuos, cautividades y malos tratos, violaciones de los lugares santos, incendios de monasterios y de pueblos... [...] Si Fulquerio de Chartres tenía razón, entonces la paz de Dios sólo fue un fracaso o una añagaza. Pero él no lanzó su invectiva más que para abogar en favor de la cruzada y de la renovación de las legislaciones de la época de Raúl Glaber. No dio testimonio de una crisis social más que los polemistas del año mil; mostraba, como ellos, una energía política de la Iglesia. En torno a 1095 se situó sin duda el punto culminante de las instituciones que denominamos «paz de Dios».²

Dominique Barthélemy, autor de las líneas que citamos, argumenta a favor de la importancia y eficacia de la *Paz de Dios*. Por ello considera que la descripción de Fulquerio de Chartres en su *Historia Hierosolymitana* tiene un sesgo propagandístico. A pesar de esta advertencia, hemos de señalar que cuando en este trabajo se habla del “fracaso de la *Pax Dei*” no se está afirmando que haya sido un fenómeno marginal, propagandístico o sin efectos reales. Se dice que fracasó *en relación a un intento de regulación de la violencia feudal*. Según Fulquerio de Chartres, el mismo papa Urbano II en el I^{er} Concilio de Clermont habría señalado el fracaso de la Paz de Dios, y por ello, se habló de la renovación de esa Paz de Dios.³ ¿Cómo pedir la renovación de esa *institución*, —aun si esta petición es parte de una “estrategia propagandística” — si no es porque el estado de cosas es de una *violencia desencadenada*? Tal vez sin proponérselo de manera expresa, el resultado del Concilio de Clermont fue la efectiva renovación de la *Pax Dei* y la *Tregua Dei* bajo la forma de la *bellum sacrum*. Como

² Lo dicho por Fulquerio de Chartres *Recueil des historiens des croisades, historiens occidentaux*, III, París, 1861, págs. 319-321. En Dominique Barthélemy. *El año mil y la Paz de Dios*. Ed. EUG/PUV, pp. 679 y 680.

³ “Que ladrones, incendiarios y sus cómplices sean excluidos de la iglesia y golpeados con el anatema. Por lo tanto debemos, como dice Gregorio, especialmente considerar la forma en que debe ser castigado aquel que roba la propiedad de otro, incluyendo a aquel que no emplea parte de sus propias posesiones para las limosnas [...] Por estos males, por lo tanto, como se ha dicho, hermanos muy amados, ustedes han visto al mundo preocupado durante mucho tiempo; a tal punto que, en algunos lugares de sus provincias, como se nos ha informado, —quizá por la debilidad en la administración de justicia— uno no puede aventurarse a viajar en los caminos, de noche o de día, sin el peligro de ser atacados por bandidos o ladrones, y que nadie está seguro, ni en su propiedad ni fuera de ella, de no ser víctima de la violencia de los malvados. Por lo tanto, hemos de volver a promulgar la ley hecha por nuestros santos antepasados hace ya mucho tiempo y que comúnmente se ha llamado «la tregua [de Dios]». Yo con todo fervor exhorto a todos y cada uno para hacer todo lo enérgicamente posible para que se observe tal cosa en su obispado. Pero si alguien es engañado por el orgullo o la avaricia y lo rompe voluntariamente, que sea anatematizado por la autoridad de Dios y por la sanción de los decretos de este concilio.” “I. Speech of Urban II. At the Council of Clermont. November 26, 1095, Version given by Fulcher of Chartres.” En University of Pennsylvania. *Translations and Reprints from the Original Sources of European history. Vol I, Sección 2*, p. 4.

veremos a continuación, la propuesta de una *bellum sacrum* hecha ese año, no está directamente ligada con la renovación de las instituciones señaladas. Estaban desvinculadas, pues de hecho una guerra como la propuesta, implicaba contradecir parte de lo prohibido en los documentos relacionados a la *paz y tregua de Dios*. La Iglesia estaba pues, ante un problema no sólo práctico —por un lado, organizar a los campesinos y demás habitantes de las comarcas, exigir juramento a los nobles, etc.; o por el otro, cómo organizar una guerra contra los selyúcidas—, sino también doctrinario.

La *Paz de Dios*, si bien fue un movimiento inminentemente social, vinculado a la regulación de la violencia, tenía que estar justificada. Según Ernst Bloch, la *Pax Dei* está justificada por la representación de la comunidad cristiana como el *cuerpo de Cristo*:

Entre los clérigos el sentimiento de solidaridad humana se alimentaba de la imagen de la Cristiandad, concebida como el cuerpo místico del Salvador. «Qué ningún cristiano mate a otro cristiano» dicen en 1054, los obispos de la provincia de Narbona; «pues matar un cristiano, nadie duda que es derramar la sangre de Cristo». En la práctica, la Iglesia se sabía particularmente vulnerable. Consideraba como su deber particular el proteger, con sus propios miembros, a todos los débiles, a esas «personas miserables» de las que el Derecho canónico le confiaba la tutela.⁴

Parece sencillo justificar mediante esta representación de la defensa de los pueblos cristianos. Pues, ¿no es sangre cristiana la que es derramada por los invasores? Pero, por un lado, las prohibiciones explícitas de las prácticas violentas en las instituciones señaladas introducían un problema a resolver. O se modificaban tales prohibiciones introduciendo excepciones, o se declaraban en suspenso esa paz y esa tregua. Por otro lado, esto no significaba *necesariamente* un impulso para llevar a cabo largos viajes para defender tierras cristianas.

Al comienzo, la justificación de una primera cruzada, evidentemente, no tenía aún establecida las razones que fundamentaran su razón de ser dentro del mundo cristiano. No está aún presente de manera expresa la idea de una patria celestial, por supuesto. Y la idea de la comunidad cristiana como *cuerpo de Cristo* no fue utilizada para justificar la cruzada. Es sabido que la razón inmediata es proteger y ayudar a los pueblos griegos de las invasiones selyúcidas, y así evitar los posibles avances de estos. Durante el ya mencionado Concilio de Clermont, el Papa Urbano II hila del siguiente modo la razón de acudir en ayuda de otros pueblos cristianos. En la versión de Fulcher of Chartres este fragmento del discurso es seguido luego de una pausa en la que los miembros del Concilio han jurado obedecer la *Tregua de*

⁴ Marc Bloch. *La sociedad feudal*, ed. Akal, p. 429.

Dios, es decir, luego de lamentarse de la falta del cumplimiento de la paz al interior de las comarcas cristianas:

Debido, oh hijos de Dios, a que han prometido al Señor encarecidamente que harán todo por mantener la paz en medio de vosotros y así sostener las leyes de la iglesia [...] mostremos esa fuerza como un compromiso [...]. Debemos llevar socorro a los hermanos que habitan en el Este, que necesitan de vuestra ayuda, y que la han pedido expresamente. Han sido atacados por los turcos [...] que han ocupado cada vez más territorios cristianos por medio de batallas, han asesinado y capturado a muchos, han destruido templos y devastado el reino de Dios. Si permitimos que permanezcan mucho tiempo sin ser molestados, entonces ellos extenderán su influencia más ampliamente sobre muchos fieles sirvientes del Señor. Por tanto, os ruego y exhorto, o mejor dicho, no yo, sino el Señor os ruega y exhorta, como heraldos de Cristo [...], hacemos un llamado a los hombres de todos los rangos, caballeros y hombres a pie, ricos y pobres, a apresurarse a exterminar a esta raza vil de las tierras de nuestros hermanos, y ofrecer ayuda oportuna a los adoradores de Cristo. Soy yo quien os habla a los que están presentes, proclama a los ausentes, pero es Cristo quien lo ordena. Por otra parte, los pecados que hayan sido cometidos, si es que pierden la vida durante el viaje, por tierra o por mar, o en la lucha contra los paganos, serán perdonados en ese mismo momento; otorgo esa promesa a todos los que vayan [a esa guerra], a través del poder que Dios que me ha conferido.⁵

Parece que estamos ante la típica inversión de un problema interno que se resuelve cuando lo convertimos en algo exterior. Una figura meramente formal según la cual los conflictos internos se resuelven cuando logramos localizar un enemigo externo. Como si el mero hecho de dar cuerpo a una amenaza en el exterior disolviera —al cambiar el enfoque— los conflictos internos. O mejor, como si el enemigo externo de suyo —solamente con su mera presencia—, constituyera un conjunto con un interior consistente; como si con la mera aparición del enemigo externo de manera inmediata se transformaran los anteriores problemas e incluso resolvieran algunos conflictos. Puede que algo de esto último haya tenido lugar. Sin embargo, ello no explicaría por qué la Iglesia ha decidido asumir esta estrategia, ni por qué la clase guerrera asume los costos y peligros que las expediciones propuestas implicaban. De cualquier modo, por el momento, no interesa aquí el conocimiento de los motivos, sino los efectos de asumir como propia la lucha contra los selyúcidas. No podemos por ello, dejar de notar la transformación que ha tenido lugar de la idea de una *Paz de Dios* en el diagnóstico de la situación en el mundo cristiano (véase nota 3) y la arenga por acudir en ayuda tras la petición

⁵ Urban II. "Speech of Urban II. At the Council of Clermont. November 26, 1095, Version given by Fulcher of Chartres." En University of Pennsylvania *Translations and Reprints from the Original Sources of European history*. Vol I, Sección 2, p. 4

de los embajadores del emperador Alejo, de Bizancio. Entre ambos momentos sólo hay una pausa en el discurso de Urbano II. Pausa que no es otra cosa que la actividad del consejo por llevar a cabo ciertos decretos. Antes, la *Paz de Dios* es la paz al interior de las comarcas cristianas. Se tienen informes de una violencia desencadenada, de la total inseguridad de los hombres. Se deben respetar las prohibiciones de la *Tregua de Dios*, los nobles deben respetarlas. Sólo así habría paz. Después de la pausa, la paz es lo que está en peligro si se permite que los pueblos invasores continúen con la serie de asesinatos, captura de rehenes y destrucción de templos. La comunidad cristiana es la que sufre. Se llama a los hombres armados a evitar que este panorama se vuelva realidad. En el primer momento, los aristócratas deben abstenerse casi todo el año de actuar violentamente. En el segundo, justamente deben actuar conforme a su carácter. Quien debe asumir ese cambio no es, en este primer momento, el estamento aristocrático, sino el eclesiástico. Debe comprometer su postura. Lo que se modifica es la relación de la doctrina de la Iglesia en relación a la violencia. Ya no se trata únicamente de vivir a lado de ella, o tolerarla, sino que debe integrarla. Esto está presente en el discurso citado a través de la promesa del perdón de los pecados de quienes acudan a la guerra y mueran en ella o en el transcurso del viaje.

Este mismo cambio al interior de la Iglesia en relación a la violencia es de suma importancia. Y el gradual crecimiento en los privilegios de los cruzados, no será sino una muestra de que las cruzadas implicaban algo más que una estrategia del Papa Urbano II, o un asunto coyuntural. Recorramos brevemente la serie en aumento de sucesivos privilegios otorgados a estos aristócratas. El primer privilegio, por supuesto, es la promesa de Urbano II en 1095 del perdón de los pecados a quienes mueran en el viaje o durante alguna batalla en la guerra emprendida. Un privilegio posterior, es el otorgado por el Papa Eugenio III en la Bula de 1146:

Por otra parte, por la autoridad conferida por Dios a nosotros, [...] a todos aquellos que con devoción se han integrado en esta santa empresa, otorgamos el perdón de los pecados, tal como nuestro predecesor, el Papa Urbano lo instituyó. También ordenamos que sus esposas e hijos, así como sus posesiones deban mantenerse bajo protección de la santa Iglesia, de los arzobispos, obispos y otros prelados de la Iglesia de Dios. Además, por nuestra autoridad apostólica ordenamos que hasta su regreso o muerte demostrada, ninguna demanda judicial deberá ser iniciada en lo relacionado a los bienes que poseía de manera pacífica antes de tomar la cruz.

Aquellos que, con corazones puros entran en un viaje tan sagrado y que han tenido que contraer alguna deuda, no pagarán ningún interés. Y si ellos estuviesen obligados a pagar algún tipo de interés, por juramento o promesa, les liberamos de ella por medio de nuestra autoridad

apostólica. Y si después de haber buscado ayuda de sus familiares o señores con quien tiene sus feudos, no les ha sido posible obtener el adelanto de algún dinero, les permitimos libremente hipotecar sus tierras y otros bienes a las iglesias, eclesiásticos o de otros cristianos, y sus señores que no tengan recursos.⁶

El discurso continúa con la reiteración del perdón de los pecados de los cruzados. Los privilegios, como puede notarse de inmediato, comienzan a ser más terrenales. No sólo se garantizará el perdón de los pecados y por ello la garantía de la resurrección tras el fin del mundo cristiano. Ahora se garantiza también la seguridad de los bienes de quienes hagan el viaje, en este caso, de la segunda cruzada.

Lo que la implementación de privilegios (tanto terrenales como espirituales), así como la facilitación y encausamiento para la obtención de recursos para los largos viajes nos muestran, son la serie de transformaciones que introdujo lentamente la implementación de las cruzadas. No ha habido una transformación inmediata. Han tenido que ocurrir largos periodos para que el mundo anterior hubiera comenzado a transformarse. En cuanto a la práctica de la violencia por parte de los caballeros, ésta tiene que desvincularse irremediamente de las prohibiciones y restricciones que la *Paz de Dios* y la *Tregua* imponían. No basta con decir que las cruzadas no entran en la jurisdicción de las instituciones señaladas, porque no era un mundo de esferas de aplicación de una ley. Pues justamente, en tanto cruzados, los aristócratas son cristianos. Prueba de ello, es un intento de regulación de la violencia al interior de los grupos caballerescos. El rey Ricardo I de Inglaterra, también conocido como “Corazón de León”, acudió a la tercera cruzada. Durante el peregrinaje a tierra santa estableció un edicto, que fue la base de posteriores intentos de legislación o reglamentación de las cruzadas. He aquí lo que señala el edicto:

Ricardo, por la gracia de Dios rey de Inglaterra, duque de Normandía, duque de Aquitania y conde Aujou, envía sus saludos a todos sus súbditos que se dirigen por mar a Jerusalén. Sabed, por tanto, que según el parecer unánime de nuestros sabios consejeros hemos publicado en edicto las siguientes leyes:

Quienquiera que mate a cualquier hombre a bordo de un bajel será atado muerto y arrojado por la borda. Si el culpable comete su crimen en tierra, entonces será atado al muerto y enterrado vivo con él.

⁶ “Privileges granted by Eugene III (1146)”, Otto of Freising, *Gesta Friderici I*, p. 371. Latin, citado en University of Pennsylvania *Translations and Reprints from the Original Sources of European history. Vol I*, Sección 2, p. 4

A quienquiera que sea reconocido culpable por testigos dignos de confianza, de haber esgrimido su arma para herir a otro o de derramar sangre, le será cortada la mano.

A quienquiera que golpee a otro sin derramar sangre se le hundirá tres veces al mar.

Quienquiera que profiera injurias o insultos contra un compañero o blasfemias contra el nombre de Dios deberá donar una onza de plata por cada una de las veces que se le reconozca culpable de la fechoría.

Cualquier ladrón reconocido culpable de latrocinio quedará con la cabeza afeitada a la manera de los luchadores, vertiéndosele sobre ella pez hirviente y las plumas de un cojín, para que sea reconocido; y, a continuación, se le abandonará en la primera costa a la que se aborde.

Escrito en mí presencia, en Chinon.⁷

Cómo se alcanza a ver en el edicto, ir en peregrinaje a tierra santa para defender el mundo cristiano no implica la santidad de sus defensores. La vida secular de la aristocracia continúa su curso, y en un nuevo contexto, se requiere nuevamente de medios para regular la violencia. Lo que evidencia este edicto es la necesidad de regular ciertas prácticas. Es decir, suprimir el asesinato entre cruzados, las peleas armadas, los golpes y los robos entre miembros de la tripulación. Es evidente que estamos aún muy lejos de los comienzos de la moderna disciplina militar. Así pues, la siguiente pregunta no es ingenua: ¿por qué estos hombres recorren un largo camino arriesgando vida y riquezas? Una posible respuesta es que los cruzados tienen en mente todo el tiempo las riquezas que el saqueo puede proporcionarles tras ganar la guerra santa. Otra, es que al regresar a la tierra de origen, tendrán el aura que el honor de haber participado en la cruzada les otorga. Por último, una respuesta a esta pregunta, debe considerar que, en caso de morir, estos hombres tienen garantizado el perdón de sus pecados.

Todas estas respuestas nos ayudan a entender las razones por las que las cruzadas han tenido lugar. Sin embargo, es necesario aún explicar la manera específica y precisa en que funcionó la reconfiguración del honor y la idea de un perdón de los pecados. Pues no se ha tratado únicamente de una elección particular. Pues así puesto —como una elección—, el aristócrata podría seguir obteniendo riquezas en las guerras locales en las que ya estaba inmerso; el honor, podría seguir teniéndolo por el aura de ser un guerrero activo. Y la salvación del alma, podría alcanzarse estando en armonía con el estamento eclesiástico. ¿Qué es lo que ha cambiado, qué es lo que ha permitido las cruzadas? Siguiendo nuestro hilo argumental, ¿qué ha ocurrido para que el aristócrata cambie, en cierto modo, su lealtad del señor a Dios? No se trata únicamente de que repentinamente los aristócratas han recordado que tienen alma,

⁷ Roger de Hoveden. *Chronica*. Citado en Michèle Brossard-Drandé y Gisèle Besson (editores). *Ricardo Corazón de León. Historia y Leyenda*, ed. Siruela, pp. 64-65.

y deben salvarla. Es central, pero sólo cuando la reconfiguración ha tenido ya efecto. Chesterton nos recuerda que apelar al carácter individual es insuficiente:

Los defectos de los métodos insulares de abordar la historia popular se hacen claramente evidente en el trato dispensado a Ricardo Corazón de León: se nos narra su marcha a las cruzadas como si se tratase del caso de un escolar que se hubiera escapado a ver el mar. [...] Es cierto que Ricardo era de temperamento aventurero e incluso romántico, aunque no me parece tan descabelladamente romántico que quien ha nacido soldado haga lo que mejor sabe hacer. Pero la clave de mi argumento contra la historia insular lo ilustra particularmente la total ausencia de comparación con lo que ocurrió en el continente. Basta con cruzar el estrecho de Dover para poner en evidencia la falacia: Felipe Augusto, el contemporáneo de Ricardo, tenía fama de ser un estadista particularmente cauto y frío, y sin embargo participó en la misma cruzada. La razón era, por supuesto, que las Cruzadas fueron, para todos los europeos sensatos, un asunto de la más alta política e interés público.⁸

Es decir, aunque estamos ante individuos con un carácter particular, lo fundamental no son las razones y motivos de estos individuos. Lo verdaderamente importante es aquello que da lugar a que las cruzadas se vuelvan *un asunto de la más alta política e interés público*. No es un asunto sujeto a una elección particular. Por supuesto, eso implica, como ya lo señalábamos, una reconfiguración del propio mundo medieval. En términos de Kantorowicz, una transformación en la categoría de patria. Se ha pasado de la *fidelidad* a la idea de *patria celestial*. Ha sido un proceso lento. La primera cruzada no implica de modo inmediato la aparición de esa nueva concepción de patria. Ni siquiera la concepción de la cruzada como guerra es similar al inicio y en su lenta transformación. Kantorowicz nos señala que “el objetivo de las cruzadas fue, y más en los primeros tiempos, generalmente formulado en términos de una guerra defensiva, una defensa de los hermanos cristianos y las iglesias en Tierra Santa, y no como una guerra de agresión contra los infieles.”⁹

¿Cómo pasamos de la mera defensa al objetivo espiritual de recuperar Tierra Santa”? es decir, mientras que la defensa de los cristianos puede ser justificada teológicamente con la representación del mundo cristiano como *cuerpo de Cristo*, la recuperación de la Tierra Santa no se justifica plenamente con esta misma idea. Pues, ¿no bastaba con que los pueblos cristianos de esa región buscaran nuevo asilo? Esa posibilidad era imposible, porque una noción espacial cobró especial relevancia: “El espíritu medieval amaba su parte de la vida como una parte, y no como un todo; su sanción provenía de otro lugar,” nos dice Chesterton,

⁸ G.K. Chesterton. *Breve historia de Inglaterra*, ed. Acantilado, p. 72 y 73.

⁹ Ernst H. Kantorowicz. “*Pro Patria Mori* in Medieval Political Thought”, p. 478.

quien deseaba resaltar el hecho de que la sanción de la vida venía dictada desde fuera. Esa es su explicación a propósito de la fórmula *Benedictus benedicat* (el bendecido bendice). Continúa:

Quiero decir con eso, que todo es bendecido desde afuera, por algo que a su vez ha sido bendecido desde afuera: sólo bendicen los bendecidos. Pero el punto clave para entender la comprensión de las Cruzadas es que para ellos «fuera» no significaba el infinito, como ocurre con la religión moderna. «Fuera» era un lugar. [...] Inglaterra le debía algo a Francia, Francia se lo debía a Italia, Italia a Grecia, Grecia a Palestina y Palestina al Paraíso. Y no era sólo que a un labrador de Kent le bendijera la casa el cura de la iglesia parroquial, que era sancionada por Canterbury, a su vez sancionada por Roma. Roma ya no se adoraba a sí misma como en la época pagana. La propia Roma miraba al este, hacia la misteriosa cuna de su credo, hacía un lugar donde la tierra misma se consideraba santa. Y al volverse allí se encontró con el rostro de Mahoma.¹⁰

Había una *conexión* entre el mundo terrenal y el otro mundo de las doctrinas cristianas. La *Tierra santa* cumplía esa función. Tenemos entonces, dos elementos que deben ser destacados para entender cómo fue que en aquel mundo algunos hombres decidieron dar la vida (es decir, ponerse en riesgo de morir, pero también poner en suspenso el modo de su vida) por la idea de una patria celeste: por un lado, este no es un asunto individual, sino *un asunto de la más alta política e interés público*; por otro lado, *Roma miraba hacia la cuna de su credo*. ¿Cómo es que estos dos momentos se conectan?

La línea que seguiremos para entender esto, por supuesto, está señalada por Ernst Kantorowicz: se trata de la constitución de instituciones públicas que organizaron de un nuevo modo las relaciones medievales. Esta construcción está vinculada a una representación religiosa, la ya mencionada idea del *cuerpo de Cristo*. ¿Cómo llegamos de esa idea que impulsaba a la Iglesia a proteger a los hombres cristianos no aristócratas de la violencia de estos últimos —porque así se derramaba la propia sangre de Cristo— a la idea de una *patria* por la que se merece perecer? Esto es lo que se intentará explicar a continuación.

¹⁰ G.K. Chesterton. *Breve historia de Inglaterra*, ed. Acantilado, p. 76.

EL CUERPO COMO METÁFORA POLÍTICA

Citábamos atrás a Marc Bloch, quien nos recordaba que la razón de la *Pax Dei* se encontraba en la idea de la comunidad cristiana como *cuero de Cristo*. Si los miembros de la comunidad forman el cuerpo de Cristo, entonces, al «matar [a] un cristiano, nadie duda que derrama la sangre de Cristo». De allí se sigue que el mandamiento que dice «qué ningún cristiano mate a otro cristiano» resulte plenamente consistente. Pero, si es tan clara esta representación, ¿por qué ha costado tanto trabajo a la aristocracia seguir con lo ordenado por la *Pax Dei*? Para entender esto, habría que rastrear el sentido de esta idea para entender qué significa exactamente la representación del *cuero de Cristo*. A menudo se señala la “Primera Carta a los Corintios” de Pablo de Tarso como la fuente principal de esta idea:

Porque del mismo modo que el cuerpo, aunque tiene muchos miembros, es uno sólo, pues todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, son un solo cuerpo, así también Cristo. Pues todos nosotros, judíos y griegos, esclavos y libres, hemos sido bautizados en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo, y a todos se nos ha dado de beber un solo Espíritu. Porque el cuerpo no se compone de un solo miembro, sino de muchos. Aunque el pie dijera: «como no soy mano, no pertenezco al cuerpo», no por eso dejaría de pertenecer al cuerpo. Aunque dijera «como no soy ojo, no pertenezco al cuerpo», no por eso dejaría de pertenecer al cuerpo. Si el cuerpo entero fuera ojo, ¿dónde quedaría el oído? Si el cuerpo entero fuera oído, ¿dónde quedaría el olfato? La verdad es que Dios colocó cada miembro en el sitio correspondiente del cuerpo, según quiso. Si todos fueran un solo miembro, ¿dónde quedaría el cuerpo?¹¹

La metáfora del cuerpo en este texto tiene el sentido de establecer a la comunidad cristiana como un todo orgánico e incluyente, en el que todos y cada uno de los miembros de dicha comunidad juegan un rol importante. Sí falta un miembro o parte del cuerpo, la totalidad lo resiente. San Pablo agrega lo siguiente: “Ahora bien, vosotros sois cuerpo de Cristo, y cada uno, miembro de él.”¹² Cristo mismo es identificado con la comunidad de hombres cristianos. Se entiende perfectamente la idea señalada atrás: al derramar la sangre de un cristiano, así sea éste un aristócrata, un clérigo o un siervo, lo mismo da, se trata de un crimen no contra un individuo particular, sino un crimen universal, un crimen contra Cristo. ¿Por qué entonces la aristocracia mata a campesinos y demás miembros de la comunidad cristiana sin

¹¹ Pablo de Tarso, “Corintios I”, 12, 12-19, en *La Biblia*, ed. Herder, p. 1697.

¹² Pablo de Tarso, “Corintios I”, 12, 27, en *La Biblia*, ed. Herder, p. 1697.

remordimiento alguno? Ya veíamos que si bien se debe al carácter guerrero de la aristocracia, hace falta explicar la red de relaciones que dan lugar a tal carácter.

Tal vez lo que hay que hacer es seguir leyendo la Carta de San Pablo, quien continua: “Y Dios pues en la Iglesia: en primer lugar, apóstoles, en segundo lugar, profetas, en tercer lugar, maestros, después, los que poseen poder de hacer milagros, los que tienen don de curar, de asistir, de gobernar, de hablar diversas lenguas, ¿Acaso son todos apóstoles? ¿Todos profetas? ¿Todos maestros? ¿Todos taumaturgos? ¿Acaso todos poseen don de curar? ¿Hablan todos diversas lenguas? ¿Todos interpretan?”¹³ Es decir, que aunque la idea de la comunidad cristiana como *cuerpo de Cristo* ha sido exaltada por ser incluyente (no importa que sean judíos y griegos, esclavos o libres), también está presente de manera clara la idea de diferenciación social ya establecida. Cada función es importante, y también cada función es inamovible. La función guerrera es de la aristocracia, la del trabajo de los siervos, etc. Por eso, aunque algunos historiadores se sorprendan, aunque los campesinos hayan formado grupos para enfrentar a la nobleza en la *Tregua Dei*, éstos jamás habrían podido siquiera plantearse la idea de crear un feudo propio.

Esta idea de no movilidad en las funciones es inherente a la metáfora de la comunidad como *cuerpo*. Solo hay que recordar el uso que esta metáfora política ha tenido: se trata de poner de relieve la legitimidad del estado de cosas, así como la exaltación de la importancia de cada miembro, de lo vital que es el rol de cada uno. Sin esa organicidad, el cuerpo deja de ser tal, o lo que es lo mismo, la comunidad desaparece. Tenemos un ejemplo de esto en la *Historia de Roma desde su fundación* de Tito Livio. En una época arcaica, tras un largo proceso de descomposición interna en Roma, que culminó con el abandono de los pobres de la ciudad, y el establecimiento de éstos a las orillas del río Anio, llegamos al momento en que Menegrio Agripa —cónsul romano— convence mediante una fábula a la *plebe* de regresar a la ciudad. Así, en el Monte Sagrado, se narra lo siguiente:

Menenio Agripa, hombre elocuente y querido por el pueblo por sus orígenes plebeyos, introducido en el campamento, en un estilo oratorio primitivo y sin adornos se limitó a contar, según dicen, este apólogo: «En el tiempo en que, en el cuerpo humano, no marchaban todas sus partes formando una unidad armónica como ahora, sino que cada miembro tenía sus propias ideas y su propio lenguaje, todas las partes se indignaron de tener que proveer de todo al estómago a costa de sus propios cuidados, su esfuerzo y su función, mientras que el estómago, tan tranquilo allí en medio, no tenía otra cosa que hacer más que disfrutar de los placeres que se le proporcionaban; entonces se confabularon, de forma que la mano no llevase los alimentos a la

¹³ Pablo de Tarso, “Corintios I”, 12, 28-30, en *La Biblia*, p. 1697.

boca, la boca los rechazase y los dientes no lo masticase. En su resentimiento, al pretender dominar al estómago por el hambre, los propios miembros y el cuerpo cayeron en un estado de extrema postración. Entonces comprendieron que tampoco la función del vientre era tan ociosa, que era alimentado tanto como él alimentaba, remitiendo a todas las partes del cuerpo esta sangre que nos da la vida y la fuerza, repartida por igual entre todas las venas después de elaborarla al digerir los alimentos.» Estableciendo, entonces, un paralelismo entre la rebelión interna del cuerpo y la reacción airada de la plebe en contra del senado, les hizo cambiar de actitud.¹⁴

El cuerpo humano, para funcionar bien, para estar sano, requiere de todas y cada una de sus partes. Llevando este escenario a otro ámbito, al pensar el *cuerpo social o político*, nos encontramos con que las partes tienen voluntad. Su rebelión puede llevar a la caída no sólo del cuerpo social, sino del propio elemento, de la misma parte que se ha rebelado. No es posible pensar de ningún modo un cuerpo con partes que no están organizadas orgánicamente. Es la guerra civil, o la disolución. Los pobres no sobrevivirán solos en el Monte sagrado, ni los ricos en la ciudad abandonada, les dice Menegrio Agripa a los rebeldes. El estómago, los ricos, reciben los frutos del trabajo, pero no son viles explotadores, sino fieles distribuidores del producto del trabajo. Así está puesto en Plutarco,¹⁵ quien resalta incluso cómo es que el estómago se ríe de la ingenuidad de la mano y la boca.

En Platón encontramos también la idea de la ciudad como un cuerpo, y la degeneración de tal cuerpo cuando no hay un elemento organizador de ella. En el libro IX de la *República*, Platón recuerda esos monstruos de la mitología que “modelan entonces, una única figura de una bestia polícroma y policéfala, que posea tanto cabezas de animales mansos como de animales feroces, distribuidas en círculo, y que sea capaz de transformarse y de hacer surgir de sí misma todas ellas.”¹⁶

Es decir, la metáfora de la comunidad como un cuerpo, tiene dos funciones: una, dar cabida a todos los miembros de ella, resaltando su papel, utilidad e importancia. Por otro lado, y en el mismo movimiento, busca establecer la legitimidad de esa organización, de impedir la movilidad o cruce de funciones en tal comunidad. Por eso, no es ninguna sorpresa que esta fábula sea célebre por haber frenado la disolución de Roma. Menegrio Agripa es, por supuesto,

¹⁴ Tito Livio. *Historia de Roma desde su fundación*, Libro II, Ed. Gredos, Madrid, (32, 8-12), p. 163.

¹⁵ “Dijo que todos los miembros de un hombre se rebelaron contra el estómago y lo acusaron de que sólo él pasaba el tiempo sentado en el cuerpo sin hacer nada ni pagar nada, mientras los demás soportaban grandes sufrimientos y servicios para satisfacer sus deseos. Entonces el estómago se rio de su ingenuidad, pues ignoraban que recibe todo el alimento de él, pero lo devuelve fuera de él y lo distribuye a los demás. «Pues bien», dijo, «ésta es también la respuesta del Senado, ciudadanos, a vosotros; en efecto, las decisiones y medidas que en él se toman para la adecuada administración os aportan y distribuyen a todos vosotros utilidad y provecho.» Plutarco. *Vidas Paralelas III*, ed. Gredos, p. 73.

¹⁶ Platón, *República*, 588c, Ed. Gredos, Madrid, p. 450.

un defensor del *status quo* de Roma. Pero lo hace pensando que es verdaderamente lo mejor para Roma. Dionisio de Halicarnaso nos señala como esa fabula se entendió:

Si decidieran esto [dejar la ciudad y sus labores] y ninguna parte hiciera ya su trabajo, ¿podría el cuerpo aguantar durante mucho tiempo? ¿No perecería en pocos días de la peor de las muertes, de hambre? Nadie podría decir lo contrario. Suponed ahora el mismo caso aplicado a un Estado. En efecto, son muchas también las clases de hombres que lo componen y en nada semejantes entre sí. Cada una de ellas presta un servicio particular, lo mismo que los miembros al cuerpo, pues unos cultivan los campos, otros combaten contra los enemigos para defenderlos, otros importan por mar muchas mercancías útiles y otros desempeñan los necesarios oficios artesanales. [...] Pues bien, si tomaran esta decisión y abandonaran sus habituales ocupaciones, ¿qué impedirá que esta desgraciada ciudad sea destruida de mala manera por el hambre, la guerra y cualquier otra adversidad?¹⁷

Resulta claro entonces el sentido de la fábula del *cuerpo político*, pero queda claro también lo extendido de esta imagen. Esta metáfora tiene una larga tradición, y se nota la influencia que ha ejercido en la carta de San Pablo citada ya. Cuando éste último escribe que “porque del mismo modo que el cuerpo, aunque tiene muchos miembros, es uno sólo, pues todos los miembros del cuerpo, siendo muchos, son un solo cuerpo,” está poniéndose en la misma tradición que ha utilizado la metáfora del cuerpo. Lo que ha agregado es que a ese cuerpo le ha puesto un nombre: *Cristo*. Por supuesto, se debe al carácter religioso que da cohesión a esta comunidad. ¿Podemos seguir diciendo que la representación del *cuerpo de Cristo* funciona como la razón para evitar que la aristocracia actúe violentamente contra los siervos, campesinos y artesanos? Sí, si pensamos que es el argumento utilizado por los impulsores de la *Pax Dei* y de la *Tregua Dei*. Pero es más complicado si pensamos que esta paz y esta tregua tenían que lidiar con la función propia de la aristocracia. ¿Cómo impedir, prohibir el uso de la violencia por parte de este estamento?, ¿cómo regular la violencia, dejando unos cuantos días al año para que la aristocracia jugara su rol? ¿No se opone este mismo proceso de regulación de la violencia a la función de ciertos elementos del *cuerpo de Cristo*?

Por ello, la *Pax Dei*, a pesar de tener efectos inmediatos, no tenía consistencia en la *Res Publica Chistiana*. Se trató de un proceso que tuvo lugar sólo en ciertas regiones del continente europeo. Sin embargo, la necesidad de transformar las prácticas de la aristocracia señorial era evidente. Y esto se vio reflejado en el mismo fundamento de la *Pax Dei*. La concepción de la comunidad cristiana, la Iglesia, como cuerpo político, *corpus Christi*, cambió

¹⁷ Dionisio de Halicarnaso, *Historia de la Antigua Roma. Libros IV-V*, Ed. Gredos, Madrid. p. 321-322.

justo en este periodo. Si seguimos a Ernst Kantorowicz, veremos que dentro de la tradición cristiana, hubo una lenta pero solida transformación que llevo a pensar a la Iglesia desde la representación del *corpus Christi* a la novedosa idea de *corpus mysticum*, es decir, de la Iglesia como comunidad orgánica, a la Iglesia como corporación que regula la vida de los hombres. Citamos a Kantorowicz:

Considerando que el concepto de la Iglesia como el *corpus Christi* se remonta a San Pablo (Cor. I, 12, 12), el término *corpus mysticum* no tiene tradición bíblica. De hecho, es mucho menos antigua de lo que se podría esperar. *Corpus mysticum* apareció por primera vez en la época carolingia, y entonces no se referían en absoluto a la Iglesia, ni a la unicidad y unidad de la sociedad cristiana, sino a la Eucaristía. Se designaba a la hostia consagrada como el cuerpo místico de Cristo. Con pocas excepciones, se mantuvo el significado oficial del *corpus mysticum* hasta la mitad del siglo XII, es decir, hasta mucho después de la gran controversia acerca de la transubstanciación, que está conectado con el nombre de Berengario de Tours. En respuesta a la doctrina de Berengario y el de los sectarios heréticos, que tendían a espiritualizar y mistificar el Sacramento del altar, la Iglesia se vio obligada a insistir enfáticamente en un sentido no espiritual o místico [del sacramento], sino a afirmar la presencia real del Cristo humano en la Eucaristía. El sacramento era ahora denominado significativamente el *verum corpus* o *naturale corpus*, o simplemente el *corpus Christi*, el nombre con el que también fue instituida la fiesta del *Corpus Christi* en la Iglesia de Occidente, en 1264. Es decir, el término paulino que originalmente designaba a la Iglesia cristiana, ahora comenzó a designar al anfitrión, mientras que la noción de *corpus mysticum*, hasta ahora utilizado para describir al anfitrión, fue poco a poco, transferido, después de 1150 a la Iglesia como un cuerpo organizado. Fue finalmente a través del Papa Bonifacio VIII en la bula *Unam sanctam* que la doctrina de la Iglesia como «un cuerpo místico cuya cabeza es Cristo» (*unum corpus mysticum cuius caput Christus*) fue definido y dogmatizado.¹⁸

Dos cosas son notables: primero el cambio en el uso del *corpus Christi* como designante de la Iglesia como cuerpo político, a la significación de la presencia de Cristo en la eucaristía. Por supuesto, esto implica ceñir el cuerpo de Cristo a la ceremonia litúrgica. Kantorowicz nos señala el combate a ciertas herejías y a la doctrina de Berengario como una de las razones para determinar a la eucaristía cristiana como el auténtico y real cuerpo de Cristo. Esto indica que se comenzó a pensar el cuerpo —no sólo el de Cristo, sino también el de los santos— en un sentido religioso específico que se alejaba de la idea del *corpus Christi* como metáfora política. El cuerpo comenzó también a ser pensado como reliquia. Por eso es necesaria la

¹⁸ Ernst H. Kantorowicz. “*Pro Patria Mori* in Medieval Political Thought”, pp. 484-485.

equivalencia entre *corpus Christi* con el *verum corpus* o el *naturale corpus*. El cuerpo ya no es usado como metáfora o parte de una fábula, sino que en el cristianismo estamos ahora efectivamente ante el cuerpo singular de alguien, el de Cristo.¹⁹ Veíamos que en la primera epístola de Pablo a los Corintios, *corpus Christi* se refería metafóricamente a la comunidad, y el nombre de Cristo podía ser entendido sin mayor problema como el designante del carácter cristiano de dicha comunidad. Ahora, se usa para señalar el cuerpo presente del individuo Cristo. Hijo de Dios, salvador, etc., pero a pesar de todo ello, un singular.

La segunda cosa notable es la aparición e inversión del término *corpus mysticum*. Por supuesto, su aparición está íntimamente vinculada a la problemática anterior. Comienza designando la eucaristía, y culmina refiriéndose a la Iglesia, antes comunidad cristiana o *corpus Christi*. Por supuesto, tal inversión no es únicamente formal. La aparición del término señala una necesidad, y su inversión nos muestra un nuevo sentido en la idea de la Iglesia como comunidad. La necesidad es aquella de distinguir entre la comunidad como un cuerpo político orgánico, y el cuerpo de Cristo en su aspecto sacramental. Sin embargo, como Kantorowicz lo señala, al introducir el término se genera una inconsistencia en la doctrina cristiana. Si el cuerpo de Cristo en la eucaristía es místico —en el sentido de un arcano o un misterio—, entonces no es el cuerpo real de Cristo. La inversión es entonces plenamente consciente o con una función específica: detener las interpretaciones calificadas de heréticas. El problema que surge con la inversión es que ahora el cuerpo de Cristo se duplica: es tanto la Eucaristía como la Iglesia. Hay que distinguir entre esos dos cuerpos: el *verum corpus* o *naturale corpus*, y a la Iglesia. Cuando se comienza a designar a la Iglesia como *corpus mysticum* el movimiento se ha completado. Kantorowicz apunta también la transformación del uso del adjetivo *místico*. Cuando ya no designa la eucaristía, deja de ser un misterio únicamente religioso, sino que ahora tiene un aspecto político:

El término *corpus mysticum* como una designación de la Iglesia en su aspecto sociológico y eclesiástico fue adoptado en un momento crítico de la historia de la Iglesia. Después de la disputa de las investiduras surgió, por muchas razones, el «peligro de un excesivo apuntalamiento del lado institucional y corporativo de la Iglesia» como un cuerpo político. Fue el comienzo de la así llamada secularización de la Iglesia medieval [...] Por otra parte, el cambio terminológico

¹⁹ Así, en el siglo XIII, Tomás de Aquino escribe (cuestión 83 de la III Parte) algo como lo siguiente: “Por tanto, si el sacerdote pronuncia las palabras de la consagración sobre una materia con intención de consagrar, aun faltando las cosas que se han dicho, como la casa, el altar, el cáliz y los corporales consagrados y las demás cosas establecidas por la Iglesia, *consagra verdaderamente el cuerpo de Cristo*, aunque peque gravemente por no observar el rito de la Iglesia.” Tomás de Aquino. *Suma de Teología V*, Biblioteca de Autores cristiano, Madrid, p. 750.

coincidió con el momento en la historia del pensamiento occidental en que las doctrinas corporativas y organológicas comenzaron a invadir las teorías políticas de nuevo y de forma decisiva en el pensamiento político de la Alta y Baja Edad Media. Fue entonces, por ejemplo, que Juan de Salisbury escribió los famosos capítulos de su *Policraticus* en el que comparaba el bien común del Estado con el organismo del cuerpo humano.²⁰

Pero como ya señalábamos, estos cambios de sentido no son resultado de un movimiento meramente formal. Pensar a la iglesia de otra manera que un cuerpo orgánico es una necesidad real, y no sólo el efecto de una inversión de términos lingüísticos. Lo hemos visto con el impasse al que se enfrenta una institución como la *Pax Dei* o la *Tregua Dei*. Hay una inconsistencia cuando pensamos a la comunidad cristiana como cuerpo de Cristo. La aristocracia tiene una función. Al intentar regularla, deja de cumplir dicha función. O cambia la función de la aristocracia, o la idea de cuerpo. La *Pax Dei* intenta lo primero. Con la idea de cruzada tenemos una solución intermedia. La aristocracia es encauzada en su función guerrera, con un fin cristiano. Pero al mismo tiempo ocurre una transformación en la idea de la Iglesia como cuerpo. El mismo Kantorowicz nos señala la necesidad de pensar el cuerpo político de manera distinta:

Además del concepto organológico de las comunidades espirituales y seculares, había ya otra serie de doctrinas corporativas, derivadas de o estrechamente relacionadas con el nuevo estudio del derecho romano, que comenzó a ejercer su poderosa influencia en los conceptos de Iglesia y Estado por igual. Llegaron a un primer pleno crecimiento cuando, a mediados del siglo XIII, el gran abogado-Papa Inocencio IV elaboró e introdujo la noción de *persona ficta*, la persona jurídica ficticia o (como la llamaríamos), aquella abstracción que refiere a cualquier agregado del hombres —sociedad, comunidad o dignidad— sin la cual la sociedad moderna no podría existir fácilmente.²¹

Es decir, la Iglesia como *corpus mysticum* establece una nueva forma de pensar a la Iglesia, en conexión, por supuesto, con la noción anterior de *corpus Christi*. Pero ese establecimiento, si bien fue firmado por el Papa Bonifacio VIII, tenía ya un impulso en las concepciones y doctrinas corporativas. Seguimos ante la presencia de nociones corporales, pero han cambiado el sentido de su uso. Por ejemplo, es digno de notar que la iglesia ya no es el cuerpo de Cristo, sino un cuerpo *cuya cabeza es Cristo*. El cuerpo de Cristo se separa de la comunidad, y la comunidad se institucionaliza. Ya no es cuerpo, sino corporación, es decir, ya no es una

²⁰ Ernst H. Kantorowicz. “*Pro Patria Mori* in Medieval Political Thought”, p. 485.

²¹ Ernst H. Kantorowicz. *Ibidem*, pp. 485-486.

comunidad orgánica, sino una organización jurídica que aunque regula, no se identifica con la comunidad. Paralelamente, los reinos bajo el mando secular de la nobleza de la época, comienzan a hacer uso de estas mismas concepciones organológicas. No se trata, como nos advierte Kantorowicz, de una inmediata secularización, sino de una transformación del mundo medieval, que sigue siendo cristiano:

Si bien la noble idea de la iglesia como *corpus mysticum cuius caput Christus* se llenó con contenidos corporativos y legales seculares, el Estado laico, —que se esforzó en su propia exaltación y glorificación cuasi-religiosa—, adoptó el término "cuerpo místico" y lo utilizó para su propia justificación y sus propios fines. Ya Vincent de Beauvais a mediados del siglo XIII menciona la *reipublicae corpus mysticum*. Los abogados comenzaron a distinguir cinco o más *corpora mystica* —pueblo, ciudad y provincia, reino y universo. Baldus definió el *populus* no simplemente como los individuos de una comunidad, sino como "los hombres reunidos en un solo cuerpo místico" (*hominum collectio in unum corpus mysticum*). Y en Inglaterra, así como en Francia, se utilizaron los términos *politicum corpus* y *mysticum corpus*, sin distinción clara, para designar al pueblo y al Estado.²²

Se trata de un proceso que al tiempo que modifica la noción de cuerpo de Cristo, instituyendo una forma institucional de la Iglesia, también comienza a dar forma a institucional a los reinos, que comienzan a tomar una forma estatal. Y, ¿qué tiene que ver todo este proceso con las modificaciones de las ideas que organizan la función de la aristocracia, qué les permiten dar la vida? Explican, en gran medida, eso que anunciamos antes de sumergirnos en la transformación del *corpus Christi*, o sea, el cambio de la fidelidad al señor por el que es capaz de entregar la vida, a la nueva fidelidad que culminará con el amor a la "patria". No hubo un pasaje inmediato de la fidelidad al Señor, a una virtud patriótica. En medio se encuentra la idea de una patria que no es de este mundo, una patria celestial, razón por la que los cruzados no sólo estaban dispuestos a gastar sus riquezas, sino a entregar su propia vida. Y esa patria, aunque puede ser rastreable, por ejemplo, en la obra de San Agustín, sólo adquirió consistencia cuando el mundo terrenal también alcanzó una forma política más allá de la mera metáfora del *cuerpo político*. Sólo con la noción de una iglesia que forma una unidad corporativa, una región que se constituye como una unidad administrativa, es que el más allá puede tener una forma invertida. No es accidental que emerja en esa misma época de manera más fuerte la noción de un Paraíso que rebasa la pura representación escatológica del Juicio Final.

²² Ernst H. Kantorowicz. "Pro Patria Mori in Medieval Political Thought", p. 486.

Patria terrena y patria celeste son un lado y otro de la misma representación. El lado negativo y el lado positivo. No es extraño que los cruzados se organicen a un nivel proto-nacional. Son los reyes, los directamente vinculados —ungidos— a la Iglesia, quienes comandaran estas expediciones. Y el honor, es tanto un honor religioso como “nacional”. Así:

Dos generaciones después de Ivo y Urbano, alrededor de 1170, el poeta del *Cantar de Roland* reflexiona acerca de los guerreros francos de Carlomagno: “*Se vos murez, esterez seinz martirs*” — “Y si tú mueres, seréis santos mártires.” Es verdad, por supuesto, que los guerreros de Carlomagno pelearon contra los sarracenos en España y en tal sentido, estaban en una situación similar a los cruzados. Sin embargo, para el pueblo francés de los siglos XII y XIII los soldados francos se habían convertido en soldados franceses, mientras que el propio Carlos figuraba ya como “emperador de Francia”. La muerte *contra* los sarracenos por lo tanto era al mismo tiempo una muerte por el emperador francés y los hermanos franceses y compatriotas, un hecho que le dio al “martirio” del asesinado una impronta nacional.²³

Sólo teniendo en mente la constitución de una unidad interna es que se puede pensar de manera más clara al enemigo externo. Y esa unidad tenía un contenido eminentemente religioso. El nacimiento del estado como corporación, si pudiésemos decir algo así, no estuvo separado del carácter cristiano del mundo medieval. Kantorowicz recupera un sermón de la época del reinado de Felipe IV, en el siglo XIII, en el cual la ecuación reino de Dios, o patria celestial se superpone con el reino terrenal: “«Por tanto, el que lleva la guerra contra el rey [de Francia], va en contra de toda la Iglesia, en contra de la doctrina católica, en contra de la santidad y de la justicia, y en contra de la Tierra Santa.»”, dice el clérigo Dom Leclerq. Kantortowicz comenta que: “Aquí la ecuación de la “guerra por Francia” y la “guerra por la Tierra Santa” se ha llevado a cabo. Ya parece escucharse a Juana de Arco que decía: «Los que hacen la guerra contra el santo reino de Francia, hacen la guerra contra el Rey Jesús.»”²⁴

Este camino reconstruido por Kantorowicz que va de la Iglesia como *corpus Christi* a *corpus mysticum*, nos muestra la reaparición de la idea de *Pro Patria Mori*, ya presente en la antigüedad. Sólo que no se trata de un retorno tal cual, sino de una nueva configuración:

No va a ser difícil ahora extraer algunas conclusiones. Una vez que el *corpus mysticum* se ha identificado con el *moral corpus et politicum* del pueblo y se ha convertido en sinónimo de nación y “patria”, el morir *pro patria*, es decir, por un cuerpo místico corporativo, recupera su antigua nobleza. Morir por la patria ahora es visto bajo una perspectiva verdaderamente religiosa;

²³ Ernst H. Kantorowicz. *Ibidem*, p. 482.

²⁴ Ernst H. Kantorowicz. “*Pro Patria Mori* in Medieval Political Thought”, p. 484.

aparece como un sacrificio por el *corpus mysticum* del Estado, que no es menos efectivo que el *corpus mysticum* de la Iglesia. Todo esto implica una recuperación de ciertos valores éticos y emociones morales que en relación con el Estado laico [léase la organización feudal], había estado prácticamente ausente durante la etapa anterior de la Edad Media, y sin embargo, tan dominante en la antigüedad griega y romana. Esto, sin embargo, no significa simplemente una paganización de la idea *pro patria mori*. El humanismo tuvo sus efectos, pero los aspectos cuasi-religiosos de la muerte por la patria están claramente derivados de la fe cristiana, de allí vienen las fuerzas que ahora se activaron al servicio del *corpus mysticum* laico del Estado.²⁵

Con la idea de una corporación, tenemos ante nosotros una nueva forma de pensar el orden social más allá de la metáfora del cuerpo orgánico. Ya no se trata únicamente de un todo cuyas partes deben conservarse y elevar su dignidad porque toda función es importante. Se trata de que el cuerpo —más allá de esa organicidad—, tiene ahora una *personalidad*. Se convierte, más allá de los hombres mortales que lo dirigen administran y representan, en un sujeto. Sujeto jurídico, de negociaciones, etc. El *corpus mysticum* es una *persona ficta*. Esos cuerpos místicos —Iglesia, reinos, etc. — sobreviven a los hombres cuyas vidas comienza a influir, por no decir todavía, comienza a regular.

²⁵ Ernst H. Kantorowicz. *Ibidem*, pp. 477-478.

EL CABALLERO Y SU NUEVA LEALTAD

Un caballero que traiciona y es desleal ha renunciado a la caballería.

*Lancelot do Lac*²⁶

Hemos visto como la idea de un cuerpo orgánico deviene en un cuerpo místico. Es decir, pasamos de una idea de la sociedad como un organismo en el cada parte cumple una función específica e indispensable, a la idea de una sociedad como una corporación, una institución, que permite y regula el funcionamiento del todo. ¿Por qué era necesario esto? Ya se han dado claves para entender esto. En un primer momento aparece la necesidad de regular la violencia imperante, cuyos síntomas ineludibles fueron la aparición de la *Paz* y la *Tregua de Dios*.²⁷ El éxito de estas instituciones implicaba la desaparición de la aristocracia. El fracaso implicaba perpetuar el estado de descomposición del cuerpo social. Para salir de este punto sin salida, lo que hacía falta era regular y dar cauce a la práctica del estamento dedicado a la guerra. Eso no lo hacía ni la *Tregua* ni la *Paz*. Estas restringían, incluso prohibían, pero no encauzaban. Y no lo hacían porque regular significaría renunciar a la idea de un cuerpo orgánico, renunciar a una de sus partes; pero también significaba renunciar al carácter pacifista propio de las doctrinas cristianas. Es cierto que desde San Agustín hay ya un pensamiento en torno a la guerra cristiana. Sin embargo, como nos señala Maurice Keen, su influencia fue tardía:

Agustín, que escribió al final del Imperio, trazó un plan que había de convertirse en los cimientos de la posterior teoría cristiana medieval de la guerra justa. Enseñó que las guerras están justificadas cuando una ciudad o un pueblo han violado de manera deliberada la paz y se ha negado a reparar las ofensas hechas por sus súbditos; también mantenía que la voluntad caritativa, la intención de corregir el pecado y de devolver al redil a los pecadores, podía justificar el uso de la fuerza. Aunque fueron decisivas y se adelantaron a las enseñanzas de la época de las Cruzadas,

²⁶ Elspeth Kennedy, ed., *Lancelot do Lac*, I, 222; citado en Richard Kaeuper. *Chivalry and Violence in Medieval Europe*, Oxford University Press, p. 186.

²⁷ Aunque por supuesto, no fueron los únicos. Keen nos señala que: “Había también otros indicios de que, en el siglo XI, las autoridades de la Iglesia se preocupaban más de la dirección, limitación y, a su debido tiempo, de la canalización de las energías militares. Cuando los pisanos estaban preparando su expedición para recuperar Cerdeña de los musulmanes, el Papa les dio el estandarte de san Pedro para que fuera su patrón, colocando así la expedición bajo sus auspicios.” Maurice Keen. *La Caballería*, ed. Ariel, p. 74.

las opiniones de Agustín acerca del problema de la guerra no llegaron a ser utilizadas de manera sistemática o a ser difundidas con amplitud.²⁸

El diagnóstico de Keen es que la teoría de Agustín no alcanzó a generalizarse por la mencionada postura pacifista del cristianismo: “En esta época [la primera parte de la Edad Media] la Iglesia estaba fuertemente condicionada por el monacato; y el ansia por evadirse del mundo subrayó el contraste entre la *militia Christi*, el auténtico servicio a Dios en el monasterio, y la *militia secularis*, la actividad de los guerreros seculares cuyas disputas, promovidas por la cólera y la codicia, hicieron que la violencia se volviera endémica fuera de los monasterios.”²⁹

La distinción entre *militia Christi* y *militia secularis* es perfectamente consistente con la representación de la Iglesia como *corpus Christi*. Cada estamento tiene una función claramente diferenciable. Eso, por supuesto, no implica que la Iglesia como estamento, no pudiese influir o “santificar” la labor de la *militia secularis*; pero había una diferencia infranqueable. Con el lento advenimiento de la Iglesia como institución o *corpus mysticum* esa diferencia comienza a borrarse. La Iglesia como institución modificará la postura pacifista que predominó, por ejemplo, en los monacatos. Gradualmente se introduce una participación más activa. No será raro localizar textos litúrgicos en los que la guerra tiene una valoración distinta. Por ejemplo, se encuentran oraciones del siglo X en los que se bendicen los estandartes de los caballeros: “Bendice y santifica este estandarte que ha nacido para la protección de la Santa Iglesia contra la furia enemiga, de manera que los fieles y los defensores del pueblo de Dios que lo siguen puedan obtener el triunfo y la victoria sobre el enemigo en tu nombre y por el poder de la cruz.”³⁰

Maurice Keen nos advierte que la lenta introducción de ritos como el de bendecir la espada del guerrero en el siglo X nos habla más de los cambios en las ideas hegemónicas en torno a la guerra en el Cristianismo, que una postura acabada. Los ritos para bendecir una espada en el siglo X aún no son la ceremonia posterior y clásica de la ceremonia en la que se arma a un caballero.³¹ Para que tal ceremonia se estableciera era necesario desplazar las ideas pacifistas, y lograr cierta regulación de la aristocracia. La Iglesia tenía que justificar las acciones militares en las que cada vez más se veía ella implicada. El argumento del *corpus Christi*, como hemos visto, naturalmente dejó de ser efectivo. Si este se ha desplazado a la

²⁸ Maurice Keen. *La Caballería*, ed. Ariel, Madrid, p. 71.

²⁹ Maurice Keen. *Ibidem*, p. 71.

³⁰ Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, n. 2, citado en Maurice Keen. *La Caballería*, p. 73.

³¹ “Una liturgia para la bendición de la espada del guerrero, que muchos consideran un precedente del posterior rito litúrgico de armar a un nuevo caballero, aparece en la misma época [siglo X]. Y también en este mismo período de invasiones percibimos en Occidente el origen del culto a los santos militares, de manera especial a San Miguel, el jefe de las huestes celestiales de Dios.” Maurice Keen. *Ibidem*, p. 73.

liturgia, pierde eficacia en su anterior uso. En este contexto es que ocurre el renacimiento de ideas como las de San Agustín, que cobran ahora su auténtica vitalidad.

Anselmo de Lucca (discípulo del papa Gregorio VII) apelaba a San Agustín para justificar la acción militar como una persecución amorosa (*beata persecutio*), necesaria para la purificación de la Iglesia. Bonizo de Sutri, otro de sus apologistas, sostuvo el derecho de la Iglesia de dirigir una acción militar; los clérigos se abstendrían de derramar sangre, escribió: «Pero esto no quiere decir que los fieles en especial los reyes, magnates y caballeros no deberían ser convocados para perseguir a cismáticos, herejes y excomulgados con sus armas. Porque si esto fuera así, el orden de los guerreros parecería superfluo en la legión cristiana.»³²

Ahora, la Iglesia si buscará regular el uso de la violencia. No pretendemos un seguimiento exhaustivo de este punto, porque no el tema en este capítulo [Véase capítulo 2.2 dedicado a facultad del soberano de declarar la guerra], pero si podemos recuperar lo que Keen nos señala: hay un momento en que se genera un debate al interior de la Iglesia en torno a si ésta debe asumir el lugar de la aristocracia, si ha de pactar con ella ataques conjuntos, o integrarlos en su plan (dirigirlos). La intervención citada de Bonizo de Sutri, va en esta última dirección, que finalmente es la que termina estableciéndose. Maurice Keen diagnostica lo siguiente:

En efecto, lo realmente nuevo en la enseñanza de la Iglesia a finales del siglo XI era la exigencia de las autoridades eclesiásticas de dirigir la autoridad militar como un derecho, y no la santificación de la convocatoria a las armas. [...] De manera muy significativa, la convocatoria a las Cruzadas provocó una inmediata y asombrosa respuesta general, pero la petición de autoridad no se llevó a cabo. Esto se debió a que lo primero [santificar las armas] se fundamentaba en unas ideas que tenían fuertes raíces de independencia, mientras que lo segundo [la dirección de la guerra por parte de la Iglesia] proponía otras que no estaban arraigadas en absoluto.³³

¿Cómo fue que se arraigó esa autoridad de la Iglesia a dirigir la guerra? Esa dirección de la autoridad militar sólo es posible con la Iglesia como *corpus mysticum*. Y sólo alcanza su forma acabada cuando la aristocracia asume su nuevo papel. O mejor dicho, cuando cambia de lealtad, de fidelidad, cuando su mayor compromiso no es con su Señor, sino con el Señor de la otra tierra. El primer punto, la transformación de la Iglesia, ya lo hemos abordado. El segundo punto, el cambio de fidelidad es el que ahora debemos abordar. Las Cruzadas encauzaron las prácticas de la aristocracia hacia un enemigo externo, al mismo tiempo que transformaban el ideal aristocrático, recubriéndolos de una peculiar *nobleza*:

³² Maurice Keen. *La Caballería*, ed. Ariel, Madrid, pp. 74-75.

³³ Maurice Keen. *Ibidem*, p. 77.

En efecto, las Cruzadas suponen una transformación positiva de la manera de vivir caballeresca. «Dejad a aquellos que han sido ladrones ser ahora soldados de Cristo... dejad a aquellos que han sido mercenarios por unas pocas monedas de plata conseguir ahora una recompensa eterna», decía Urbano II. «En nuestra época —escribió Guilberto de Nogent—, Dios ha instituido una Guerra Santa, para que la orden de los caballeros y las masas inestables, que solían atacarse matándose mutuamente como en la antigüedad pagana, puedan encontrar una nueva manera de ganar la salvación; ahora pueden buscar la gracia de Dios de un modo habitual para ellos, desempeñando su propio oficio, y no necesitan por más tiempo ir buscando la salvación por la renuncia total al mundo haciéndose monjes.»³⁴

Las palabras de Guilberto de Nogent parecen confirmar nuestra idea. La guerra santa es una institución cuyo fin y efecto es la regulación de la violencia señorial. La transformación del estamento guerrero. Llevar a la aristocracia a la guerra santa sería el *bautismo del feudalismo*, como lo habría expresado Chesterton. El caballero continúa teniendo lazos de fidelidad en esta tierra, pero al prometer fidelidad a Dios se le otorgan beneficios que no son comparables con aquellos que le proporcionan los lazos terrenales. La Iglesia concede a los miembros de este estamento la gracia de Dios al tiempo que les permite continuar siendo quienes son. Sin embargo, hay que tener cuidado de no pensar que este cambio o sobreimposición de lealtades ha ocurrido como fruto de un cálculo de beneficios. No es que la aristocracia haya encontrado mejores frutos por sus acciones militares al ofrecer lealtad a Dios y su institución terrenal (recuérdese que la Iglesia gradualmente deja de pensarse primordialmente como *cuerpo orgánico-social* para devenir *institución*) que en la mera lealtad a un Señor secular. Tampoco se trata de un compromiso, en el que la aristocracia conceda lealtad a cambio de permanecer siendo parte del estamento guerrero. Por supuesto que el perdón de los pecados y la salvación del alma son importantes para la mentalidad de la época. Pero hace falta algo más para que este bautismo ocurra, para que el aristócrata acepte dicho “bautismo” y esté dispuesto a dar la vida por una institución.

Lo que ha tenido lugar es la instauración de una nueva forma de fidelidad, en la que ésta se encontrará revestida de una cierta noción de honor. O mejor dicho, las llamadas virtudes aristocráticas serán subsumidas, re-significadas desde el punto de vista cristiano. Las virtudes aristocráticas de origen germánico alcanzarán un acuerdo con la visión cristiana del mundo, y viceversa, el cristianismo se adaptará a la visión aristocrática.

³⁴ Maurice Keen. *La Caballería*, ed. Ariel, Madrid, p. 75.

Las virtudes aristocráticas de origen germánico son *largesse* o liberalidad, *prouesse* o valor y *loyauté* o lealtad.³⁵ Keen señala, por ejemplo, que: “liberalidad, lealtad y valor son las principales virtudes de la sociedad guerrera que describe el cantar de la épica anglosajona *Beowulf* (que pudo haber sido escrito lo más pronto en el siglo VIII) [...] Es cierto que *Beowulf* nada tiene que ver con las luchas con los paganos: sus enemigos eran monstruos y dragones, y el poema, aunque compuesto en época cristiana, parece estar describiendo acontecimientos que tuvieron lugar en la época precristiana. Pero esto no significa que los hombres de la época en que se compuso *Beowulf* consideraran las virtudes heroicas y las enseñanzas cristianas como materias fundamentalmente separadas.”³⁶

La muestra más fehaciente de que ha tenido lugar una mutua transformación tanto de ciertas ideas cristianas como del ideal caballeresco —según Keen—, se encuentra en el modo en que ciertas imágenes y palabras de la poesía seglar y de pasajes bíblicos (que él denomina versiones cristiano-germánicas) comienzan a alcanzar ciertas semejanzas:

sus términos son casi los mismos e incluso, alguna vez, se podrían intercambiar. El *Heliand*, en alemán antiguo, describe a Cristo y a sus apóstoles con el lenguaje que emplearía para describir a un grupo de guerreros alrededor de su noble jefe. El *Génesis* anglosajón se extiende de manera considerable al hablar de la guerra de Abraham con los elemitas: «Luego vi que los héroes se aventuraban en un combate por la noche: en el campo de batalla surgió el entrechocar de escudos y de lanzas... Abraham emprendió la lucha para rescatar a su sobrino, y no por oro: el Señor del cielo golpeó para ayudarlo.» Aquí la Biblia cristiana traduce directamente su relato a la lengua de la épica seglar y las virtudes religiosas y las heroicas se entremezclan.³⁷

No resulta extraño que ciertos pasajes bíblicos sean pensados de acuerdo a la lógica predominante en la época que los lee o actualiza. No es por ello sorprendente que las batallas narradas en la Biblia sean pensadas como batallas medievales. La Biblia es pensada en clave feudal. Pero el carácter caballeresco también será pensado en clave cristiana. Así, no sólo ocurre que las batallas medievales sean una nueva versión de las antiguas batallas bíblicas, sino que también las nuevas batallas medievales estarán habitadas por personajes bíblicos. A propósito de lo primero, recuperamos nuevamente un pasaje de Maurice Keen:

Quando leemos [en el *Génesis* anglosajón] que el Señor golpeó para ayudar a Abraham vamos a esforzarnos en averiguar el motivo por el cual los reyes alemanes Enrique y Otón eligieron, para exhibir en su estandarte, la imagen de san Miguel, el capitán de las huestes del Señor.

³⁵ Por supuesto, sólo posteriormente se agregarán *courtoisie* o cortesía y *franchise* o nobleza de espíritu.

³⁶ Maurice Keen. *La Caballería*, ed. Ariel, Madrid, pp. 80-81.

³⁷ Maurice Keen. *Ibidem*, p. 81.

Simbolizaba la conciencia de que su guerra con un enemigo pagano reflejaba y era comparable a otra guerra, la de Miguel con los poderes de las tinieblas y que él golpearía para ayudarles. Podemos ver también que esto no es fortuito porque, en las liturgias posteriores de la bendición de espadas y estandartes, se invoca el ejemplo de Abraham, junto con otros héroes de las guerras judías del Antiguo Testamento: Gedeón, David y los Macabeos.³⁸

Las guerras contra los enemigos externos al cristianismo tienen un estatuto diferente a las guerras privadas señoriales. En estas últimas no es posible llevar a cabo la ecuación que equipara a las guerras de esa época con las batallas bíblicas. Con un enemigo externo, es posible la intervención divina, y pensar la guerra como una continuación de las mismas batallas narradas en los textos sagrados cristianos. Pero señalábamos que las mismas batallas medievales también se poblaban de personajes bíblicos. El ejemplo ahora es el ya citado *Cantar de Roland*. La escena de la muerte del personaje principal:

[A punto de morir, Roldan] no puede retener el llanto ni los suspiros; pero no quiere olvidarse de sí mismo y enumera sus pecados y pide perdón a Dios: «Padre verdadero, que jamás mentisteis, que a San Lázaro resucitasteis de muerte y preservasteis a Daniel de los leones, preserva mi alma de todos los peligros por los pecados que cometí en mi vida.» Ofrece a Dios su guante diestro; San Gabriel lo toma de su mano. Le sostenía con el brazo la cabeza inclinada. Con las manos juntas ha ido a su fin. Dios envió a su ángel Querubín y a San Miguel del Peligro; junto a ellos vino San Gabriel. Llevan al paraíso el alma del conde.³⁹

San Gabriel, y san Miguel del Peligro aparecen en pleno campo de batalla en la España medieval. Tanto el cristianismo como el ideal aristocrático se han modificado mutuamente. Sólo teniendo presente esto, podremos entender porque la aristocracia se sintió interpelada no sólo al mero llamado a las Cruzadas, sino al llamado a entregar la vida, a sostener una lealtad más fuerte que los lazos vinculatorio terrenales. Sólo gracias a que el ideal aristocrático y las representaciones religiosas cristianas han alcanzado un terreno común, es que hemos pasado de la mera lealtad feudal a un amor por la patria celestial. Cuando el proceso ha avanzado, llegamos a representaciones como las de la *Chanson de Guillaume*, en cuyo cantar Vivien, el sobrino de Guillaume, obispo de Orange, habría pedido su salvación terrena mediante un rezo a la virgen, solo para percatarse de haber actuado mal por temer la muerte. Por ello se reprocha del siguiente modo: “He obrado como un necio o como un cobarde al querer salvarme

³⁸ Maurice Keen. *Ibidem*, pp. 81-82.

³⁹ *Chanson de Roland. Cantar de Roldán y el Roncesvalles navarro*, p 243, vv. 2381-2396.

de la muerte cuando el mismo Nuestro Señor no lo hizo. Él que sufrió la muerte en la cruz para salvarnos de los enemigos mortales”⁴⁰

Con Vivien estamos ya ante una manera distinta de entregar la vida. El argumento para no temer la muerte violenta nada tiene que ver ya con el momento precedente. No queda ningún rastro del llamado a no temer la muerte porque de hacerlo, no podría siquiera haber una posibilidad de disfrutar la vida. Tampoco hay un llamado directo a la batalla debido a que de no hacerlo la propia vida y la libertad estarían en peligro. No. El propio ejemplo de Cristo —que dicho sea de paso, no es un guerrero— es el que sirve de ejemplo para no temer la muerte. Si el propio Cristo no ha temido a la muerte, los aristócratas han de hacer lo mismo. Y esta actitud frente a la muerte inminente se repite en la gesta caballeresca. En el propio *Cantar de Roland* vemos representada esa misma actitud: “Cuando Roland ve la gente descreída, que son más negros que la tinta y no tienen blanco sino sólo los dientes, dice el conde: «Ahora sé de cierto que hoy moriremos, por lo que veo. ¡Atacad, franceses, que yo os lo vuelvo a hacer!» Dijo Ontiveros «¡Maldito sea el más lento!» A esas palabras los franceses acometen.”⁴¹

Recordemos que aunque los hechos narrados en la *Chanson de Roland* han tenido lugar en el siglo VIII, su escritura se estima por lo menos en el siglo XI. Por lo que es perfectamente comprensible que la batalla de los caballeros de Carlomagno contra el rey Marsile, haya sido leída como un antecedente de las Cruzadas. También es comprensible el anacronismo de poner a los caballeros de Carlomagno como franceses conscientes de la todavía no existente *bella Francia*. “Ferez, Franceis, car jol vos recumenz!” dice Roldan. Más allá del uso anacrónico del término, esto nos muestra en el uso, la operación de las nuevas instituciones corporativas.

Sin embargo, antes de continuar, hemos de detenernos un poco. Sí bien los ejemplos nos muestran un acoplamiento consistente entre ciertas nociones cristianas y caballerescas, el terreno común que han alcanzado no se ha establecido de modo inmediato y sin fisuras. Los cantares de gesta son evidentemente un ideal. No son una narración histórica. Ya señalábamos antes que esto no era un problema, en la medida en que como ideal, la gesta medieval nos muestra el modo en que la aristocracia de la época busca verse a sí misma, y regular el campo de acción de los propios caballeros. Ahora daremos una vuelta más. Los documentos de este tipo, en su desarrollo, también nos muestran el camino que la aristocracia ha seguido hasta alcanzar estar en cierta armonía con el cristianismo.

⁴⁰ *La Chanson de Guillaume*, vv. 818-822 (ed. J. Wathelet-Willem, Paris, 1975, II, p. 813), citado en Maurice Keen. *La Caballería*, ed. Ariel, Madrid, p. 78.

⁴¹ *Chanson de Roland. Cantar de Roldán y el Roncesvalles navarro*, p 211, vv. 1932-1939.

SAN GERALDO DE AURILLAC. EL ARISTÓCRATA SANTO
O LOS CAMINOS SIN SALIDA DE UN PRIMER INTENTO DE UNA CABALLERÍA CRISTIANA

Para comenzar, habría que señalar que muchas de las gestas que narran la nobleza aristocrática han sido escritas por clérigos, o resguardadas por ellos. Esto se debe a que en las relaciones feudales las relaciones entre los señores y el estamento eclesiástico eran estrechas: “Los nobles seculares eran hombres cuyas familias habían fundado monasterios en sus tierras, que asumían el deber de defender sus derechos, que llevaban a menudo sus estandartes en la guerra y sus nombres estaban escritos en las necrologías de sus monasterios para ser especialmente mencionados en sus oraciones y en los *libri memoriales* que estaban en el altar de la iglesia a fin de beneficiarse de la intercesión de los monjes”⁴², nos dice Maurice Keen. La relación entre la aristocracia preocupada por la vida religiosa y por encauzar su actividad guerrera tiene en la abadía de Cluny, una de sus primeras y más notables expresiones. Fue en el año 909 cuando cientos de peregrinos acudían a la tumba de un recién fallecido Señor feudal, el conde Geraldo de Aurillac, quien era venerado como un santo aún antes de que la Iglesia lo reconociera como tal. Se dice que el conde era querido por la Iglesia por la intensa fe que profesaba; esa misma fe que le llevó a construir un monasterio.⁴³ Rápidamente surgió una fuerte devoción en los creyentes por este personaje.

En la *Vida de san Geraldo* (ca. 855-909), que fue escrita por Odón de Tours y de Cluny a petición del obispo de Limoges, Turpion, se busca describir el carácter santo del aristócrata. Así, se afirma que 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.⁴⁴ 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, Geraldo de Aurillac habría cumplido su misión de proteger a sus siervos, y en ningún

⁴² Maurice Keen. *La Caballería*, ed. Ariel, Madrid, p. 79.

⁴³ El propio conde tiene en su carácter características propias del estamento eclesiástico: “Pero muy diversas razones de su carácter y de su gobierno le demarcan, aparentemente, de su clase. La mesa de Geraldo de Aurillac recuerda demasiado a la de un abad monacal, con lecturas piadosas y estudios serios -no sin pequeñas concesiones al divertimento que su intervención constante hace siempre muy inocentes.” Dominique de Barthélemy. *Caballeros y milagros. Violencia y sacralidad en la sociedad feudal*, p. 56.

⁴⁴ Manuel Riu. *La Alta Edad Media. Del siglo V al siglo XII*, Montesinos Editor, Madrid, p. 124 y ss.

momento habría abusado del poder efectivo que su posición le confería, pues él era en última instancia “un guerrero de la causa de Dios.”⁴⁵

El perfil de Geraldo de Aurillac que nos cuenta Odón de Tours 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 *parece* no ser sino un intento de la Iglesia por mostrar que el poder los Señores podía ser diferente. Odón escribe que:

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.⁴⁶

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. Sin embargo, no hay que apresurarse en el juicio. Decíamos que todo esto *parece* ser un intento de la Iglesia por regular la violencia señorial. No obstante, recordemos que durante la vida de Gerardo de Aurillac la Iglesia no es aún la gran corporación organizadora que será después: “en esta época temprana, el monasterio regional era una institución religiosa mucho más importante que el papado en la lejana Roma”⁴⁷, nos confirma Maurice Keen. En este sentido, el hecho de que el señor de Aurillac fundara su propio monasterio no deja de resultar sintomático: “Geraldo de Aurillac no se hizo monje, se limitó a fundar un monasterio; de algún modo suponía un golpe al monopolio eclesiástico de la santidad, y en los claustros rechinaron los dientes”⁴⁸, nos señala Dominique

⁴⁵ Maurice Keen. *La Caballería*, ed. Ariel, Madrid, p. 79.

⁴⁶ Odón, Abad de Cluny. *Vida de san Gerardo de Aurillac*. Epístola introductoria. Libros primero y segundo.

⁴⁷ Maurice Keen. *La Caballería*, ed. Ariel, Madrid, p. 79.

⁴⁸ Dominique de Barthélemy. *Caballeros y milagros. Violencia y sacralidad en la sociedad feudal*, p. 52

de Barthélemy, historiador francés que nos advierte de algunas inconsistencias en la *Vida de san Geraldo* de Odón de Cluny:

[En la *vida de san Geraldo*] se intenta conciliar la caballería de Geraldo con la santidad: un auténtico desafío, que salva describiendo el amor de su héroe a la paz y a la justicia. Se convierte en el prototipo de caballero generoso: evita perjudicar a nadie, y, si hubiese tenido un poco de más energía, se habría convertido incluso en un salvador, reparador de las injusticias de la *faida* caballeresca (el pillaje a los pobres).⁴⁹

Geraldo de Aurillac, de origen merovingio, en tanto conde, era un hombre rico en tierras. Su amor por la paz y su tendencia a no atacar a nadie no serían un problema si no fuese porque vivía en un mundo medieval, donde las guerras privadas eran la regla. Amar la paz en un estado de guerra es lo que lo hace excepcional, pues debe mantener ese amor a pesar de ser constantemente orillado a la guerra. Pues nunca faltan aquellos que quieren aprovecharse del hecho de que al conde no le guste atacar a otros. Comienzan entonces sus pares a robarle o a atacar a sus siervos. ¿Qué hace un santo ante esto?: “Geraldo toma entonces las armas, pero «poniendo bien cuidado en mostrarse plenamente dispuesto a la paz y a la reconciliación con ellos»”⁵⁰ La actitud del conde parece razonable. Busca todas las salidas posibles antes de entablar una batalla. Cuando ya no hay salida posible, entonces decide ir a la guerra. Pero también en ello es excepcional:

Cuando la negociación fracasa, el señor de Aurillac entra finalmente en campaña, pero en ocasiones con «la orden formal de girar la punta de la espada para atacar con la empuñadura por delante». Extraño método que provocará la mofa de otros nobles; pero de creer a Odón, Dios lo colma de fuerza y le hace vencer. Por otra parte, Geraldo no buscaba la muerte de sus enemigos, y «jamás produjo personalmente una herida a nadie, del mismo modo que tampoco recibió ninguna.»⁵¹

¿Cómo interpretar estas características de Geraldo de Aurillac? ¿Se trata tan sólo de una exageración de Odón de Cluny por exaltar la fama del conde? Dominique de Barthélemy intenta salvar el punto recordando que en realidad las guerras aristocráticas, con lo cruel que podían llegar a ser, no implicaban necesariamente la muerte de los guerreros armados. Muy a menudo se trataba de venganzas que se solucionaban reparando el daño que originaba la

⁴⁹ Dominique de Barthélemy. *Caballeros y milagros. Violencia y sacralidad en la sociedad feudal*, p. 52

⁵⁰ Dominique de Barthélemy. *Ibidem*, p. 56.

⁵¹ Dominique de Barthélemy. *Ibidem*, p. 56.

batalla. Sin embargo, aunque los aristócratas fácilmente llegaban a acuerdos y se reconciliaban muy rápidamente, ello no era así con los miembros del estamento no aristocrático. Siervos y campesinos sufrían irremediablemente los efectos de las guerras feudales. Pero aquí también, el conde era distinto a los demás señores:

Así, cuando Geraldo de Aurillac desempeña su deber de fidelidad hacia el duque Guillermo, dirige sus tropas a la guerra, que consiste en saquear una región de Auvernia con el pretexto de perseguir a los enemigos del príncipe. En principio, lo encontramos dispuesto a oprimir a los pobres. Sin embargo, se abstiene del pillaje, y disuade a los suyos. Pero entonces ¿cómo mantiene su autoridad sobre ellos, cómo se realiza la intendencia? Eso no lo cuenta la hagiografía.⁵²

El conde no sólo perdona y se reconcilia con los miembros de su propio estamento. También se abstiene del saqueo a los pobres. Por supuesto, la solución aquí es nuevamente atribuir a Odón de Cluny una exageración en aras de conservar la imagen de santo de Geraldo de Aurillac. No obstante, hay que señalar que el carácter de este personaje va más lejos:

La acogida a los pobres muestra otro rasgo común entre su casa y un monasterio. Resulta casi sorprendente verle conservar su fortuna, después de todos sus gastos de caridad, aplicados en teoría sobre la nona (un noveno), reglamentarias del mundo carolingio, pero raramente percibidas, multiplicando sobre todo las distribuciones de víveres y de dinero. En ocasiones se deja robar, perdona a sus deudores, deja a los campesinos abandonar su tierra, a un siervo huir para encontrar en otra parte una posición más ventajosa. Aquí nuestro Geraldo mantiene una imagen bien irreal: un buen carácter perdido [...] pero al que el cielo protege de todo inconveniente, de cualquier auténtica confrontación con lo real.⁵³

La descripción santa del conde ha ido demasiado lejos, al grado de hacer increíble la descripción. La serie de acciones ya no es explicable a través del carácter santo de nuestro personaje. Si antes sus extrañas acciones como el de ir a la guerra con una espada con la empuñadura por delante eran explicables debido al seguimiento del mandamiento de cristiano de no matar, y el cuidado de los pobres debido a un amor por la comunidad cristiana, aquí ya sólo es posible afirmar que la posición del conde es sostenible debido a un milagro en el que el mismo Dios ha intervenido. Dominique de Barthélemy localiza otra inconsistencia:

⁵² Dominique de Barthélemy. *Ibidem*, p. 57.

⁵³ Dominique de Barthélemy. *Ibidem*, p. 57.

[Geraldo] en efecto, acostumbra a contradecir su propia justicia con actos de bondad. En el curso de una disputa de vecindad, un párroco pierde un ojo. Los agentes de Geraldo de Aurillac detienen a uno de los culpables y lo encierran. Pero él mismo [el conde de Aurillac] se ocupa de ayudarlo a escapar durante la noche; por la mañana finge sorpresa, y finalmente encuentra la ocasión para señalar que, después de todo, resulta mejor así, puesto que el sacerdote tuerto, dotado por él de un beneficio, ya ha perdonado cristianamente a sus agresores...⁵⁴

Con esta peculiar forma de llevar la justicia, ya no es posible apelar al amor a la paz, el carácter negociador o pensarlo como el político que vela por la comunidad. Tampoco es posible pensar en un milagro otorgado desde la divinidad. Aquí la inconsistencia es propia del personaje. Geraldo de Aurillac es un héroe inconsistente. La pregunta aquí es ¿por qué ha aparecido una historia como la contada en la *Vida de san Geraldo*? La respuesta de Dominique de Barthélemy es que, por increíble que esta historia parezca, capta ciertas características del mundo feudal anterior a la *Paz de Dios*. Nos dice: “¿Realmente la caballería de su tiempo se dedicaba a las guerras de vecindad con tal rabia y desmesura que su paciencia y su amor a la paz suponían una completa inversión? Amenazar e intentar negociar antes de entrar en combate, reconciliarse de inmediato con el enemigo de ayer, son sin duda principios básicos de la *faida* de los caballeros.”⁵⁵ Es decir, para el historiador, la *Vida de san Geraldo* no es sino el reverso de las gestas caballerescas:

En la vida caballerescas existe un tiempo para todo; un tiempo para la amenaza y el ataque certero, y un tiempo para la reconciliación que no excluye las segundas intenciones. Cuando se escribe una crónica o una biografía, todo es una cuestión de selecciones. Si se eligen los momentos en que prevalece la línea de la venganza, se obtendrá el héroe épico de la caballería valerosa. Si se destacan los tiempos de acomodación, surge san Geraldo, arquetipo de una caballería generosa.⁵⁶

La solución de Barthélemy, por supuesto, es plausible. Sin embargo, no explica las razones de las inconsistencias en la *vida* del santo. Es decir, las causas de las torceduras. El por qué un conde debe mostrar amor a la paz y por la comunidad. O lo que es lo mismo, ¿por qué este aristócrata busca legitimar su posición? No estamos por supuesto, ante un hombre bajado del cielo, sino ante un momento histórico en que se busca legitimar la posición seglar de la aristocracia. Esto se ve de modo más claro en esta última historia sobre Geraldo de Aurillac:

⁵⁴ Dominique de Barthélemy. *Ibidem*, p. 57. Se añade que: “[Geraldo] evita así los castigos crueles y «jamás se ha oído de que, él presente, se haya condenado a nadie a la muerte o a la mutilación.» Decididamente, tanto en la justicia como en la guerra, le falta de manera singular el riesgo que cabría esperar.” *Loc. Cit.*

⁵⁵ Dominique de Barthélemy. *Ibidem*, p. 58.

⁵⁶ Dominique de Barthélemy. *Ibidem*, p. 58.

“Un día, los «jóvenes» (caballeros) de su escolta roban los garbanzos de un campesino. Geraldo los ve, y se dirige hacia él para preguntarle si le han robado: —«No, señor, se los he dado gratuitamente.» Y él: —«Bien, que Dios te lo pague.» En otros términos, el hombre teme las represalias, mientras Geraldo tiende a defender su imagen de buen señor, de suerte que el perdón cristiano les salva del apuro.”⁵⁷

En esta última historia se muestra de modo más claro la necesidad del conde no sólo por sostener su imagen santa, sino en última instancia, de sostener la legitimidad del lugar que ocupa.⁵⁸ Y esa legitimidad no puede alcanzarse sino explicando por qué un Señor es parte del *corpus Christi*. Esta historia es posible porque intenta dar consistencia de manera inmediata de la presencia simultánea de la idea de bien cristiano y de las prácticas aristocráticas.

⁵⁷ Dominique de Barthélemy. *Ibidem*, p. 61.

⁵⁸ Barthélemy es consciente de esto: “La aspiración de Geraldo al título condal, y la promoción por su entorno de una santidad taumaturgica, incluso en vida, atestiguan ciertamente los esfuerzos de oficialización del poder al que los señores, los «príncipes» de los grandes castillos deben en realidad su fuerza esencial. [...] [Los señores] no permanecen aislados y autárquicos; al contrario, encuentran su apoyo frente a sus subordinados e incluso frente a su propio personal en autoridades discretas y atentas hacia ellos, en relación con sus pares, incluso si inician un conflicto en regla, y por supuesto, en sus relaciones con la Iglesia.” Dominique de Barthélemy. *Ibidem*, p. 63.

LA PATRIA TERRENAL Y LA PATRIA CELESTIAL

lo que hay aquí es el movimiento interior de un ánimo puro que se *siente* a sí mismo, pero dolorosamente, como escisión en dos: el movimiento de una *nostalgia* infinita que tiene la certeza de que su esencia como tal es ese ánimo puro, *pensar* puro que se *piensa como singularidad*: la certeza de que precisamente por pensarse como singularidad es conocida y reconocida por este objeto. Pero, al mismo tiempo, esta esencia es el *más allá* inalcanzable que al atraparlo huye, o mejor dicho, ya ha huido. Ya ha huido; pues, por un lado, es lo inmutable que se piensa como singularidad, y por eso, la conciencia se alcanza inmediatamente a sí misma en ello, a *sí misma*, pero como lo *contrapuesto a lo inmutable*; en lugar de atrapar la esencia, sólo la siente, y ha vuelto a caer dentro de sí; en tanto que, en el acto de alcanzar, no es capaz de retenerse como esto contrapuesto, en lugar de atrapar la esencia, sólo ha atrapado la índole inesencial.

G.W.F. Hegel.⁵⁹

El fracaso en la consistencia narrativa de la historia de Geraldo de Aurillac nos enseña que la igualación entre la idea de bien cristiano y las prácticas aristocráticas necesita ser mediada. De lo contrario, el resultado es o bien la imposibilidad de que la aristocracia cristiana, en tanto estamento dedicado a la guerra, pueda asumir el bien cristiano como propio; o bien que al asumir la idea del bien se consume su desaparición como estamento. Ninguna de las dos opciones es viable para aquel mundo. De allí la necesidad de encontrar algo que genere un compromiso entre ambas ideas. Pero al decir *mediación* no estamos hablando de un elemento que sirva como “puente” entre ellas. Cuando pensamos en esos términos espaciales, el elemento mediador se nos aparece como un conector entre dos elementos dispersos, que se mantienen igual que antes de ser conectados. Dos cosas distintas que lo único que han hecho es entrar en contacto. Lo que en realidad hace una mediación, sin embargo, es modificar dichos elementos. La mediación transforma aquellos elementos que era incompatibles. La mediación transforma la identidad de aquello que media. No se trata pues, de “intermediar”,

⁵⁹ G.W.F. Hegel. *Fenomenología del Espíritu*, ed. Abada, p. 291.

sino de transformar esos elementos. Lo que se modifica es la forma del cristianismo y la forma de la aristocracia.

Ya nos hemos referido antes a la transformación de la idea de *cuerpo* desde la idea orgánica de la *Ecclesia* como cuerpo donde cada elemento, cada cristiano, cumple una función y tiene un lugar (*Corpus Christi*), hasta la idea de *Corpus mysticum*, donde la Iglesia es ahora un cuerpo institucional que jamás muere. La comunidad sigue presente, pero ella misma ya no es el cuerpo de Cristo (ahora lo es el vino y el pan del sacramento), sino que está organizada y ordenada por el *Corpus mysticum* que es la Iglesia. Lo que no debemos perder de vista —y esa es la razón por la que nos hemos detenido en ese tema— es que esta transformación de la idea de *cuerpo* es una de las condiciones para que la transformación no sólo de la *Ecclesia* en cuanto tal, sino también de los estamentos y sus miembros, tenga lugar. En el caso de la aristocracia, esta idea comienza a darle un lugar y función que no tenía antes de esta modificación. La metáfora usada por Chesterton, de las cruzadas como un bautismo de la aristocracia, tiene sentido porque las cruzadas posibilitan que el guerrero aristocrático asuma como propio ya no únicamente la lucha por la riqueza, sino también la lucha por el cristianismo. Y no es sólo la idea del aristócrata lo que ha cambiado, sino también la idea de cristianismo, que ahora tiene una nueva forma institucional. Recordemos que las cruzadas no serían pensables sin la transformación institucional de la Iglesia, que ocurrió gracias al señalado pasaje del *Corpus Christi* al *Corpus mysticum*.

Intentemos pensar qué es lo que ha ocurrido, o como ha operado esta mediación. Como hemos visto en las páginas precedentes, en el momento de la Iglesia como comunidad o cuerpo orgánico, la metáfora del cuerpo funciona para sostener el lugar y la función de todos los estamentos. La aristocracia, con todas sus prácticas violentas, obtiene una justificación de su proceder. Pero sus guerras no tienen una función claramente cristiana. Por eso la *paz de Dios* no es una institución contingente. Esta fue la búsqueda de solucionar esta inconsistencia (un elemento corporal que atenta contra la propia organicidad de tal cuerpo) dentro de los mismos parámetros que hacían posible tal inconsistencia. Un intento de cambiar el efecto negativo e indeseable dentro del mismo horizonte que hizo posible ese efecto. He allí las razones de su fracaso. Lo mismo ocurre con la función de la violencia de la guerra para el cristianismo. Para el cristianismo del *Corpus Christi* la guerra debe ser evitada. Y en *última instancia* sólo ha de ser defensiva; sólo se ha de hacer uso de ella cuando se busque proteger a la propia comunidad. En última instancia, porque se trataba, lo sabemos, de un universo escatológico en el que se asumía que el mundo tenía un final, y las guerras lo único que podían

hacer era momentáneamente detener —*katechon*— ese inminente final. Lo inmutable, la divinidad, está separada completamente de los hombres mortales e inesenciales.

Cuando se ha consolidado la idea del *Corpus mysticum* la guerra obtiene otra valoración. La idea más antigua de guerra justa ocupa ahora el primer plano. Pero ahora su regulación e implementación es posible porque la Iglesia se ha consolidado institucionalmente y tiene la capacidad no sólo técnica, sino ideológica de dirigir, organizar y ejecutar dichas guerras. Y esta nueva forma de relación con la guerra, implica una modificación en los parámetros del cristianismo para pensar las prácticas violentas. Sólo así es posible asumir de manera consistente al estamento aristocrático sin tener que someterlos a las prohibiciones de la *paz de Dios* y las regulaciones de la *tregua de Dios*. Las guerras de los cruzados generan un enemigo externo, y en tal sentido conducen la violencia fuera de la comunidad. A su vez, se comienza a producir una regulación de las actitudes de los aristócratas-caballeros en su forma de conducirse al interior de la comunidad cristiana, al imponerse funciones precisas dentro de ella. Es esto radica la importancia de este tema en este capítulo, pues la aristocracia ve modificada su identidad. Ya no es cristiano por decisión personal, sino que su propia función es ya cristiana. En relación con la potencial muerte violenta que le espera, el aristócrata pasará de una estrategia que busca la superación de la acedia —mediante la vitalidad lograda por asumir su muerte como algo inminente—, a la idea ya propiamente cristiana de alcanzar la salvación por luchar por el cristianismo.

El aristócrata que habita en el mundo del cuerpo orgánico cristiano busca estrategias para no temer la muerte. Hemos hablado que tiene que hacerlo porque de otro modo pierde el lugar privilegiado en el cuerpo social. Un aristócrata cobarde no es un aristócrata. Pero esa necesidad no soluciona el problema. La principal estrategia que hemos reconocido es aquella de la que nos habla Norbert Elias, a quien ya nos hemos referido, y que él ha denominado *estoicismo medieval*. Y que se caracteriza por asumir la inminencia de la muerte, y exige al guerrero no pensar en ello, o de lo contrario, estaría ya muerto en vida. La vitalidad lograda tiene su origen, para este guerrero, en identificarse con la violencia, en disfrutar la guerra. ¿Cómo es que un guerrero con esta estrategia va a luchar por la comunidad cristiana? Para un guerrero con esta mentalidad la comunidad cristiana aparece como algo ajeno a él; aparece sólo como un medio para obtener riquezas. Por ello, tampoco puede asumir la defensa del cuerpo cristiano.

La historia del Conde de Aurillac es la muestra de la imposibilidad estructural de cristianizar esa aristocracia. Con la *Paz de Dios*, comienza una integración más elaborada de la aristocracia en el cristianismo. Las amenazas de castigos *post mortem* generan miedo. Pero es

un miedo accidental. Es decir, depende de la particularidad del caso. Por eso en algunas regiones la *Pax Dei* (que por otro lado tampoco fue una institución universal) es más eficaz que en otras. Por eso algunos nobles hacen el juramento, y otros no... Sin embargo, ese miedo cumple una función muy importante: hace posible la recepción del posterior llamado a la defensa del cristianismo de los ataques del enemigo. Es decir, abre el terreno para que el llamado de la Iglesia interpele efectivamente a la aristocracia. Ya será, como veremos, un proceso gradual el que consolidará la nueva forma de la aristocracia, que lentamente asumirá la idea del mundo del más allá cristiano. Y en tal sentido, esa representación será la que organizará la violencia aristocrática y atenuará —mediante recompensas— el miedo a la muerte violenta.

Pero aquí es necesario señalar algo a lo que hasta ahora no hemos prestado demasiada atención. ¿Qué ha pasado efectivamente con la idea de *Corpus Christi* tras la consolidación del *Corpus mysticum*? Ernst Kantorowicz nos ha señalado que el término pasó de denominar al cuerpo orgánico que era la Iglesia como comunidad cristiana, a nombrar el sacramento de la eucaristía (que dicho sea de paso, era nombrado por algunas tendencias catalogadas ulteriormente de heréticas, como *corpus mysticum*). Sin embargo, es necesario detenerse un poco porque pensar la eucaristía como el cuerpo de Cristo tiene consecuencias de gran importancia. Recordemos nuevamente la inversión de estos términos. Kantorowicz dice que: “En respuesta a la doctrina de Berengario y el de los sectarios heréticos, que tendían a espiritualizar y mistificar el Sacramento del altar, la Iglesia se vio obligada a insistir enfáticamente en un sentido no espiritual o místico [del sacramento], sino a afirmar la presencia real del Cristo humano en la Eucaristía. El sacramento era ahora denominado significativamente el *verum corpus* o *naturale corpus*, o simplemente el *corpus Christi*.”⁶⁰

La doctrina de Berengario de Tours —*De Corpore et Sanguine Domini*—, sostenía que la eucaristía era un rito únicamente simbólico. Es decir, se asumía ritualmente que el vino era la sangre de Cristo y el pan la carne de Cristo, pero en realidad estos elementos *no* eran el cuerpo de Cristo, sino su simbolización.⁶¹ Si el pan y el vino no sufrían una transformación física, eran únicamente una simbolización ritual. Esta idea fue atacada de inmediato, pues se afirmaba que asumir tal postura significaba reducir la eucaristía a una ficción.⁶²

⁶⁰ Ernst H. Kantorowicz. “*Pro Patria Mori* in Medieval Political Thought”, pp. 484-485.

⁶¹ Al respecto, entrada “Berengarius of Tours” en *The Catholic Encyclopedia* (1907), disponible en <http://newadvent.org/cathen/02487a.htm>

⁶² Vale como ejemplo de esta postura, lo sostenido por Hugo, obispo de Langres, quien en una carta de 1051 escribe a un partidario de Berengario: “Dices que en este Sacramento el cuerpo de Cristo está presente sin que por ello cambie la naturaleza o la esencia del pan y del vino, y el cuerpo, que has dicho haber sido

Sin embargo, los argumentos no eran únicamente sostenidos en relación al cambio real que pudiera sufrir el pan y el vino, sino también en relación a la verdadera ubicación espacial de Cristo: el cuerpo de Cristo debería estar en el cielo, no en todas las hostias consagradas en la tierra. Estas ideas también fueron atacadas por considerarlas heréticas. La Iglesia obligó a Berengario a retractarse. Citamos la declaración que se le obligó a asumir de manera pública, para entender lo que significa pensar a un trozo de pan como el cuerpo de Dios para los hombres de ese mundo:

Yo, Berengario, conociendo la verdadera y apostólica fe, anatematizo cualquier herejía, en particular aquella de la cual hasta este momento he sido inculcado: ésta se atreve a sostener que el pan y el vino puestos sobre el altar son, después de la consagración, sólo sacramento y no el verdadero cuerpo y sangre de nuestro Señor Jesucristo, y que éstos no pueden de un modo sensible, si no es en el solo sacramento, ser tocados o partidos por las manos de los sacerdotes o masticados por los dientes de los fieles. Estoy de acuerdo con la santa Iglesia de Roma y con la Sede Apostólica, y con la boca y con el corazón confieso que a propósito del sacramento de la mesa del Señor, yo observo la misma fe que el señor y el venerable papa Nicolás y este santo sínodo, por autoridad evangélica y apostólica, me mandó retener y mantener; es decir, que el pan y el vino puestos sobre el altar son, después de la consagración, no sólo el sacramento sino también el verdadero cuerpo y sangre de nuestro Señor Jesucristo que, de un modo sensible, no sólo en sacramento, sino en verdad, son tocados y partidos por las manos de los sacerdotes y masticados por los dientes de los fieles, jurando por la santa y consustancial Trinidad y por estos sacrosantos Evangelios de Cristo. Y los que van contra esta fe, yo proclamo que son dignos de eterno anatema, junto a sus doctrinas y sus seguidores.⁶³

A Berengario se le acusaba de intentar racionalizar el misterio de la eucaristía. Para ello, la Iglesia debía defender la presencia real de Cristo en el pan y el vino de la eucaristía. Esta defensa no era una a la que podamos catalogar de “legalista”. No se trataba de juzgar de herejía una doctrina como la mencionada, sólo porque no concordaba con ciertos parámetros ortodoxos. Realmente estaba en juego una manera de entender el mundo, un mundo cuyo fundamento era Dios. Cristo no podía ser pensado como algo simbólico, mucho menos como una ficción. En tal sentido la presencia terrenal/carnal de Cristo era pensada como real, no como una metáfora, o una manera de entender la divinidad. Sin embargo, cabe aquí la siguiente pregunta: ¿qué es lo que subyace a este debate en torno al estatuto simbólico o real de Cristo en el sacramento?

crucificado, quedo reducido según tú, a una pura ficción mental.” Citado en Gerardo Fernández Juárez. *La fiesta del Corpus Christi*, p. 24.

⁶³ Citado en Gerardo Fernández Juárez. *La fiesta del Corpus Christi*, pp. 24-25.

Este mismo debate resurgirá con fuerza en el posterior proceso de Reforma. Para el caso de Berengario de Tours y sus contemporáneos, se suele poner el acento en la recuperación de conceptos aristotélicos como sustancia y accidente como la fuente del desacuerdo. Sin embargo, no se trata de un asunto meramente teórico. Lo que está en juego es también el papel de la Iglesia en el proceso de salvación de las almas. Como se vería de manera clara en la Reforma, con la afirmación de la transubstanciación del pan en el cuerpo de Cristo la presencia de la Iglesia es absolutamente necesaria. No se trata, entonces, únicamente de una incredulidad o escepticismo acerca de si en verdad Dios está presente en la Eucaristía. Se trata también del modo en que está políticamente organizado el mundo humano, aun si este es afirmado como teniendo su fundamento fuera de él.

Con este problema, en gran medida, estamos ante una pregunta por el modo en que está constituida la comunidad cristiana, sobre los lazos que sostienen a esa comunidad. En la eucaristía la pregunta es si Dios está allí real o simbólicamente, o mejor dicho, el modo en que los humanos se relacionan con la divinidad, el fundamento que está en otro mundo. Sí se afirma lo primero, la Iglesia debe regir y ordenar los vínculos sociales, pues sólo ella puede garantizar el buen curso del mundo, que en éste haya algún tipo de presencia y contacto con lo divino. En el caso de afirmar lo segundo, los lazos sociales y políticos pueden encontrar otro modo de organización y ordenación. Pueden ser modificados. No será entonces ninguna sorpresa que la doctrina de Berengario de Tours sea calificada de herejía.

La respuesta de la Iglesia ante este tipo de doctrinas fue afirmar que Dios efectivamente está aquí, en el pan. Aunque el dios cristiano no es de este mundo, puede tener presencia real cuando está enmarcada por la eucaristía. Así, sin ser su propósito, lo que teorías como la de Berengario lograban era exacerbar esta noción de la presencia real del cuerpo del hijo de Dios en la tierra. La búsqueda de estos momentos y espacios en que hace presencia lo divino se haría más fuerte. Pues como sabemos, estas ideas no eran un asunto únicamente de debates teológicos. Las reliquias de Cristo y de los santos son otra muestra de la seguridad puesta en la encarnación de Dios. Teniendo lo anterior presente, no es ninguna sorpresa entonces que para los cristianos de aquel tiempo todo aquello vinculado con Cristo (las astillas de la cruz, el lugar de nacimiento y muerte, etc.) estuviesen investidas de un carácter distinto al de las demás cosas y lugares. Es en ese contexto que debe entenderse el camino que llevó desde la llamada a la Primera Cruzada hasta las ulteriores en donde la expedición militar es ya una lucha por la *tierra santa*. Recordemos que el llamado a la Primera Cruzada estaba enmarcada en un punto de vista estratégico: no se debía permitir que los musulmanes avanzaran hacia occidente no sólo porque acribillaban pueblos cristianos, sino porque al hacerlo, se arriesgaban a sufrir el

mismo destino. Sólo posteriormente Jerusalén *qua* Tierra Santa se convirtió en el objeto de las Cruzadas.

En su lucha contra la “herejía” que negaba la transubstanciación del pan en el cuerpo de Cristo, y bajo la apariencia de estar siendo ortodoxos a la idea de la presencia de Dios en el sacramento de la eucaristía, la Iglesia de hecho transformó los vínculos sociales. Pues con ello creó las condiciones de lo que Chesterton llamó el *bautizó* de la aristocracia. Pues, lo más importante para nosotros, es que ese objeto (tierra santa) también fue asumido por la propia aristocracia. La pregunta entonces es ¿en dónde radica la fuerza organizadora de las Cruzadas, que ha logrado cristianizar plenamente a un estamento guerrero antaño indomeñable? Uno de los elementos ya lo hemos desarrollado. Sólo una Iglesia organizada institucionalmente puede tener bajo su mando el control militar de guerreros de distintas regiones y con conflictos entre sí. Los cruzados, como es sabido, eran organizados, armados y dirigidos por la institución cuya cabeza era el Papa. El otro elemento, es el que ya comenzamos a sugerir. La idea de una auténtica presencia del cuerpo de Cristo en la tierra. Este cuerpo no está presente únicamente en el sacramento ni en las reliquias, sino también en el lugar que este nació, habitó y murió: Jerusalén.

Toda la imaginería medieval acerca de Jerusalén como tierra santa está sostenida por esta idea de un *Corpus Christi*. Cuerpo de Cristo que ya no es cuerpo político o comunidad de creyentes, sino como *verum corpus* o *naturale corpus*. Pero al ser más que un cuerpo cualquiera, ¡pues era el del propio Cristo!, dicho cuerpo es gozne entre este mundo *inesencial* y el divino *esencial*. Jerusalén para los cristianos medievales es algo más que el sitio en que se originó su religión. Es más que un sitio histórico o turístico. Es también algo distinto de la idea de “tierra santa” en los hebreos, para quienes dependiendo del momento, era entendida también como “tierra prometida.” Para los cristianos medievales no es ni un lugar del pasado, ni un lugar del futuro, es el lugar donde (al igual que en el sacramento) están en conexión con Dios, con lo que permanece, —a diferencia de ellos, que son lo perecedero, el mundo mutable, sobre el que sigue pesando el horizonte escatológico—; en esos lugares no habría futuro ni pasado, sino una temporalidad plena.

Lo nuevo que aparece en el horizonte de las cruzadas son esos momentos (eucaristía no ritual, sino con la presencia de un auténtico *naturale corpus Christi*), lugares (tierra santa) e instituciones (Iglesia como *Corpus mysticum*) en donde los hombres conscientes de su contingencia, de su mortalidad, se conectan con lo divino, permanente y esencial. Ese vínculo les otorga una vitalidad distinta a la anterior. Mientras tengan esa certeza sostenida por la fe de

que hay espacios en que la divinidad está presente en este mundo inesencial, los hombres alcanzaran su satisfacción.

Esta satisfacción es ofrecida también a la aristocracia, que desplaza lentamente su vitalidad sostenida en asumir plenamente la violencia contra los otros en esa lucha de vida o muerte. Y esto es así porque la lucha por la tierra santa les ofrece un compromiso impensable en la *Pax Dei* y la *Tregua Dei*, a saber, continuar siendo el estamento guerrero y estar en paz con la divinidad de ese universo cristiano. Por eso se someterán gustoso a los rituales caballerescos que arman e integran al guerrero dentro de los cauces de la Iglesia. A diferencia de la historia de Geraldo de Aurillac, la historia de cualquier caballero cruzado es perfectamente consistente. Los cruzados son bondadosos y cristianos no por sus buenas y pacíficas acciones, sino por sus violentas prácticas militares que defienden al cristianismo.

El Medievo alcanza una consistencia que será duradera y estable. Sólo cuando se enteren que aquellos momentos, lugares e instituciones no eran lo esencial que creían era, cuando el hombre de aquella época se dé cuenta de que *en lugar de atrapar la esencia, sólo ha atrapado la índole inesencial*, es que ese mundo entrará en crisis y transformará de nuevo sus instituciones, verá de forma nueva los lugares que habita, e incluso, modificará nuevamente sus instituciones religiosas. Todas estas modificaciones también transforman el modo en que el hombre, sacando de un lugar *santo* su vitalidad, se relaciona con su mortalidad. El hombre que vive y se satisface con la tierra santa, puede dar la vida por ella. Aquel que ya no puede ver en una tierra extranjera una vinculación directa y real con lo divino, considerará ridículo entregar su vida por algo igual de inesencial que él. Pero es necesario detenernos antes en el otro lado de esta transformación. La aristocracia no fue un agente pasivo del *bautizo* cristiano. Como han mostrado los estudiosos del tema (por ejemplo, Maurice Keen), la caballería si bien está ligada intrínsecamente con el fenómeno de las Cruzadas, tiene una historia más antigua y está teñida de innumerables elementos seculares. Algunos germánicos, otros célticos, etc. La caballería está lejos de ser una creación cristiana, más bien ha ocurrido eso que señalábamos, ha ocurrido una mediación que acerca e iguala la representación del bien cristiano con las formas y rituales de la aristocracia. Pues por más violenta que sean las prácticas de los señores de la guerra, jamás su violencia ha sido una violencia pura y fuera de un marco que les diera algún sentido. Los rituales seculares para armar a los guerreros aristócratas estaban de hecho ya teñidos de elementos que buscan dar un marco de sentido a la violencia de los guerreros. Al hacer esto buscaban fundamentar la violencia más allá del ejercicio de la fuerza. Al hacer esto generaban un orden, un orden que alcanzaba cierto prestigio cuando se adaptaban a los fines de la comunidad cristiana. Se trata de la *orden de caballería*.

LA ORDEN DE CABALLERÍA

Dos cosas han sido establecidas en el mundo, por voluntad de Dios, como dos pilares para sostener el orden de las leyes divinas y humanas... y sin los cuales el mundo sería algo confuso y sin ningún tipo de orden... Estos dos pilares son la caballería y el conocimiento [Chevalerie et Science], que van muy bien si están juntos.

Jean de Boucicaut⁶⁴

Maurice Keen nos señala que los rituales para armar a un caballero no son de origen cristiano. El cristianismo producirá rituales propios para armar a los caballeros cruzados; pero dicho ritual será una adaptación de los ya existentes en aquel momento. Para dar cuenta de ello, Keen compara un ritual en el que no hay rastros religiosos cristianos con uno ulterior en el que encontramos múltiples detalles de estos. Para lo primero, Keen recurre al relato contado por Angevin Jehan de Marmoutier sobre una ceremonia que tuvo lugar en 1128 en Ruan, en la que se armó a Geoffrey Plantagenet, Conde de Anjou, apodado “el hermoso”:

Cuenta [Jehan de Marmoutier] que el joven tomó su baño ritual, luego fue vestido con una túnica tejida de oro y un manto de púrpura y fue conducido ante el rey. Fijaron las espuelas de oro a sus talones, colgaron alrededor de su cuello un escudo con leones pintados y el rey le ciñó con una espada de la que se decía había sido forjada por Weland.⁶⁵ Todo esto recuerda lo que Lull y la *Ordene* describen. Treinta jóvenes que acompañaban a Godofredo fueron también armados caballeros y el rey Enrique les regaló a todos caballos y armas. A continuación hubo toda una semana de festejos para celebrar el gran acontecimiento.⁶⁶

Geoffrey Plantagenet, Conde de Anjou, fue un caballero noble. Es decir, investido por toda la tradición aristocrática medieval. De hecho, la ceremonia señalada tuvo lugar cuando este tendría aproximadamente 15 años edad. Este caso resulta ejemplar. Existe una representación pictográfica de este hombre, que se encuentra en la Catedral de Le Mans. (Véase imagen)

⁶⁴ Jean de Boucicaut. *Le Livre des fais du bon messire Jehan le Maingre, dit Boucicaut*, citado en Richard W. Kaeuper. *Chivalry and Violence in Medieval Europe*, Oxford University Press, p. 123.

⁶⁵ Weland o Veland, es “el legendario herrero [...] al que los autores de los cantos de gesta atribuyen las míticas espadas Joyeuse, Durandal, Hauteclaire, Floberge, etc. Ver Depping y el Fr. Michael, *Veland le forgeron, dissertation sur une tradition du moyen âge* (Paris, 1833, in-8).” Nota extraída de: *Chroniques des comtes d'Anjou et des seigneurs d'Amboise, pub. par Louis Halphen et René Poupardin*, p. 179.

⁶⁶ Maurice Keen. *La caballería*, ed. Ariel, p. 96.

Lo que ha de destacarse de esta imagen son dos cosas: una, toda la serie de elementos ornamentales y simbólicos propios de la “dignidad aristocrática”, a saber, la espada, el escudo con los símbolos de su linaje (los tres leones señalados en la cita de Keen), etc. Dos, la ausencia de toda referencia al cristianismo: ninguna cruz, Biblia, etc. Del mismo modo que en el relato de Jehan de Marmontier no hay referencia alguna a la participación de clérigos, o a la Iglesia, en la representación pictórica también está ausente toda referencia al estamento eclesiástico y sus símbolos. Y sin embargo, pese a estas ausencias, los rituales de este tipo — nos dice Keen—, terminarán influyendo en los rituales cristianos en que se arman a caballeros cruzados. De manera resumida, Keen lo pone así (Veáse *Figura 12*):

tiempo después aparecerá, en el primer Pontifical Romano, de principios del siglo XIV, la otra cara de la moneda, al encontrar un orden litúrgico para armar un caballero en la iglesia de San Pedro, muy parecido en su ritual a la ceremonia seglar, pero en el que los clérigos tienen un importante papel. Las vísperas de su caballería el aspirante tomará un baño de agua de rosas; después, pasará la noche en vela en la Iglesia. A la mañana siguiente oirá misa en la que se cantará una serie de antífonas y después de esto se presentará ante el sacerdote o prior. El sacerdote le dará el *collé* (o *paumée*, un ligero golpe en la mano) y pedirá la bendición de Dios para su caballería. Traerán la espada que estaba en el altar y, después de bendecirla, el sacerdote se la ceñirá en la cintura. Uno de los nobles que están presentes fijará las espuelas de oro a sus talones, pues en el *ordo* esta acción la realiza un seglar.⁶⁷

La equivalencia entre ambos rituales es asombrosa si uno tiene en mente la idea de que la Iglesia cristiana ha creado el orden de los caballeros. Pero, si tenemos presente que el mundo medieval de hecho es ya una síntesis del cristianismo del imperio romano y las prácticas aristocráticas del mundo germánico, entonces la sorpresa ya no es mayúscula. La Iglesia tenía que adaptarse y asumir los rituales ya existentes. Como se ve, no sólo se transforma a la aristocracia, no solo ella se cristianiza, sino que la propia Iglesia resulta modificada en el proceso. Si la práctica de la violencia aristocrática y las doctrinas de la Iglesia, antes incompatibles, se han transformado, entonces, estamos seguros de que la búsqueda mediación ocurrido ha tenido lugar.

Pero, ¿qué es lo que ha ocurrido para que esto sea posible? La iglesia, con la idea de guerra Santa ha logrado asumir y dirigir la violencia. Pero, ¿qué ha pasado del otro lado? O, para ponerlo de otro modo, ¿qué distingue el ritual de caballería del ritual de *homage*, que hemos visto antes ya?

⁶⁷ Maurice Keen. *La caballería*, ed. Ariel, p. 96.

LOS RITOS DE «LA ORDEN DE CABALLERÍA»

(ANÓNIMO DEL SIGLO XIII)

Por la fe que debo a Dios, que todo lo puede, aún debo decir algo más: al caballero se le enseña [...] que, si no deja de cumplir con las enseñanzas de su orden, nadie podrá impedirle la entrada al Paraíso. Por eso mismo os he enseñado lo que debéis hacer; honrar a los caballeros por encima de todos los hombres, exceptuando a aquellos que realizan el sacramento.

Anónimo del siglo XIII⁶⁸

Antes de encontrar lo que distingue al ritual de caballería del *homage* es preciso reconocer lo propio del ritual caballeresco. Existen dos tipos de documentos en los que hallamos referencias a los rituales de caballería: aquellos que relatan gestas o historias, y aquellos tratados dedicados exclusivamente a la caballería. Para esta sección, nos detendremos en los tratados del último tipo. El primero de ellos es *L'Ordene de Chevalerie*, un poema breve escrito de manera anónima durante el siglo XIII en la que se narra un ritual de ordenación de caballería en el que aparece por primera vez la fusión de elementos presentes en los rituales caballerescos (germánicos y celtas) con contenidos propiamente cristianos.

Escrito en octosílabos y dentro de la tradición de los cantares de gesta⁶⁹, *La orden de Caballería* narra —dentro del contexto preliminar a la tercera cruzada— cómo Hugo de Tabaría, un príncipe que peleaba en tierra santa, es apresado y puesto a disposición de Al-Nāsir Ṣalāḥ ad-Dīn Yūsuf ibn Ayyūb (Saladino). Éste último, como es costumbre, pedirá un rescate por el príncipe Hugo. Impresionado por la forma de batallar y el aura que envuelve a los caballeros cristianos, Saladino le pide a su “huésped” que le explique cómo es que alguien deviene caballero. Ese es el tema central de *La orden de Caballería*: la explicación del ritual de ordenación de un caballero. Con lo que nos encontramos es con una serie de detalles presentes en dicho ritual, todos ellos con una carga simbólica muy alta. Hugo explica que el futuro caballero ha de bañarse, porque “al igual que el niño sale sin pecado de la fuente donde

⁶⁸ Anónimo del siglo XIII. *La orden de Caballería*, ed. Siruela, p. 62.

⁶⁹ Javier Martín Lalanda señala que *L'Ordene de Chevalerie* “se debió de recitar durante la misa modo de entretenido sermón.” Anónimo del siglo XIII. *La orden de Caballería*, (Introducción de Javier Martín Lalanda), ed. Siruela, p. 18.

ha sido bautizado, vos, señor, saldréis de este baño sin villanía, pues la caballería significa un baño de honestidad, cortesía y bondad.”⁷⁰ Lo mismo ocurre cuando explica las razones de la vestimenta y los ornamentos. Por ejemplo: “—Señor, no os lo toméis a broma. Estas telas que cerca están de vuestra piel, todas blancas, significan que el caballero debe mantener limpia su carne si quiere llegar a Dios. [...] Después lo viste con ropas bermejas, [...] —Señor, estas ropas que os doy sólo quieren daros a entender que deberéis derramar vuestra sangre para defender a Dios y a su ley. Es lo que significa el color bermejo.”⁷¹

En el poema del siglo XIII encontramos el ritual caballeresco atravesado ya de ideas cristianas. Debido a ello, la autoría de este poema es atribuido a un clérigo. Por supuesto, este intento de unir la caballería y el cristianismo es un esfuerzo dentro del horizonte de las Cruzadas, y por ello el tono es completamente cristiano, aunque esto es posible aquí sólo a través del simbolismo. No estamos ante una obra doctrinal, sino ante la exposición del ritual y el develamiento de su simbolismo. Un ejemplo más, a propósito de la relación del caballero con la muerte:

Después [Hugo de Tabaría] le pone [al rey Saladino] unas bonitas calzas de seda negra.

—Señor —dice él, muy seguro—, estas calzas negras os las doy para que nunca olvidéis, para que siempre tengáis en vuestra memoria, la muerte, la tierra en la que yaceréis, de donde vinisteis y adonde iréis. Jamás las perdáis de vista para no caer en el orgullo, pues el orgullo no debe reinar en caballero ni morir en él; antes a la sencillez debe él tender.”⁷²

El baño, las telas blancas, los ropajes bermejos, las calzas negras, etc., todas ellas cumplen una función simbólica muy precisa: le recuerdan al caballero ciertos elementos doctrinales o de comportamiento al cristiano. Sin embargo, esta función simbólica es limitada porque no armoniza el cristianismo con la función guerrera del caballero. La doctrina cristiana viste al caballero, pero aún no está dentro de él. No deja de ser un artificio. No estamos diciendo que la caballería de las cruzadas sea artificial o que su cristianismo sea falso. Lo que se señala aquí más bien es que el proceso mediante el cual la caballería deviene cristiana, y el cristianismo asume plenamente la violencia aristocrática dentro de su idea de cuerpo político, está lejos de haber concluido.

El ritual no concluye hasta que se ciñe la espada al futuro caballero, se le coloca en la cabeza una cofia y se da un pescozón o un golpe en la cabeza del caballero “para recordar a

⁷⁰ Anónimo del siglo XIII. *La orden de Caballería*, ed. Siruela, p. 57.

⁷¹ Anónimo del siglo XIII. *Ibidem*, p. 57.

⁷² Anónimo del siglo XIII. *Ibidem*, p. 58.

quien os nombra caballero y permite que entréis en la orden”.⁷³ Cuando esto último ha ocurrido, Hugo recomienda a Saladino “cuatro cosas especiales” que el caballero debe seguir: 1) no ser testigo en juicios falsos ni traicionar; 2) proteger a damas y doncellas; 3) ayunar los días marcados por la Iglesia; y 4) ir a misa. Con esto, el autor de este poema del siglo XIII concluye con lo que considera esencial del rito para formar a un caballero.

¿Cuál es entonces la diferencia entre el ritual para investir a un caballero y el rito del *homage*? Lo descrito en el anónimo del siglo XIII, hemos visto, está atravesado por los ideales cristianos. Keen nos recordaba el nombramiento de Geoffrey Plantagenet justo para mostrar un ritual con los mismos elementos, pero sin la carga simbólica cristiana. El gran parecido entre el rito propiamente aristócrata y el rito del cruzado nos indica que el cristianismo ha tomado el ritual como este era y le ha introducido la carga simbólica cristiana.

Hemos de notar que el ritual de Geoffrey Plantagenet no es un rito de vasallaje, sino un ritual de pasaje. Armandando al joven, se introduce en la adultez y en integrante de la orden guerrera, Antes de mostrar esto, señalemos que hay una gran diferencia entre los ritos de vasallaje y la pompa del ritual caballeresco. En el *homage*, como hemos visto, todo el énfasis está puesto en la lealtad que el vasallo debe a su Señor. En este otro rito, hay todo un procedimiento para *investir* al caballero. De suyo hay una carga simbólica —cristiana o no— que distingue conscientemente al aristócrata guerrero. ¿A qué se debe este cambio, o mejor, la introducción de este rito iniciático en el mundo aristocrático? Por supuesto, al nuevo rol del estamento en la sociedad medieval. Desde el punto de vista religioso, todo está en juego en la participación de los aristócratas en las guerras santas. Desde el punto de vista laico, a nuevas prácticas y formas en que ese estamento se imponía. J. D. Boulton escribe que en Inglaterra es sólo hasta los últimos años de la primera mitad del siglo XII (durante los primeros años tras la coronación (1135) del rey Stephen de Blois) es que se comienza a poner atención a este tipo de rituales:

El cambio bien pudo haber sido resultado del ascenso al poder de una nueva generación, aquella que surgió precisamente en el mismo período en que se produjo un marcado aumento en la celebración de los torneos, la aparición de los primeros diseños heráldicos, y los primeros cambios reales en las vestimentas militares (después de varios siglos sin cambios significativos)

⁷³ Anónimo del siglo XIII. *Ibidem*, p. 59.

— por no hablar de la aparición de la primera versión de la leyenda artúrica dirigida a un público no-celta: la *Historia Regum Britarmiae* de Geoffrey de Monmouth.⁷⁴

Esta “nueva generación” conoce ya las cruzadas. El rey Stephen de Blois (nieto de William el Conquistador), de hecho, es hijo de un cruzado, Stephen II Henry, conde de Blois. Las cruzadas invisten con un aura nueva a la aristocracia, que se ve forzada a darle contenido. Como la Iglesia no otorga más que una función (defender a la comunidad cristiana), este estamento se ve forzado a recuperar mitos y tradiciones no cristianos. No es ningún accidente esa recuperación de la leyenda artúrica de la que nos habla Boulton. Maurice Keen no duda en reconocer rasgos de la ceremonia de caballería en los pueblos germanos:

Wiflag, en *Beowulf*, cuenta que el héroe dio armas, yelmos, lorigas y espadas a aquellos que eran admitidos en su banda para ir a la guerra. Estas referencias nos recuerdan la época precaballeresca, pero su origen se remonta todavía más lejos. Tácito, en su *Germania*, describe como, entre los germanos, la entrega de armas marcaba la llegada de un joven a la mayoría de edad. «Cuando ese tiempo llega, uno de los jefes, o el padre o un pariente, equipa al joven guerrero con un escudo y lanza en consejo público, Entre los germanos esto era el equivalente a nuestra *toga*, la primera distinción pública del joven.» La búsqueda de los primeros orígenes de la ceremonia nos conduce de nuevo en dirección al mundo bárbaro teutónico del siglo II.⁷⁵

La búsqueda y recuperación de mitos fundadores es un elemento clave para reconocer que hay cambios que están ocurriendo en una sociedad. No es pues, que una tradición de caballería haya sobrevivido desde los tiempos de los pueblos germánicos hasta el siglo XII. Más bien la aristocracia revive esas formas arcaicas, les da una nueva vitalidad. La necesidad de recuperar dichos ritos es indicativa de una nueva forma de concebirse, de una búsqueda para estabilizar su nueva identidad. Con las cruzadas, la iglesia ha dado una misión a la aristocracia, pero no ha bastado. Y los mitos y rituales germánicos antiguos han servido a la aristocracia del siglo XII (anterior al poema anónimo que ha tomado la reconstrucción ritual de la aristocracia y la investido de una simbólica cristiana) para estabilizar ese nuevo lugar que ocupan en la comunidad medieval. Armar a un guerrero en los pueblos germánicos era un rito de pasaje aristocrático a la adultez; el rito caballeresco es eso y algo más; es también la entrada a un orden dentro de un mundo cristiano. Por ejemplo, ¿Po qué la fiesta que sigue a la ceremonia,

⁷⁴ D’A. J. D. Boulton. “Classic Knighthood as Nobiliary Dignity: The Knighting Of Counts and Kings’ Sons in England, 1066-1272), en Stephen Church y Ruth Harvey. *Medieval Knighthood V. Papers from the sixth Strawberry Hill Conference, 1994*, ed. The Boydell Press, p. 72.

⁷⁵ Maurice Keen. *La caballería*, ed. Ariel, p. 98.

dura muchos días? La ceremonia de *homage* no requería necesariamente de estas celebraciones, porque era un acto performativo en el que una lealtad era sellada. El caballero si requiere que la comunidad le reconozca, que le observe, porque sus lealtades a un Señor — aunque evidentemente perduran— no son el objetivo último. Hay un reconocimiento del papel de esa orden con su comunidad.

LA DOCTRINA CRISTIANA DEL CABALLERO

(RAMÓN LULL)

[En la obra de Lull] los caballeros son presentados como la fuerza armada justa de la cristiandad, los practicantes de la fuerza lícita, los jueces justos en la sociedad, los hombres sabios motivados y sujetados por altos ideales. Hombres con cortesía, generosidad y que en tanto fuertes, ayudan a los débiles en contra de ladrones y asesinos, etc. Tales ideales resuenan tanto hoy como lo hicieron hace ocho siglos. Sin embargo, tenemos que recordar que estas son ideas reformistas, prescriptivas más que descriptivas.

Richard W. Kaeuper⁷⁶

Los propios cristianos se encuentran insatisfechos con las determinaciones puramente simbólicas⁷⁷ que el ritual —al modo del anónimo del siglo XIII— pone a la caballería. Así se explica la preocupación de alguien como Ramón Lull por dar cuenta de la razón de ser de la caballería más allá de los símbolos rituales. Lull escribió entre 1279 y 1283 un tratado titulado *Libre de l'orde de cavalleria*, en donde pone especial énfasis en el lugar dentro de la sociedad cristiana de la orden de caballería, así como en lo que debía ser una moral cristiana del caballero. Lull introduce su doctrina sobre lo que debe ser el caballero a propósito de una historia: un joven que se dirige a una ciudad para ser partícipe de un ritual en el que será nombrado escudero, él se pierde en el bosque. Extraviado, se detiene en una fuente donde busca saciar su sed. Allí se encuentra a un viejo eremita que resulta ser un antiguo caballero.

⁷⁶ Richard W. Kaeuper. *Chivalry and Violence in Medieval Europe*, Oxford University Press, p. 156.

⁷⁷ Véase el estudio introductorio a *La orden de Caballería* por parte de Javier Martín Lalanda, quien rastrea el uso simbólico de los colores en sociedades germánicas y otros pueblos indoeuropeos. *Anónimo del siglo XIII. Op. Cit.*

El viejo explica al joven las razones de la decadencia de la orden de caballería y le transmite toda su sabiduría sostenida en una supuesta tradición antigua que ha sido olvidada. El conocimiento transmitido es la doctrina del caballero cristiano.⁷⁸ Con el libro de Lull tenemos un intento más elaborado por lograr subsumir la violencia aristocrática dentro del cuerpo político-social cristiano. La idea —antes revisada— de la comunidad cristiana como un cuerpo se transforma de una metáfora de un cuerpo orgánico en un mito acerca de los orígenes. En ese mito se da cuenta de la como se organizó la comunidad cristiana bien ordenada; como los humanos alcanzaron una solución a los problemas del mundo terrenal gracias a la amistad y el miedo. Lull describe el mito y el momento de la caída:

Al comenzar en el mundo el menosprecio de la justicia a causa de la mengua de la caridad, convino que la justicia recobrase su honra mediante el temor; y por eso, en toda la gente se hicieron grupos de mil, y de cada mil fue elegido y escogido el hombre más amable, más sabio, más leal, más fuerte y con más noble corazón, mayor educación y mejor crianza que todos los restantes. [...] Y como amor y temor se avienen entre sí contra desamor y menosprecio, convino que el caballero [...] fuera amado y temido por las gentes, y que por amor regresaran caridad y educación, y que por el temor regresaran verdad y justicia.⁷⁹

La sociedad se auto-organiza escogiendo a los hombres *más amables, más sabios, más leales, más fuertes y con más noble corazón*, etc... Con tales hombres fungiendo como caballeros, la sociedad funcionaba bien y era justa. El caballero cumple una función vital para la comunidad cristiana, sin él, no hay justicia.⁸⁰ Esta versión mítica dada por Lull no es accidental. De hecho, coincide con el ordenamiento del mundo medieval. Estamos ante una versión perfeccionada de la ordenación tripartita feudal, con tres estamentos cumpliendo funciones precisas:

⁷⁸ Lalanda reconoce vestigios de influencias no cristianas en el aspecto narrativo de Lull: “Pero es muy posible que Lull estuviera influido a su vez por la larga charla que la Dama del Lago había mantenido con Lanzarote en la primera entrega de la *Vulgata* artúrica [...] cuando aquella dama feérica explica a su ahijado Lanzarote, que desea ser caballero, los fundamentos de la caballería, empleando para ello un tono didáctico y unos argumentos que preludian lo que más tarde será el tratado lulliano.” Ramón Lull. *Libro de la orden de Caballería*, ed. Siruela, p. 40.

⁷⁹ Ramón Lull. *Libro de la orden de Caballería*, ed. Siruela, pp. 69-70.

⁸⁰ Por eso, el caballero debe ser responsable y cumplir su función. Lull dice: “Tan alta y noble es la orden de caballería que no bastó a la orden con que entraran en ella las personas más nobles ni que se le dieran las bestias más nobles ni las armas de mayor honra; antes convino que se hiciera señores de las gentes a aquellos hombres que están en la orden de caballería. Y como el señorío tiene tanta nobleza y la servidumbre tanto sometimiento, si tú, que tomas la orden de caballería, eres vil y malvado, podrás suponer qué injuria haces a tus súbditos y a tus compañeros, que son buenos; pues, a causa de la vileza que te posee, deberías ser súbdito y, a causa de la nobleza de los caballeros, que son buenos, eres indigno de ser llamado caballero como ellos.” Ramón Lull, *Ibidem*, p. 70.

Y conviene que las gentes aren, caven y arranquen las malas hierbas para que la tierra dé frutos con los que vivan el caballero y sus bestias; y que el caballero cabalgue y enseñoree y obtenga beneficio de aquellas cosas que a los hombres causan fatiga y prejuicio. [...] si los clérigos, por su vida honesta, por su ejemplaridad y su ciencia, tienen orden y oficio para inclinar a las gentes a la devoción y a la vida santa, los caballeros, por la nobleza de ánimo y la fuerza de las armas, mantienen la orden de caballería y tienen la orden en que están para mover las gentes por temor, pues mediante éste temen los hombres pecar los unos contra los otros.⁸¹

Tres estamentos para tres funciones: trabajar, rezar, luchar. Sin el trabajo, la sociedad no subsiste; sin las oraciones, la comunidad cristiana pierde su finalidad, y sin la guerra de la aristocracia, la comunidad cristiana es vulnerable.⁸² Para la mentalidad medieval este modo de organización se impone de manera espontánea. Hay una preocupación por el mal funcionamiento de los estamentos, pero no se busca jamás prescindir de ellos. Así, cuando se enfrenta a una crisis, no se busca de revolucionar el orden, sino de volver al modo originario. De allí la necesidad de un mito del origen. Para los hombres de esa época, el mundo de los tres órdenes funciona “perfectamente” hasta el momento en que la propia caballería se corrompe.⁸³ Ese es el estado en que se encuentra la sociedad cristiana en el momento en que Lull escribe su tratado. Un momento de crisis que ha de superarse recuperando lo propio del buen ordenamiento social. ¿Cuál es ese? No sólo que cada orden (el eclesiástico, la caballería y el servil) cumpla su tarea, sino que haya armonía entre ellos. Y como Lull trata aquí a la orden de caballería, lo que encontramos es una dialéctica en los vínculos de este orden con las otras dos órdenes. Con el estamento eclesiástico ha de haber lazos de amistad, con el estamento servil, una lógica del temor. Acerca del vínculo amistoso con los religiosos, Lull escribe: “La mayor amistad que se puede dar en este mundo es la del clérigo con caballero. Así pues, al igual que el clérigo no sigue la orden de clerecía cuando es contrario a la orden de caballería, el caballero no mantiene la orden de caballería cuando es contrario a los clérigos y los desobedece, los cuales están obligados a amar y a mantener la orden de caballería.”⁸⁴ Caballero y clérigo se necesitan mutuamente, y recíprocamente han de imponerse límites. La

⁸¹ Ramón Lull, *Ibidem*, p. 71.

⁸² “Oficio de caballero es mantener y defender la santa fe católica por la que Dios Padre envió a su Hijo a encarnarse en la gloriosa Virgen, nuestra Señora Santa María.” Ramón Lull, *Ibidem*, p. 71.

⁸³ Por supuesto, resulta claro que en la historia no hay tal corrupción de la aristocracia. Ella siempre fue eso, este estamento siempre fue violento. No hay una caída. Siempre cumplió terriblemente con el ejercicio de la violencia. La caída funciona como un intento de encauzar esa violencia.

⁸⁴ Ramón Lull, *Ibidem*, p. 73.

violencia del caballero encuentra su límite en el carácter cristiano de éste.⁸⁵ Esta idea está presente en todo intento cristiano por domeñar a la aristocracia. Lull introduce una novedosa idea; si la caballería debe respetar a la Iglesia en sus ordenamientos y doctrinas, lo contrario ha de ser también impuesto: el orden eclesiástico debe respetar las costumbres aristocráticas:

El caballero debe montar a caballo, justar, correr lanzas, ir armado, hacer torneos y tablas redondas, esgrimir, cazar ciervos, osos, jabalíes, leones y demás cosas semejantes a éstas que son oficio de caballero; pues por todas ellas se acostumbran los caballeros a los hechos de armas y a mantener la orden de caballería. Así pues, menospreciar la costumbre y el uso de aquello que bien permite al caballero cumplir bien con su oficio es menospreciar la orden de caballería.⁸⁶

Esta exigencia de reciprocidad es novedosa, porque implica un cambio real en la forma en que el orden eclesiástico comienza a sufrir en relación a su concepción de la orden guerrera. Es muy diferente a lo visto antes en la *Pax Dei*, por ejemplo. Ya no se busca prohibir prácticas, sino respetar. Este “respeto” no es sino la aceptación de que ellos son necesarios como estamento, y que algunas prácticas son necesarias a la función de guerra. Así pues, en Lull encontramos un alegato por la reciprocidad entre el orden eclesiástico y la orden de caballería. Esta reciprocidad es necesaria para que la comunidad cristiana esté en armonía. No ocurre lo mismo en la relación entre la orden de caballería y los siervos. Allí se impone una lógica del miedo. A los miembros del estamento servil les corresponde trabajar, y a la aristocracia defender las tierras: “oficio de caballero es mantener la tierra, pues las gentes no se atreven a destruir las tierras por el pavor que tienen a los caballeros y, por el miedo a los caballeros, no se atreven reyes y príncipes a combatirse unos a otros.”⁸⁷ A los siervos les corresponde trabajar para que subsistan ellos mismos y los demás miembros de las otras dos órdenes. Dentro de esta lógica, la relación entre los caballeros y los campesinos es benéfica, porque sin la fuerza cabaleresca, los campesinos perecerían ante los malos: “Los traidores, los ladrones y los salteadores deben ser perseguidos por los caballeros, pues, así como el hacha fue creada para destruir los árboles, el oficio de caballero se hizo para destruir a los hombres malos.”⁸⁸ Por ello, a los campesinos y demás mujeres y hombres débiles, les corresponde simplemente trabajar y temer a la orden de caballería, que a cambio les brindara protección:

⁸⁵ Lull afirma esto como una consecuencia lógica: “Pues si un caballero tuviera orden de caballería desamando y destruyendo otra orden, se seguiría que Dios y orden serían contrarios, lo cual supone una contradicción.” *Ibidem*, p. 73.

⁸⁶ Ramón Lull. *Ibidem*, p. 75.

⁸⁷ Ramón Lull. *Ibidem*, p. 75.

⁸⁸ Ramón Lull. *Ibidem*, p. 79.

Oficio de caballero es defender a viudas, huérfanos y hombres desvalidos; pues así como es costumbre y razón que los mayores ayuden y defiendan a los menores y que los menores se refugien en los mayores, es costumbre de la orden de caballería que, por ser grande, honrada y poderosa, vaya en socorro y ayuda de quienes le son inferiores en honra y fuerza. Por tanto, si forzar a viudas que han menester ayuda, desheredar a huérfanos que han menester protector y robar y destruir a hombres míseros y desvalidos a quienes se debe prestar socorro, concordase con la orden de caballería, maldad, engaño, crueldad y traición convendrían con la orden, nobleza y honra. Y si esto fuera así, entonces el caballero y su orden serían contrarios a los principios de la orden de caballería.⁸⁹

No hace falta amistad entre los caballeros y los campesinos y desvalidos. Es función de la caballería mantener el orden, evitar los crímenes y las malas acciones. Para Lull aparece como algo “natural” el que los fuertes protejan a los débiles. Por eso Lull, como conclusión de su obra, aconseja que:

Conviene al honor del caballero que sea amado por ser bueno; y temido por ser fuerte; y alabado por cumplir grandes hechos [de armas]; y que se pida consejo por ser privado y consejero de señor. Por tanto, menospreciar al caballero por ser de la misma naturaleza que el hombre es menospreciar todas las cosas antedichas por las que el caballero debe ser honrado.⁹⁰

En la sociedad tripartita, es sabido, no hay igualdad universal entre los hombres, A pesar de ello, si está bien ordenada, es una sociedad casi perfecta para ellos. Sólo un desequilibrio interno a cada orden, o la falta de respeto o temor entre ellos provoca un desajuste en semejante sociedad. Y justo ese es el problema al que se enfrenta Lull en su tiempo. Ya hemos visto cómo trata el problema de las relaciones entre órdenes. El grueso del tratado de Lull versará en torno a cómo regular los desequilibrios al interior del orden de caballería. Hacia afuera del estamento noble, hay dos modos de relación: a los campesinos han de provocarles *miedo*; con la orden eclesiástica ha de haber una *alianza*. Y hacia el interior de la orden de caballería, el *honor*.

Para Lull instituciones como la *Pax Dei* o la *Tregua Dei* son insuficientes en la medida en que introducen un desequilibrio en la comunidad cristiana. El que los hombres eclesiásticos intenten regular las acciones y costumbres aristocráticas implica en sí mismo ya un desequilibrio, una ruptura en una relación que debía ser de respeto y amistad. Lull apuesta por

⁸⁹ Ramón Lull. *Ibidem*, p. 77.

⁹⁰ Ramón Lull. *Ibidem*, p. 102.

la auto-regulación caballeresca. ¿Cómo es esto? Veíamos que Lull señala que los caballeros deben producir miedo a los ladrones y hombres malos en general. ¿Qué ocurre si se exceden y ellos mismos roban? La respuesta del filósofo y teólogo mallorquín es:

Por tanto, si un caballero fuera salteador, ladrón y traidor, puesto que los salteadores, ladrones y traidores deben ser muertos y apresados por los caballeros, el caballero que, siendo ladrón, traidor o salteador, quisiera servirse de su oficio y ejecutarlo en otro, debería matarse y apresarse a sí mismo; y, si no quisiera ejecutar su oficio sobre sí mismo, a la orden de caballería le convendría otro antes que él. Y como no es cosa de ley que ningún hombre se mate a sí mismo; el caballero que sea ladrón, traidor y salteador debe ser destruido y muerto por otro caballero.⁹¹

Lull *argumenta para convencer* a los miembros de la orden caballeresca. Ellos deben aceptar estos argumentos y ser fieles a lo que son. Se trata de argumentos lógicos con contenidos éticos y religiosos. Lull utiliza argumentos lógicos cuando intenta mostrar que actuar como villanos es contrario a la concepción misma de caballería: “Si destruir villas, castillos y ciudades, quemar y talar árboles y plantas, matar el ganado y robar por los caminos fuese el oficio y orden de caballero, entonces construir y edificar castillos, fortalezas, villas y ciudades, defender a los labradores, tener atalayas para asegurar los caminos y las demás cosas parecidas a éstas serían el desorden de la caballería; y, si así fuese, la razón por la que la caballería fue creada sería una misma cosa con su desorden y su contrario.”⁹² Lull lleva el argumento al absurdo: la caballería rapaz no puede ser caballería. Este tipo de estrategia de *reductio ad absurdum* es repetida innumerables veces a lo largo del tratado.

El mayor peso de la estrategia de Lull por ordenar a la caballería recae en los contenidos religiosos. El caballero debe ser ante todo, un buen cristiano. Y aquí reaparece algo del simbolismo que encontrábamos en el anónimo del siglo XIII: “Al caballero se le da espada hecha a semejanza de la cruz para significar que, así como Nuestro Señor Jesucristo venció en la cruz a la muerte en la que habíamos caído por el pecado de nuestro padre Adán, el caballero debe vencer y destruir con la espada los enemigos de la Cruz. Y como la espada tiene un filo cortante a cada lado, y la caballería debe mantener la justicia, y la justicia supone dar derecho

⁹¹ Ramón Lull. *Ibidem*, p. 79.

⁹² Ramón Lull. *Ibidem*, p. 78. Otro caso ejemplar: “Si robar fuese oficio del caballero, dar sería su contrario a la orden de caballería, y si dar aviniese con algún oficio, ¿cuánto valor habría en aquel hombre que tuviese el oficio de dar? Y si dar las cosas quitadas se aviniese con el honor de la caballería, ¿restituirías con qué se avendría? Y si el caballero debiera poseer lo que quita a quien Dios se lo dio, ¿qué no poseería el caballero?” *Ibidem*, p. 80.

a todos, por eso la espada del caballero significa que el caballero debe mantener con ella la caballería y la justicia.”⁹³

Recuperamos aquí el simbolismo cristiano que Lull busca establecer para la espada; sin embargo esta no es el único artefacto que posee un significado religioso. A lo largo de esa sección, Lull prácticamente otorga un significado cristiano a cada ornamento, arma o vestimenta del caballero (por ejemplo, lanza=verdad, yelmo=vergüenza, loriga= castillo y muralla contra los vicios, etc.). Significados nuevos, pues las armas e indumentaria caballerescas —como nos muestra Maurice Keen— no son de origen cristiano. Pero más allá de ello, lo que está presente aquí es la apuesta porque la religión pueda generar en los caballeros una idea de su función dentro de la comunidad cristiana. Pero Lull no se queda en el plano simbólico para introducir la religión en los caballeros. Él apuesta porque este estamento adquiera y asuma un contenido ético-religioso en sus acciones violentas. De este modo es que hay también en *La orden de Caballería* un componente de este orden para organizar internamente a la aristocracia. Lull apela al honor como una virtud de la caballería:

Si la menor nobleza de ánimo se aviniera mejor con la orden de caballería que la mayor [nobleza], entonces cobardía y desánimo se avendrían mejor con la caballería que el ardimiento y la fuerza de corazón; y, si, así fuese, cobardía y desánimo serían oficio de caballero, y ardimiento y fuerza [de corazón] desordenarían la orden de caballería. Y, pues, no es así, si tú, caballero, quieres y amas mucho a la caballería, conviene que te esfuerces para que, cuando más carezcas de compañeros, armas y estipendios, más ardimiento, coraje y esperanza muestres contra aquellos que son contrarios a la caballería. Y si mueres por mantener la caballería, entonces es que tienes caballería en lo que más la puedes amar, servir y mantener; pues en ningún otro lugar se encuentra tan bien la caballería como en la nobleza de corazón. Y ningún hombre podrá amar, honrar y tener más caballería que quien muere por el honor y la orden de caballería.⁹⁴

La certeza de que el caballero es virtuoso sólo se alcanza o se demuestra plenamente cuando el caballero entrega su propia vida. Por supuesto que el caballero puede vivir, salir vivo de la batalla o después del cumplimiento de sus deberes, y seguir siendo caballero. Pero sólo con la muerte alcanza a mostrar su verdadera virtud. La muerte muestra que el caballero particular ha asumido como propios los fines de la orden de caballería, que sus motivos personales son

⁹³ Ramón Lull. *Ibidem*, p. 90. Aunque también las armas e indumentaria caballerescas pueden estar investidas de un sentido político: “Escudo se le da al caballero para significar oficio de caballero, pues así como el escudo lo pone el caballero entre sí y su enemigo, el caballero se interpone entre el rey y su pueblo. Y así como el golpe antes hiere en el escudo que en el cuerpo del caballero, el caballero debe poner su cuerpo delante de su señor siempre que alguien quiera prenderlo o llegarlo.” *Loc. cit.*

⁹⁴ Ramón Lull. *Ibidem*, p. 77.

idénticos con los fines de la comunidad cristiana, que su compromiso con la orden es pleno. Así, el caballero demuestra que ocupa un lugar privilegiado en la comunidad cristiana por algo que va más allá de la búsqueda de los privilegios propios de esa posición.

Lull no pide esta prueba última a todos los caballeros, basta con que asuman los fines cristianos que él ha otorgado a la caballería para así recuperar el equilibrio de la comunidad tripartita. Sí esto fuese así, la situación de crisis provocada por las prácticas violentas de la aristocracia se vería solucionada. Veíamos antes que Lull exigía a los hombres de la Iglesia respetar las costumbres de la caballería. Ahora exigirá a los caballeros que sus costumbres sean cristianas: “Caballero sin fe no puede tener buenas costumbres, pues por la fe ve el hombre espiritualmente a Dios y sus obras [...] Por la fe que reside en los caballeros de buenas costumbres, van los caballeros en peregrinación a Tierra Santa de Ultramar y combaten contra los enemigos de la Cruz y son mártires cuando mueren por exaltar la santa fe católica.”⁹⁵ Hemos arribado al punto crucial en que la Iglesia ofrece una estrategia específica al aristócrata para poder soportar la posibilidad de una muerte violenta. En efecto, el cristianismo apenas aparece, ofrece la posibilidad de una vida eterna a los miembros de su comunidad; pero para que el aristócrata pudiera acceder a tal premio, debía primero renunciar a su condición guerrera o arrepentirse de ella. Con doctrinas como las de Ramón Lull se ofrece una auténtica tregua (sin culpa) a la violencia guerrera y así se subsume plenamente a esa orden. El caballero puede vivir sabiendo que la muerte violenta es su destino:

Con la esperanza se fortalece y revigoriza en ánimo del caballero; la esperanza permite que los caballeros soporten sus trabajos y se aventuren en los peligros que acometen; la esperanza les permite soportar hambre y sed en los castillos y en las ciudades que defienden cuando están sitiados. Y si no existiese la esperanza, el caballero no tendría con qué cumplir el oficio de la caballería.⁹⁶

La estrategia es distinta a la del *estoicismo medieval*. Ya no es el mero cegarse del destino inevitable del guerrero, ni la aceptación inevitable de la muerte violenta; de centrarse en el presente y la vitalidad que otorga la batalla y todo su escenario (gente gritando, sangre corriendo, etc.). La esperanza en la continuidad de la vida otorga un nuevo sentido a la muerte violenta. Para los hombres de fe, esto es lo máximo que se puede ofrecer. Se trata, como decía Chesterton, de un bautismo de la aristocracia. Lull bautiza así la orden guerrera: “Dios ha honrado al caballero y el pueblo ha honrado al caballero según se ha contado en este libro; por

⁹⁵ Ramón Lull. *Ibidem*, p. 95.

⁹⁶ Ramón Lull. *Ibidem*, p. 95.

tanto, la caballería es oficio honrado y muy necesario para el buen gobierno del mundo; y por todas estas razones, y por muchas otras, el caballero debe ser honrado por las gentes,”⁹⁷ La aristocracia renace con este bautismo. ¿Qué ha cambiado en ese estamento?

Caballero cristiano

La pregunta está abierta, ¿el bautismo por sí mismo cambia al aristócrata? Sí, en la medida en que éste no puede ser el mismo de antes. No, si se espera que ese sólo hecho lo convierta en un buen cristiano (bajo los parámetros que el propio orden eclesiástico se impone a sí mismo o a la orden servil). La guerra, por muy buenos fines que tenga, implica violencia, y la Iglesia no puede evitar que la violencia en la guerra sea un fin en sí mismo para la caballería. Veíamos atrás que el *estoicismo medieval* producía inherentemente imágenes violentas que daban vitalidad al guerrero. La cruzada produce también este tipo de escenas, menos descarnadas, pero violentas al fin. A continuación un fragmento de *Mucho me place la feliz primavera* (ca. 1200), una canción del trovador Betrán de Born:

Mazas y espadas, yelmos de colores,
escudos quebrar y desguarnecer
veremos, al principio del combate,
así que vagaran perdidos
los caballos de muertos y de heridos.
Y cuando entren en la lucha,
los hombres de alta cuna
sólo han de preocuparse de cortar cabezas y brazos,
que más vale morir que vivir vencidos.⁹⁸

El caballero cruzado está expuesto a la violencia de la guerra. No puede ser de otro modo. Así que muchas de las doctrinas y mandamientos cristianos simplemente no pueden tener lugar en él de manera inmediata. La promesa de la vida eterna no necesariamente hace olvidar a los caballeros la vida terrenal. Tomemos nuevamente el caso de Ricardo Corazón de León (1157-1199). De regreso a su patria, Ricardo es tomado prisionero y su rescate se demora por diversas razones. En tales condiciones, se le atribuye la composición de la canción *Ja nuns hons pris ne dim*:

⁹⁷ Ramón Lull. *Ibidem*, p. 102.

⁹⁸ *A Terra Sancta ad Fines Terrae*, citado en Pedro García Martín, *Historia Visual de las cruzadas modernas. De la Jerusalén liberada a la guerra global*, p. 278.

Ningún hombre prisionero puede explicar sus pensamientos,
hábilmente, como si no sintiese dolor,
pero para consolarse, puede escribir una canción.
Mis amigos son muchos, pero pobres serán sus dones
y qué desgracia será la mía si por falta de rescate
permanezco aquí por dos inviernos.⁹⁹

A lo largo de estas líneas puede apreciarse que la lógica de las guerras privadas de los señores sigue presente en la caballería. La toma de prisioneros (Ricardo es tomado prisionero en Europa), los rescates etcétera. De hecho, el poseedor de la corona inglesa escribe esta canción exigiendo a todos los que le deben homenaje, acudan en su ayuda. Las líneas escritas son un reproche por seguir siendo un prisionero:

Todos ellos saben que es a mí a quien deben homenaje,
los ingleses y normandos, de Gascuña y de Poitiers.
No soy el más pobre en campaña
y así languidezco en esta prisión,
a ninguno de ellos podría reprocharles
Sin embargo, - soy prisionero aquí.¹⁰⁰

La canción de Ricardo termina del siguiente modo:

Compañeros de campaña a quienes alguna vez quise y aún quiero,
los señores de Chaen y de Percherain:
extrañas historias me han llegado, que son difíciles de probar;
yo nunca fui falso con ellos; jamás lo fui
viles han sido esos hombres conmigo, si las armas que llevaban
usaron contra mí, pues ¡preso aquí continuo!¹⁰¹

⁹⁹ “Ja nus hons pris ne dira sa raison / Adroitement, se dolantement non; / Mais par effort puet il faire chançon. / Mout ai amis, mais povre sont li don; / Honte i avront se por ma reançon / Sui ça deus yvers pris.” Timothy J. Roden, *et. al.*, *Anthology for Music in Western Civilization, Volume I: Antiquity Through the Baroque*, Schirner Cengage Learning, p. 33

¹⁰⁰ “Ce sevent bien mi home et mi baron / Ynglois, Normant, Poitevin et Gascon / Que je n'ai nul si povre compaignon / Que je lessaisse por avoir en prison; / Je nou di mie por nule retraçon, / Mais encor sui [je] pris.” Timothy J. Roden, *et. al.* *Ibidem*, p. 33.

¹⁰¹ “Mes compaignons que j'amoie et que j'ain, / Cés de Chaën et cés de Percherain: / Di lor, chançon, qu'il ne sunt pas certain. / Conques vers aus ne oi faus cuer ne vain. / S'il me guerroient, il feront que vilain, / Tant con je serai pris.” Timothy J. Roden, *et. al.* *Ibidem*, p. 33.

El momento final de la canción es un reproche a la falta de cumplimiento de los vínculos de lealtad, la ruptura del *homage*. Con esta canción escrita entre 1192 y 1194 por Ricardo Corazón de León, el gran cruzado inglés, estamos más cerca del *homage* que de la caballería. Jamás hace él referencia alguna a su estancia en Jerusalén, ni lo que le espera por el cumplimiento de su deber en tierra santa. No. Lo que tenemos son referencias a relaciones propias del vasallaje. ¡Y con Ricardo Corazón de León estamos ya la tercera cruzada!

Para que la caballería sea cristiana, es necesario que los aristócratas asuman plenamente la función que se les ha otorgado en la comunidad cristiana, que ellos asuman el cristianismo. ¿Y no es esto justo lo que ocurre cuando ellos no necesitan que la Iglesia califique o reconozca su cristianismo? No decimos que la caballería forme su propia doctrina cristiana. Eso sería absurdo. Más bien, que cuando la aristocracia —o parte de ella— puede estar segura acerca de lo cristiano de sus acciones, independientemente de la opinión del orden eclesiástico al que evidentemente reconocen, entonces estamos seguros de que han hecho suyo el cristianismo. Esto es justo lo que ocurre con Guillermo el Mariscal. En su larga estancia en su lecho de muerte, este habría dicho:

Las gentes de Iglesia se ensañan contra nosotros; nos apuran demasiado. Yo he cogido durante mi vida al menos quinientos caballeros, de los que me he apropiado las armas, los caballos, los arneses. Si se me niega el Reino de Dios por eso, entonces me han engañado. ¿Qué puedo hacer yo? ¿Cómo queréis que devuelva todo? No puedo hacer más por Dios que entregarme a él yo mismo, arrepintiéndome de todos los males que he cometido. Si los clérigos no quieren que yo sea desterrado, rechazado, excluido, deben darme la paz. O su argumento es falso, o ningún hombre puede salvarse.¹⁰²

Guillermo el mariscal (1146–1219) se atreve a confrontarse con los clérigos no por un asunto menor o externo al propio cristianismo. Desde su propia concepción de la caballería dentro del mundo cristiano, él obtiene una postura firme acerca de las prácticas violentas del orden al que pertenece. No hay arrepentimiento, no hay tampoco una posición suplicante ante la inminente muerte. En él hay más bien elementos propios de autoafirmación de su orden. Por eso se enfada cuando le recomiendan como donar sus riquezas a instituciones religiosas:

Callaos, malvados. Estoy hasta la coronilla de tales consejos. Pronto será Pentecostés, la estación en la que los caballeros de mi casa deben recibir sus nuevos atavíos. Lo sé bien, nunca más podré

¹⁰² Citado en Georges Duby. *Guillermo el Mariscal*, ed. Alianza, p. 24.

volver a distribuírseles. Y es ahora cuando venís a embrollarme. Acercaos, Juan de Early. Por esta fe que vos debéis a Dios y a mí, os mando hacer por mí el reparto de todos mis vestidos. Y sí no hay bastante para todo el mundo, enviad a Londres a comprar lo que falte. Que ninguno de mi gente tenga que quejarse de mí.¹⁰³

Nuevamente, no es que Guillermo se excluya de la comunidad cristiana. Todo lo contrario, está tan seguro de su cristianismo que no le da primacía a ciertos dictados venidos de la Iglesia por encima de los deberes propios de su orden. Esta actitud de Guillermo el Mariscal se extenderá hasta que arribemos a un momento en el que la propia caballería escribirá un tratado acerca de la concepción de ese orden de caballería. Con esta preocupación por la organización del propio orden de caballería por parte de los miembros de ese orden, estamos ya seguros de que la transformación de la aristocracia ha ocurrido. El poema anónimo del siglo XIII y el *Libro de la orden de caballería* no fueron escritos por caballeros. El tercer tratado sobre caballería que revisaremos, *Le Livre de chevalerie*, de Geoffroi de Charny (ca. 1300-1356) sí fue escrito por un caballero. Charny, ya en el siglo XIV, fue un destacado caballero y su obra estaba explícitamente dirigida a los caballeros, a los miembros de una orden instaurada por un príncipe.

¹⁰³ Georges Duby. *Ibidem*, p. 24.

EL CRISTIANISMO DEL CABALLERO
(GEOFFROI DE CHARNY)

Geoffroi de Charny [...] fue a las guerras cruzadas, y fundó una casa religiosa. A través de una gavilla de licencias papales, concedidas en respuesta a sus peticiones, podemos sentir su piedad no menos que su influencia: tenía derecho a un altar portátil, el derecho a recibir de su confesor una indulgencia plenaria cuando se enfrentara a la muerte, el derecho para escuchar la primera misa del día antes de la salida del sol, el derecho a tener un cementerio para su familia junto a la iglesia que él fundó...

Richard W. Kaeuper¹⁰⁴

Geoffroi de Charny fue un célebre caballero no sólo por su habilidad y valentía en el campo de batalla, sino también por los tratados que escribió. El más conocido es el ya citado *Le Livre de chevalerie*, escrito aproximadamente en 1350. Aunque también es muy valorado el titulado *Demandes pour la joute, les tournois et la guerre*. Charny escribió su obra en un contexto de crisis y desacreditación de la caballería francesa. En palabras de Richard Kauper, “Jean II [“El bueno”] buscaba crear una compañía de caballeros que pudiera presentarse como la principal orden de caballería en el mundo cristiano occidental, una noble *Ordre de l'Étoile* que pudiera eclipsar la orden caballeresca real anunciada apenas unos meses antes por el rey Edward III de Inglaterra (La que ulteriormente sería *la Order of the Garter*)”¹⁰⁵

Ya adelantábamos que Charny, al igual que Guillermo el mariscal, se preocupan por los deberes propios de su orden. Ambos asumen como propio de su orden, algunas de las determinaciones dadas por la religión cristiana. A su manera, porque no las asumen tal cual. De hecho, la seguridad que alcanzan se debe a que la caballería ha alcanzado a darse un contenido propio como orden: guerra, torneos, heráldica, etc. Gracias a ello han adquirido la seguridad de defender los contenidos de sus prácticas en un terreno que antes habían descuidado: la escritura de obras que dieran cuenta de la naturaleza de la caballería.

No es de extrañar entonces que Geoffroi de Charny sea celebre por los objetos que poseyó. Objetos que daban cuenta de la afirmación simbólica de la orden de caballería. El

¹⁰⁴ Richard W. Kaeuper. *Chivalry and Violence in Medieval Europe*, Oxford University Press, p. 47.

¹⁰⁵ Richard w. Kaeuper, “Geoffroi de Charny and his Book”, en Geoffroi Charny. *The Book of the Chivalry. Text, Context and Translation*, University of Pennsylvania Press, p. 14.

primero de ellos es la oriflama de Saint Dennis: Durante la Edad Media, la oriflamme (del latín aurea flamma) de la abadía de Saint-Denis fue el estandarte del rey de Francia en épocas de guerra. Desde 1124 hasta el siglo XV —con Charles VII— acompañó a los caballeros durante la guerra. En forma vertical es un estandarte, en forma horizontal, como se ve en la pintura *The Battle of Poitiers* (1356), en efecto, la tela figura una flama (Véase *las Figuras 13 y 14*).

Charny obtuvo la oriflama de Francia junto con el liderazgo de la orden de caballería del reino de Jean II. Con un ritual —es la forma medieval de investir, pactar y generar alianzas—, el caballero obtiene responsabilidades y nuevas razones para arriesgar su vida:

Jura y promete usted ante el sagrado y precioso cuerpo de Jesús Cristo, presente aquí, y sobre los cuerpos del Monseñor de Saint Denis y sus compañeros que están aquí, que irá en persona con lealtad y tomará y mantendrá la oriflama de nuestro señor el rey, que está aquí, en su honor y en beneficio de su reino, y no le abandonara por temor a la muerte o cualquier otra cosa que pudiera sucederle, y que cumplirá con su deber en todas partes como buen caballero que debe lealtad a su señor.¹⁰⁶

En esta ceremonia de entrega de la oriflama se ven condensados elementos religiosos, y relaciones de vasallaje en un contexto de caballería: el caballero debe lealtad al señor, y jura dicha lealtad por el cuerpo de Jesucristo y Saint Dennis. La oriflamme en sí misma condensa estos dos elementos: por un lado es un símbolo vinculado con la tradición con sustento religioso, por el otro, es un símbolo que sella relaciones de vasallaje. Respecto a lo primero, la leyenda pretende que la oriflama fue portada por el mismo Carlomagno. Éste la habría llevado a Tierra Santa como respuesta a una profecía según la cual: “un caballero armado con una lanza cuya punta llama doradas desterrará a los sarracenos.”¹⁰⁷ Para Charny, portar la oriflamme implicaba también el liderazgo de la caballería francesa.

Pero Charny no sólo portaba la oriflamme, sino que tenía bajo su custodia otros objetos de gran valor para su época. El primero de ellos, la reliquia conocida como “sudario de Turín”: “Charny ha sido reconocido como el primer propietario histórico de la Sábana Santa; la reciente datación científica de la Sábana Santa nos permite especular que Charny bien pudo haber sido su propietario original. Las pruebas controladas realizadas en la Sábana Santa en varios laboratorios la datan entre 1260 y 1390 (“con al menos un 95% de confianza”) — la

¹⁰⁶ Citado en Contamine, “L’Oriflamme de Saint Denis”, p. 211. Disponible en Richard W. Kaeuper, *Ibidem*, p. 16.

¹⁰⁷ Barbara W. Tuchman. *A distant Mirror. The Calamitous 14th Century*, Ballantine Book, p. 148.

probabilidad indica que la tela fue producida a la mitad de este rango de años. Está prueba indicaría que la Sábana Santa se hizo durante el tiempo de vida de Charny.”¹⁰⁸

La otra reliquia que este caballero poseyó es el llamado “pañó de Verónica” o “Volto Santo”. Al respecto, “Chevalier señala que el paño santo debió ser el objeto más atractivo de la devoción popular justo en ese momento. La tela conocida como la Verónica (que lleva una huella del rostro de Cristo), que se mostró en Roma durante el jubileo papal de 1350, había atraído a los peregrinos en gran número.”¹⁰⁹ Dos cosas deben ser señaladas: lo primero es que estamos en un momento en que florece el culto a las reliquias. Culto sostenido por esa tendencia ya señalada de reconocer en objetos terrenales, un vínculo con lo divino. Lo segundo, es que estas piezas —la oriflamma, la sábana santa y el paño de Verónica— son objetos de gran valor para ese momento del mundo medieval, en cuya presencia objetual se halla condensado el mundo terrenal y el mundo sagrado; y todos ellos se encontraban en manos de un hombre perteneciente a la obra de caballería. En hombres como Charny es posible encontrar el modo en que esa orden comienza a pensarse a sí misma. No será extraño que en él —al igual que en Guillermo el Mariscal— encontremos una certeza del valor y carácter religioso se sus prácticas.

Para la doctrina cristiana, no hay nada que vincule sus principios con la vida de violencia en la guerra; los hombres armados medievales no alcanzan la salvación de su alma por sus prácticas; todo lo contrario, han de buscar salvar su alma a pesar de sus prácticas violentas. Para alguien como Charny, esto no necesariamente es así. Para él, las acciones propias del caballero salvan su alma. “Los armas del caballero, Charny insiste, son las de Dios cuando se les utiliza para asegurar la razón y el derecho, cuando se pide ayuda divina,”¹¹⁰ nos recuerda Kaeuper. Pues en efecto, en su *Libro de la Caballería*, Charny compara la labor de los hombres eclesiásticos y los hombres de armas, dando como resultado una situación completamente desigual. Para él resulta inequitativo que los clérigos exijan cosas similares a ambos ordenes, pues el hombre de religión vive en paz, “y ellos pueden oficiar con total seguridad.”¹¹¹ Contrario a ello, el servicio que brindan los hombres de armas se realiza en la completa inseguridad: “los que vienen a encontrarse con los hombres que realizan este servicio [de caballería] no vienen a honrar a aquellos que son los líderes en este tipo de servicio, sino

¹⁰⁸ Kaeuper, *Ibidem*, p. 39.

¹⁰⁹ Kaeuper, *Ibidem*, p. 41.

¹¹⁰ Kaeuper, *Ibidem*, p. 43.

¹¹¹ Geoffroi de Charny. *The Book of the Chivalry*, p. 181.

que vienen a matar, a desheredar, o a deshonrarlos, si pueden; y desde luego que lo harán si ellos tienen el poder de hacerlo.”¹¹²

Por esta disimetría en el servicio eclesiástico y el de la caballería, para Charny resulta obvio que los parámetros para servir a Dios por parte de los caballeros deben ser propios a los de su actividad. Por eso, él considera que Dios no está en contra de la violencia de la caballería.

Y a través de esto se puede saber y entender plenamente este tipo de servicio [de caballería]; que muy bien puede ser realizado de acuerdo a la voluntad de Dios. La caballería es muy peligrosa y arriesgada, y esta práctica requiere mayores exigencias físicas y espirituales que la de los hombres que son ordenados para servir a Nuestro Señor en la Santa Iglesia, por lo que ambos deben tener propia su regla y ordenanza de acuerdo a la posición y la conducción de vida de ambos para que así puedan realizar sus respectivos servicios. Los buenos hombres de armas no tienen ninguna regla u ordenanza que observar en relación con su forma de vida, excepto el amor y el temor a Dios, teniendo siempre cuidado de no hacerlo enojar.¹¹³

La idea principal es que no puede exigirse a los caballeros —y a los hombres de armas en general— cumplir con los mismos deberes y mandamientos que a los hombres del orden eclesiástico. Estamos muy lejos del momento en que la violencia del estamento guerrero era una excepción (*Pax Dei*) y esta violencia asume ahora plenamente su rol dentro del mundo cristiano. Por supuesto, que esta postura de Charny no tiene una lógica argumentativa que resulte de las doctrinas básicas del cristianismo. Sin embargo, estamos ahora sí, en el momento en que la aristocracia asume el cristianismo como propio. Cristianismo a su modo, pero un cristianismo auto-afirmado.

La violencia en el campo de batalla y el cristianismo, a través del camino que hemos recorrido, por fin comparten el mismo horizonte. Por supuesto que hubo otros intentos por hacer coincidir estos dos elementos. El más célebre fue la formación de una orden de caballería regida por los mismos principios que el orden eclesiástico se imponía a sí mismo: *Pauperes Commilitones Christi Templique Salomonici* o la orden del Templo: “Los caballeros templarios. Estos pocos monje/caballeros santificados ganaron los elogios del gran abad [San Bernardo de Clairvaux] como guerreros ideales que lucharon contra el enemigo pagano y evitaron las trampas de la caballería terrenal. Sólo el “nuevo caballero” del Templo, como escribió en un tratado, envía al maestro de la nueva orden «sin cesar los pagos de una guerra

¹¹² Geoffroi de Charny. *Ibidem*, p. 183.

¹¹³ Geoffroi de Charny. *Ibidem*, p. 183.

doble, tanto contra la sangre y la carne, como en contra de un ejército espiritual del mal en los cielos... ¿Qué gloria merece el volver con la victoria de una batalla semejante? ¡Qué bendición morir allí como un mártir!»¹¹⁴ Esta orden del Templo parecía cumplir de manera más cabal con la unión de la guerra santa y los principios cristianos. Sin embargo, era insuficiente. Entre otras razones, debido a que no se trataba únicamente de que los principios cristianos tuvieran cumplimiento, sino en dar un lugar al hombre de armas laico dentro del ordenamiento cristiano. Por ello, no es extraño que el propio San Bernardo de Clairvaux poco tiempo después brinde halagos a la caballería en general, y no sólo a la orden del Templo:

¿Qué es, oh caballero, este monstruoso error y qué es este impulso insoportable de la competencia que te lleva a la lucha con tanta pompa y trabajo? Y al final, ¿no ha sido todo inútil, a excepción de la muerte y el pecado? Cubres tus caballos con seda y el casco de tu armadura con yo no sé qué tipo de trapos; pintas tu escudo y tus monturas; adornas tu armadura y las espuelas que utilizas son de oro y plata y demás piedras preciosas, y luego en toda esta gloria sales corriendo a tu ruina con temida ira y locura intrépida.¹¹⁵

San Bernardo reconoce el impulso del caballero que se prepara con lujos para la batalla, que se prepara para una muerte que muy probablemente llegue. Y ese es justo el punto principal del alegato de Charny: las dificultades que enfrenta el caballero en su servicio a la comunidad cristiana. Kaeuper señala que “Los factores constantes que unen a San Bernardo y a Charny son los ideales del servicio duro e incluso del martirio por una buena causa (para ganar la aprobación de Dios que se sacrificó por su pueblo), y la locura de la exhibición vana, en lugar de la devoción verdadera y disciplinada.”¹¹⁶ Porque Charny, una vez solucionada la cuestión del cristianismo del caballero, se dedicará a ver lo propio del caballero en su práctica. Pero antes de entrar en ese aspecto de su tratado, veamos como culmina esta idea cristiana propia del caballero.

El caballero va gustoso al campo de batalla. Todo hombre sabe que algún día morirá, pero él sabe que allí —muy pronto— le espera una muerte violenta. Y no va a la batalla con una carga trágica tras sus hombros, sino con la certeza de que hace lo correcto. Guardar los mandamientos, ayunos, prohibiciones, etc., es propio de los hombres del orden eclesiástico. Este hombre de armas está seguro de servir no sólo a un señor (como en el *homage*), a la Iglesia, sino a sí mismo. Esa intrépida locura de la que habla san Bernardo está sostenida en la

¹¹⁴ Kaeuper, *Ibidem*, p. 44.

¹¹⁵ Citado en: Jean LeClercq. “Saint Bernard's Attitude Toward War,” en *Studies in Medieval Cistercian History, II*, ed. John R. Sommerfeldt (Kalamazoo, MI, 1976), extraído de Kaeuper, *Ibidem*, p. 44.

¹¹⁶ Kaeuper, *Ibidem*, p. 45.

certeza de que el verdadero final no está en el campo de batalla donde encuentre la muerte: “Aquellos que luchan bien pero mueren en la batalla no deben tener miedo; ellos estarán en la compañía selecta de Dios para disfrutar de un paraíso eterno. Sus términos nunca son tan explícitos, pero tal vez en sus meditaciones Charny se imaginó una *Compañía del Cielo* que sustituiría y perfeccionaría la *Compañía de la Estrella*,”¹¹⁷ escribe Kaeuper. El caballero no sólo ira al paraíso como todos los buenos cristianos, sino que allí seguirá siendo un hombre de armas.¹¹⁸ La idea no es nueva, por supuesto. Esta aparece en los romances que preceden ese siglo XIV. Richard Kaeuper nos recuerda, por ejemplo, que en *Queste*, uno de los eremitas le dice a Lancelot que el verdadero caballero (Galahad) “entera la celestial chevalerie.”¹¹⁹

La relación del caballero con la muerte adquiere un nuevo sentido. Busca honor, busca riquezas, pero también está cierto de que alcanzará los fines que todo cristiano tiene en mente: una vida más allá de la vida en la tierra. Esto se ve reflejado en las tumbas de caballeros que comienzan a aparecer en el mundo medieval. Un ejemplo de esto es la tumba de Sir. Richard Pembridge, quien murió en 1375. Pembridge —quien lucho junto al rey inglés Edward III en la guerra de los 100 años— fue uno de los primeros miembros de la orden *Knights of the Garter*, que, recordemos, es una orden que surgió en los mismos años que la orden de la estrella de Geoffroi de Charny.

La tumba de Sir. Richard Pembridge formaba parte de su propia idea de caballero (Véase *Figura 15*). Pues se dice que apenas fue miembro de la orden de caballería señaló que su cuerpo debía ser “enterrado en la catedral de Hereford, entre los dos pilares de piedra

¹¹⁷ Kaeuper, *Ibidem*, p. 43.

¹¹⁸ Ya desde la primera cruzada algunos clérigos señalaban que los aristócratas habrían de ganar el paraíso por ello. Guibert de Nogent (ca. 1055-1124), monje benedictino y teólogo escribía que “Dios en nuestro tiempo ha introducido la guerra santa [...]por lo que el título de caballero y las personas inestables, que derraman la sangre uno del otro en el camino a los paganos, podrían tener una nueva manera de ganar la salvación. No tienen por qué elegir la vida de un monje y abandonar el mundo de acuerdo con los votos de un monje, pero pueden obtener la gracia de Dios a través de su propia profesión, en gozo de la libertad a la que están acostumbrados y a su vestido secular.” *Recueil des historiens des croisades*, 16 vols. (Paris, Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 1841-1906), IV, 124, citado en Carl Erdmann, *The Origins of the Idea of Crusade*, trans. Marshal W. Baldwin y Walter Goffard (Princeton NJ, 1977), pp. 336-337. Kaeuper, *Ibidem*, p. 45.

¹¹⁹ *La Queste del Saint Graal*, ed. Pauphilet, p. 116, citado en Kaeuper, *Ibidem*, p. 43. De un modo más preciso, Kaeuper dice que: “Es significativo que en la discusión acerca de Judas Macabeo como el caballero ideal, Charny enfatice los dos grandes dones que Dios le concedió: honor terrenal y salvación eterna. En la mente de Charny estos regalos habitan claramente el mismo universo mental y ético. A pesar de la forma cristiana de su libro, tales ideas revelan la perdurable creencia de que los guerreros que atrevidos y que luchan contra la adversidad son recompensados y alcanzan la felicidad; Geoffroi espera una recompensa celestial con el Señor de los ejércitos tan ardientemente como cualquier vikingo esperaba eso en el Valhalla.” Loc. Cit. pp. 36-37.

tallada ante la imagen de la Virgen María en el lado sur.”¹²⁰ Él también habría dado instrucciones acerca de la forma de su tumba, en la cual se encuentra su propia persona vestida con la armadura de caballero. Con la formación de ordenes como la *Ordre de l'Étoile* en Francia, o la *Order of the Garter* en Inglaterra, la identidad del caballero alcanza su forma más acabada y su relación con la religión, la muerte y consigo mismos da cuenta de ello.

LA PROEZA DEL CABALLERO

Pero ¿qué es lo propio del caballero? Las ceremonias rituales son un elemento importante. La riqueza impregnada en los ropajes y la armadura de los caballeros, las elaboradas ceremonias caballerescas cargadas de simbolismo son de suma importancia, y ello no debió pasar desapercibido para alguien como Charny —que era poseedor de reliquias y de la oriflamma—, ni para sus contemporáneos. Y sin embargo, el aspecto ritual del nombramiento de caballero ocupa muy pocas páginas en el libro de Charny. Según los estudiosos del libro de Charny, hemos de prestar atención al hecho de que *Le Livre de chevalerie* es una obra práctica: “Por supuesto, el *Livre de chevalerie* no es práctico en el sentido más limitado de instruir a los guerreros en cómo apuntar lanzas o cómo usar las espuelas. Tampoco es práctico en el sentido inmediato de las *Demandes pour la joute, les tournois et la guerre*, otra obra de Charny, que presenta decenas de preguntas sobre los puntos finos de desafíos caballerescos, la toma de prisioneros, y la asignación de botín. Es, sin embargo, eminentemente práctico en el sentido de que separa la escritura sobre la caballería de lo que Keith Busby ha llamado escritura místico-simbólica.”¹²¹

Charny no requiere de una historia para dar cuenta de su tratado sobre la caballería. No hay un prisionero que explica a un extranjero el sentido de la ceremonia del caballero, como en el anónimo del siglo XIII, ni tampoco estamos ante la sabiduría de un monje como en el libro de Lull. Pero más allá de ese aspecto en la forma, los elementos simbólicos están ausentes en el libro de Charny. Nuevamente, Kaeuper nos explica el sentido práctico de este tratado sobre la caballería:

¹²⁰ Citado en “Sir Richard Pembridge - Hereford Cathedral”, disponible en <http://professor-moriarty.com/info/section/church-monument-art/14th-century-church-monuments-sir-richard-pembridge-hereford-cathedral>

¹²¹ Kaeuper, *Ibidem*, p. 29.

De hecho, Charny tiene un énfasis aún más claramente laico, no simbólico y pragmático. A veces, sobre todo en la sección “Recomendaciones para el Joven Caballero” (al comienzo de 19.39), el espíritu de su libro parece casi apropiado para el ámbito deportivo moderno, con Charny interpretando el rol de entrenador, dando a los muchachos consejos que les servirán para el juego de la vida, así como para la guerra y los torneos. Al entrar en la refriega, dice, nunca pienses en lo que tu oponente puede hacerte, piensa en lugar de ello, en lo que harás con él. Alaba a los otros, deja de presumir de ti mismo. Protege tu propio honor "soberanamente", pero nunca dejes que la envidia te impida honrar a los demás. Nunca has de pelear con un tonto o un borracho. Mantente alejado de las prostitutas. Ama a las damas, pero nunca alardees de tus conquistas. Evita dormir tarde en camas blandas y comer demasiada comida. El tiempo es demasiado importante como para derrocharlo. A veces, el lado más débil triunfa en las luchas; esto sucede en el mundo, pero no puede durar, porque es contrario a la razón, etc.¹²²

El libro de Charny es práctico en el sentido de que da pautas de vida al caballero. No es práctico en el sentido de que explique estrategias militares al caballero. ¿Por qué Charny se preocupa por cosas como las mencionadas en la cita anterior? En gran medida esto se debe a que la caballería, y los hombres de armas en general, se encuentran en un estado de crisis en Francia. El primer elemento de esa “crisis” en realidad es el estado permanente en que la aristocracia se vincula con los otros estamentos. Ya veíamos que desde la época de la *Pax Dei* y la *Tregua Dei* la aristocracia no es bien vista por su rapiña y los botines que toma en sus constantes guerras privadas. La caballería y las cruzadas no han resuelto este estado de cosas. Recuérdese por ejemplo el tratado de Ramón Lull, quien en diversos momentos es enfático en señalar que las malas prácticas de la caballería (como la violación de mujeres y las viudas, el robo y la destrucción de poblados enteros, etc.) son contrarias a la idea de lo que debe ser ese orden. Su cuidado en mostrar como hay una contradicción en esas prácticas con los fines de la orden de caballería, es porque busca dar elementos para erradicar esas prácticas que hacen del caballero un lobo acechando ovejas.

Había, sin embargo, otro elemento en la época de Charny que agudizaba la idea de una crisis en la caballería: las constantes derrotas que los franceses sufrían en manos de los caballeros ingleses. Ese estado de cosas hacia más precaria la vida en aquel reino. Sí la caballería francesa sufría constantes reveses, el reino sufría.¹²³ La conclusión lógica era que la

¹²² Kaeuper, *Ibidem*, p. 30.

¹²³ Por ejemplo: “En el mar en Sluys en 1340, y en la batalla tierras pieza tan esperada en Crecy en 1346, habían sido golpeados gravemente hombres de armas francesas. Sus enemigos ingleses celebraron Calais, una base para futuras operaciones y redadas irritantes. Es evidente que las huestes resplandecientes de caballeros liderados por los reyes de Francia fueron incapaces de proporcionar la defensa en la que gran parte de su reclamo a la honra y el disfrute de la dominación y de la riqueza, finalmente descansó. El Inglés

caballería no estaba a la altura de lo que debía ser. Charny escribió con este problema como trasfondo. No es extraño que nos encontremos con descripciones de la caballería como la siguiente: “Por la noche se dedicaron inmoderadamente a los placeres de la carne o de los juegos de dados; por día, a la bola o al tenis. Por lo cual la gente común tenía razones para lamentarse, y se lamentan mucho, de que los impuestos entregados para la guerra fueran inútilmente gastados en estos deportes y se consumían en tales usos.”¹²⁴ La descripción muestra la displicencia de un estamento que no pone atención en su principal práctica: *la guerra*. Hay, sin embargo, descripciones que van más lejos y critican la moralidad de los caballeros:

La cita de Jean de Venette da cuenta de las críticas mordaces generalizadas contra la caballería. En las *Grandes Chroniques de France*, en las secciones escritas entre 1344 y 1350, expresaban la opinión de que Dios estaba castigando a la nobleza de Francia por su soberbia, avaricia, y la indecencia en el vestir. La flor de la caballería francesa había sido cortada en el campo de batalla de Crecy en castigo por estos mismos pecados. El continuador de la Crónica de Guillaume de Nangis denunció a los nobles por sus largas barbas y túnicas tan cortas que mostraban sus traseros, “que causaban en la población en general un escarnio considerable.” El autor a la vez conecta dicha moral con una tendencia a huir cuando se enfrentaban a los enemigos”¹²⁵

Dios castigaba a la caballería francesa. Esa era la explicación que los hombres de esa época se daban. Por ello Geoffroi de Charny está más preocupado en la conducta de los caballeros que en los rituales, que, dicho sea, ya estaban plenamente establecidos. La tarea que el rey Jean II le encomendó a Charny era recuperar el esplendor de la caballería del reino. Por eso en su tratado no hay simbolismo, sino que el principal problema es aquel que gira en torno a la *proece*. ¿Qué es la proeza (*proece* o *proewess*)? Es a la vez la habilidad o destreza en el campo de batalla, como la bravura y el coraje del caballero. Al respecto, Kaeuper nos recuerda que:

Tal vez la cualidad mundana de la practicidad de Charny aparece más claramente en su énfasis incansable en la proeza, esa cualidad que vendría rápidamente a cualquiera de las mentes de sus contemporáneos cuando pensaban en la caballería. La proeza involucraba todo el cúmulo de virtudes guerreras: gran habilidad, fuerza y resistencia en el uso de armas, a caballo o a pie, así como el valor y la determinación que debe conformar el éxito de los hombres armados. Como

y sus aliados subrayaron el punto en varias ocasiones con sus campañas a través de territorio francés, dejando tras de sí una estela de pueblos quemados y saqueados.” Kaeuper, *Ibidem*, p. 52.

¹²⁴ *The Chronicle of Jean de Venette*, (trad, Jean Birdsall, ed. Richard A. Newhall), New York, 1953, pp. 62-63. Citado en Kaeuper, *Ibidem*, p. 51.

¹²⁵ Kaeuper, *Ibidem*, p. 51.

Froissart observó: “Así como la leña no puede ser quemada sin fuego, así tampoco el caballero logra el honor perfecto ni la fama mundana sin proeza” (*Si comme la busce ne poet ardoir sans feu, ne poet li gentilz homs venir a parfait honneur ne un la gloire dou monde sans proece*). Este énfasis en la proeza como la cualidad clave en el caballero es lo que pone al tratado de Charny lejos de los tratados vernáculos anteriores con sus programas más clericales y simbólicos. En estos manuales la proeza no aparece con el mismo énfasis primario que Charny puso.¹²⁶

Las habilidades en la guerra y su bravura, eso es lo importante para Charny. Sólo ello lograría conducir a la caballería francesa al lugar que le corresponde. Charny se despreocupa por fundamentar el lugar privilegiado de la caballería dentro de la comunidad cristiana. No busca justificarla, lo toma como un hecho; más bien espera que en la guerra la caballería asuma su papel correspondiente. Ya desde las primeras páginas de su libro, Charny describe positivamente las actividades de su orden; lo novedoso aquí es que la guerra ya no es la única actividad. También valora positivamente a la justa y los torneos. Por supuesto que la guerra sigue siendo la cima de la violencia aristocrática, pero no es la única actividad honorable. A diferencia de sus predecesores que ven en los torneos un desperdicio o algo vano, nuestro autor señala: “Sostengo que no hay pequeños hechos de armas, sólo buenos y malos, aunque algunos hechos de armas son mucho más preciosos que otros. Por eso os digo que el que hace más, mayor valor tiene.”¹²⁷ Lo que esto significa es que todos los hombres armados son honorables, insiste, al igual que todos los actos de armas implican *proeza*.

Los clérigos llevaban siglos intentando incidir en la conducta de los hombres armados. En el caso de la guerra, ya señalamos las causas que eran necesarias para que tal guerra fuera justa. Pero allí no concluía el intento de regulación. También buscaron excluir los torneos y las justas caballerescas. Estas prácticas eran condenadas por el estamento clerical; al grado que señalaban que no se podía participar en ellos con la conciencia limpia; y en caso de muerte se podría negar el ritual del entierro... En la obra de Charny, veíamos, la “guerra simulada” de los torneos era valorada justo porque con ella se estimulaba la habilidad y la valentía de los caballeros. Charny escribe:

Deberíamos entonces hablar de otra ocupación de muchos hombres de armas, que tiene como objetivo forjar su reputación: estos son los torneos. Y, en efecto, en ellos ganan la alabanza y estima de los hombres, pero implica una gran cantidad de riquezas, gastos materiales, dificultades físicas, golpes, heridas, y a veces el peligro de muerte. Para este tipo de práctica de armas, se

¹²⁶ Kaeuper, *Ibidem*, p. 32.

¹²⁷ Geoffroi de Charny. *The Book of the Chivalry*, p. 87.

requiere fuerza física, destreza y agilidad para poder destacar y obtener un gran renombre por las bellas hazañas en ellos realizadas. Involucrarse en torneos otorga fama al caballero en su propio territorio y en el de sus vecinos [...] Las hazañas en torneos son dignos de alabanza; sin embargo, el que hace más es de mayor valor.¹²⁸

En la medida en que triunfar en los torneos generaba cierto prestigio, la búsqueda por el honor era estimulada por dichos torneos. Con el libro de Charny la aristocracia asume como legítimas muchas de las prácticas de su estamento. Con *legítimo* se quiere decir aquí que son compatibles con el mundo cristiano. A modo de ejemplo, recuperamos el siguiente pasaje:

Voy a hablar primero de los que buscan salir y participar en las guerras en su propia localidad, sin entrar en regiones distantes y que merecen elogios por sus grandes hazañas y en las empresas en que se involucran, logrado por su buen sentido, su fuerza física y proeza tanto como los que tienen que hacer la guerra por su cuenta con el fin de defender su honor y la herencia, o los que quieren hacer la guerra para ayudar en la defensa de la honra y la herencia de sus parientes, o como los que se quedan para servir en las guerras para defender el honor y la herencia de su señor legítimo.¹²⁹

Para Charny el caballero es un buen cristiano, y sabe de la guerra justa, pero para su mentalidad, todo ello de ninguna manera excluye la lucha por las riquezas, herencias, etc. Esto es así porque sin riquezas y sin honor no es posible que el caballero este armado. Y sin armas ni honor, no hay caballero. Se debe agregar que legitimar esta práctica (guerras locales) borra la separación entre el caballero cruzado (el aristócrata propiamente bautizado por la Iglesia) y los hombres de armas en general (aristocracia como estamento). *Caballero* viene a designar a partir de aquí, a todo aristócrata armado.

Los torneos, las justas, las guerras privadas, todos ellos son actos de armas que involucran la proeza del caballero. Y por ello no se demerita a ninguno de esos actos de armas. Sin embargo, Charny no deja de señalar que la guerra es el hecho privilegiado en donde la proeza se muestra en todo su esplendor. Los torneos son importantes porque sólo así la habilidad del caballero se mantiene activa en épocas de paz. Como puede verse, en este tratado se muestra la naciente valoración positiva en el medievo de la disciplina corporal con miras a una actividad. A continuación Kaeuper nos da cuenta de esta valoración en el contexto medieval de denigración al cuerpo debido a la primacía del alma:

¹²⁸ Geoffroi de Charny, *Ibidem*, p. 87.

¹²⁹ Geoffroi de Charny. *Ibidem*, p. 89.

Una característica importante en esta discusión es la apropiación de Charny del lenguaje e ideas religiosas. Este proceso es mejor descrito como un proceso de laicización que de secularización del lenguaje eclesiástico. [...] Por ejemplo, Charny toma prestado algo de la tradicional y colorida denigración cristiana medieval del cuerpo, en contraste con el alma inmortal. Él habla de “este cuerpo enclenque que no vive más que en el espacio de una hora.” Esta frase puede sonar extraña en la boca de un caballero muy dado a los elogios de la proeza, la última exhibición de la fuerza corporal. Pero Charny utiliza descripciones de este tipo para castigar los cuerpos inadecuados de los perezosos y los tímidos, los que no trabajan sus cuerpos por temor a que se les ponga en riesgo en la búsqueda del honor, que es de suma importancia. En su mente la denigración del cuerpo por medio de las palabras no se conecta en absoluto con actos de *prouesce*, ya que por esas hazañas es que se gana un gran honor, gracias a ello el caballero (como el alma), gana la inmortalidad.¹³⁰

Del mismo modo que una reliquia —un objeto que es parte del mundo terrenal— está en contacto con la divinidad debido a su vinculación con un santo o el propio Cristo, un cuerpo puede estar en contacto con algo más allá del mundo vano terrenal. El cuerpo del caballero, en la medida en que es el vehículo de la proeza, también está en contacto con la inmortalidad. La vía más accesible para nosotros es esta: sólo un cuerpo disciplinado en las habilidades de la guerra puede alcanzar grandes victorias y servir así a los fines del estamento aristocrático o los de la misma comunidad cristiana. Sólo grandes guerreros como Roland y Olivier alcanzan la salvación y el honor que todo caballero busca. Hay sin embargo, otra vía de vinculación en el contacto entre lo divino y lo terrenal en esta valoración del cuerpo. La asociación del cuerpo del caballero con el cuerpo de Cristo lastimado. Charny destaca las dificultades de la vida de un caballero: los sufrimientos, la renuncia a las comodidades, el riesgo de una muerte violenta, etc. En su mente, dice Richard Kaeuper, “el sufrimiento y el riesgo de una muerte violenta por una buena causa se conecta con ideas religiosas, tal vez incluso conectadas con el sacrificio y la muerte violenta de Cristo.”¹³¹ Kaeuper sostiene esta afirmación en otras obras de Charny en donde éste describe la violencia sufrida por Charny de manera similar al martirio de Cristo y algunos santos: “en su tratado en verso sobre la caballería, Charny habla con gran realismo y franqueza sobre el sufrimiento de los caballeros en el campo de batalla: flechas y lanzas llueven sobre él mismo; quien ve los cuerpos de sus amigos desparramados en el suelo a su alrededor; él estaba bien montado y pudo escapar, pero huir sería una pérdida de honor. “¿No es un gran mártir”, Charny pregunta, “quién hace este tipo de trabajo?”¹³² Con la identificación

¹³⁰ Kaeuper, *Ibidem*, p. 36.

¹³¹ Kaeuper, *Ibidem*, p. 37.

¹³² Kaeuper, *Ibidem*, p. 38.

de la violencia sufrida en la guerra medieval con el martirio de los santos cristianos, Charny asume plenamente su cristianismo caballeresco. Compárese la imagen de Geoffroi de Charny reproducida a continuación, con la imagen de Geoffrey Plantagenet.

Geoffrei de Charny murió en 1356 en la Batalla de Poitiers. Batalla que perdieron los franceses ante los ingleses, y en la cual el rey francés fue tomado prisionero. Charny fue enterrado en la iglesia de la abadía cisterciense de Froidmont, al norte de Francia. La imagen es una reproducción de la lápida de la época del siglo XVIII, pues la lápida junto con la iglesia fue destruida durante la primera guerra mundial.¹³³ El anticuario francés, François Roger de Gaignières (1642-1715), reunió una colección de materiales relacionados con la historia de Francia, que en 1711 presentó al 'Rey Sol' Louis XIV. A continuación la descripción de la imagen de Ian Wilson (*Véase Figura 16*):

El dibujo muestra a Geoffrei bien afeitado y con rasgos refinados, casi como un monje, aunque con armadura completa, a excepción del casco. Él lleva una gran espada colgada en el lado izquierdo de su cuerpo, y una daga a la derecha. La heráldica de Charny en tres blasones o escudos, decora su sobreveste. Su figura está rodeada por una puerta ricamente esculpida, parecida a la de una iglesia gótica, con figuras de ángeles y santos. Alrededor de esta puerta en una inscripción muy legible se lee en la traducción “Aquí yace el hombre noble, señor Geoffroy de Charny, en un momento señor de Thory, en el distrito de Beauvais, que murió el día 22 del mes de mayo de 1356. Ruego a Dios por su alma.”¹³⁴

Contrastando las imágenes de Geoffroi de Charny (*Figura 16*) y la de Geoffrey Plantagenet (*Figura 12*), podemos reconocer que aunque estéticamente sean distintas (aunque no sabemos qué tan fiel sea la reproducción de la lápida de Charny), tiene similitudes en la forma. En ambos casos, por ejemplo, hay columnas de una edificación enmarcando la figura del caballero. La principal diferencia, claro está, son las constantes referencias religiosas en la imagen de Charny, desde la postura de sus manos hasta los santos y ángeles. Más allá de una apropiación de la caballería por parte de Iglesia, lo que la lápida de Charny muestra es la vinculación exitosa de la aristocracia y la religión. Charny, también llamado en algunos lugares “el caballero perfecto” da cumplimiento a los intentos por crear un horizonte en el que la violencia del estamento guerrero y la doctrina del estamento eclesiástico pudiesen establecer relaciones más armoniosas. Muy lejos ha quedado la narrativa de la historia de Geraldo de

¹³³ "1. The Tombstone of Geoffrey II de Charny at Froidmont", en Ian Wilson. Shroud History Notebooks. Disponible en: <https://www.shroud.com/pdfs/n66part5.pdf>

¹³⁴ "1. The Tombstone of Geoffrey II de Charny at Froidmont", en Ian Wilson. Shroud History Notebooks. Disponible en: <https://www.shroud.com/pdfs/n66part5.pdf>

Aurillac. Muchas cosas han ocurrido, y aquel compromiso que en esa época se buscaba ha sido alcanzado aquí.

Para efectos del tema de esta sección, hemos de recuperar aquí lo que aparece de manera constante en los libros de caballería (el anónimo del siglo XIII, el libro de Lull y el de Charny): el caballero está dispuesto a dar su vida, a enfrentar valerosamente a la posibilidad de una muerte violenta gracias a la promesa de un mundo más allá, el paraíso, Sin embargo, para que esa promesa tuviera algún sentido, la propia Iglesia tuvo que modificar su posición respecto a la violencia aristocrática y también la aristocracia tuvo que asumir de una nueva forma su religiosidad. Una forma en la que el caballero tiene la certeza de su unión con lo divino a través de su participación en la guerra. Cuando el caballero se arma y ataca a sus enemigos tiene la certeza de estar actuando por la voluntad del propio Dios. Y eso, no sólo en las cruzadas. En la batalla de Poitiers, en donde murió Geoffroi de Charny, ambos ejércitos creen estar del lado correcto, del lado del reino favorecido por Dios. En su investidura caballeresca la aristocracia vive su propia unión con lo divino. Finito e infinito cabalgan en la misma dirección.

CAPÍTULO 13

LA CRISIS DE LA CABALLERÍA JUANA DE ARCO Y GILLES DE RAIS

Ella fingió un milagro, Belfort fingió creerla bruja. Mi objetivo es siempre observar el espíritu de los tiempos; es ese espíritu el que dirige los grandes acontecimientos del mundo. La Universidad de París presentó una denuncia en contra de Juana de Arco, acusándola de herejía y magia.

*Voltaire*¹

En última instancia, las contradicciones de Gilles de Rais resumen la situación cristiana de aquella época, y no debe sorprendernos esa comedia que significó el hecho de que estrangulase a todos los niños que pudo, que se entregase al demonio, y que, al mismo tiempo, preservara la salud de su alma eterna...

*Georges Bataille*²

La caballería bautizó a la aristocracia medieval. Ese largo proceso del que hemos intentado dar cuenta en las páginas anteriores alcanzó su cúspide en figuras como la de Geoffroi de Charny. Los guerreros estaban dispuestos a dar la vida envueltos en la investidura caballeresca que les otorgaba honor, una posición social privilegiada y la salvación de su alma al mismo tiempo que seguían actuando como guerreros que ejercían la violencia propia de su estamento. Dar la vida bajo estas condiciones no significaba ningún sacrificio. Como nos recuerda Kantorowicz: “el cristiano, de acuerdo con la enseñanza de los Padres [de la Iglesia], se había convertido en

¹ Voltaire. *Essai sur les Moeurs et L'esprit des Nations. Tome Troisième*, ed. Garnery, Paris, p. 35.

² Georges Bataille. *El verdadero Barba Azul. La tragedia de Gilles de Rais*, Ed. Tusquets, p. 37.

ciudadano de una ciudad en el otro mundo. Éticamente, la muerte por la patria carnal significaba poco si se compara con el de la patria espiritual de Jerusalén en el Cielo, o con los verdaderos modelos de abnegación cívica, los mártires, los confesores, y la santa virgen”³

Como hemos visto antes, la institución de la caballería ofreció una solución de compromiso al problema de la regulación de las prácticas violentas. Dio soporte real a las regulaciones de la *Tregua Dei* porque la caballería —como institución— si modificó la identidad que el aristócrata se daba a sí mismo. Mientras que la *Pax Dei* y la *Tregua Dei* aparecían como prohibiciones y regulaciones externas, la caballería ofreció al aristócrata la salvación combinada con un modo particular de seguir siendo guerreros. Con esta nueva forma caballeresca los llamados nobles continuaban siendo los agentes que ejercían la violencia al mismo tiempo que eran buenos cristianos. Ya no se trataba de alcanzar la salvación de manera pasiva (es decir, bajo la modalidad del no hacer, del no actuar, etc., propios de las prohibiciones), sino una salvación alcanzada gracias a su participación en la guerra (santa), en coincidencia con la principal determinación de la aristocracia.

La *Pax Dei* y la *Tregua Dei* sólo le decían al aristócrata que debía abstenerse de ciertas prácticas ciertos días, o que debía estar al servicio de Dios. Pero para la conformación del carácter de ese estamento, esas regulaciones aparecían como extrañas y muy difíciles de realizar: esto por la conformación de su carácter moldeado para la guerra, como también debido a que era mediante la guerra que sostenían su posición privilegiada y se *equilibraba* la distribución de la riqueza. Con la guerra santa se legitimaba la posición privilegiada de ese estamento, y cómo estaba en consonancia con el carácter de ese estamento, sus miembros no lo veían como algo ajeno, sino más bien como algo que les era propio. La llamada a las cruzadas sí interpelaba a la aristocracia. De este modo ellos hacían propios los fines cristianos de la guerra santa. Asumían pues, que había en Jerusalén algo santo, que era efectivamente la tierra santa, lugar de encuentro entre lo terrenal y lo divino. Los aristócratas portaban orgullosos las insignias y vestimentas caballerescas, y realmente querían alcanzar la gloria viéndose vinculados a las campañas de la “guerra santa”. De este punto de llegada es una muestra clara el tratado de Geoffroi de Charny.

A diferencia de las regulaciones de la Iglesia, y los primeros intentos de dar consistencia a la figura del caballero (ejemplificados con el escrito anónimo del siglo XIII y el tratado de Ramón Lull), lo que hace destacar el tratado y la vida de Geoffroi de Charny es que él mismo era miembro del orden de caballería. No se trata únicamente de que ello le permitía dar una visión “más objetiva” de lo propio de su orden, sino del hecho de que su libro sobre la caballería

³ Ernst H. Kantorowicz. “*Pro Patria Mori* in Medieval Political Thought”, p. 475.

da cuenta de la transformación interna del caballero medieval: del modo en cómo esta orden ha interiorizado la idea de un mundo dual, con una patria terrenal y otra celestial; y del modo en que la salvación de su alma se alcanza con su participación en la defensa del cristianismo ante el enemigo externo. Esto, acompañado de las primeras formas y modales que eran propios de esta orden que buscaba mostrar su orgullo.

La idea del aristócrata de esta época de estar al servicio a Dios, por supuesto, ha sido fomentada por la orden eclesiástica, pero ha sido sólo con la caballería que esta unidad de la guerra —y el *dar la vida* por esta causa— y las representaciones cristianas, alcanza su plena unidad. Luchar por el cristianismo no es algo fingido, es un fin propio de los caballeros. La Iglesia constantemente transmitió la idea de que Dios es accesible a los hombres, y el aristócrata (a través de la institución de la caballería) hizo de esta representación algo propio: el caballero está en contacto directo con lo divino a través de su práctica de guerra. Este contacto, por supuesto, sólo es sentido.

Lo que revisaremos en este apartado es el camino que lleva a la caballería de esta forma acabada (que alcanza su máximo esplendor en relación a su vinculación con la religión cristiana) a los primeros momentos de su crisis que anuncian su disolución. El aristócrata/caballero se vuelve cristiano en un largo proceso que culmina con la completa asimilación de esa religión. Esta asimilación alcanza un clímax que se vuelve en contra de la propia orden de caballería y del mismo mundo cristiano. Si hay un mundo terrenal y uno celestial que están en contacto, aquellos hombres y mujeres asumirán que verdaderamente existe tal unión y que ellos no sólo son testigos, sino que está dentro de sí, que experimentan internamente esa unión proto-mística. Eso es lo que nos muestran los casos de Juana de Arco y de Gilles de Rais. Pero antes de revisar estos casos, hemos de reconocer como esta unidad entre lo divino y lo terreno fue pensado en aquel tiempo, y cómo en el pensamiento esa unidad generó problemas inherentes a esta apuesta del cristianismo.

La doble verdad

No es, pues, extraño que esa época esté marcada por la preocupación y problematización de este mundo dual. Sólo baste recordar la polémica iniciada por los averroístas en torno a la teoría de la doble verdad. Inspirado en Aristóteles, Averroes (1126-1198) escribió *La armonía entre Religión y filosofía*, que para nuestros propósitos, baste con señalar de manera general su sentido: unir revelación y razón. Etienne Gilson describe el resultado de este intento en los siguientes términos: “El título mismo de este tratado es una indicación segura de que Averroes

no deseaba herir los sentimientos de los teólogos. Incluso hay que decir que Averroes tuvo realmente la esperanza de convencer a los teólogos de que algún tipo de acuerdo entre la fe religiosa y la razón filosófica no era en modo alguno una imposibilidad absoluta. Desde luego, él era de la opinión de que los conflictos se evitan si la fe se mantiene en su propio lugar y la filosofía es lo suficientemente inteligente como para darse cuenta de la función específica de la religión.”⁴ Para los pensadores cristianos inspirados en Averroes, la problemática era similar, ¿cómo pensar lo diverso que hay entre la verdad alcanzada por el pensamiento (inspirado en Aristóteles), y la verdad alcanzada por la revelación (de los Escritos sagrados)? Este intento de unir fe y razón alcanzó una de sus formas favorables al cristianismo en la obra *Suma contra los Gentiles* de Santo Tomas de Aquino (1224-1274), quien escribió que la revelación era necesaria porque las verdades divinas no podían ser captadas por la finitud del pensamiento humano:

Sin embargo, no toda verdad puede manifestarse de la misma manera [mediante la demostración racional]. Y así, es propio de un hombre disciplinado sólo tratar de captar la verdad en cuanto lo permite la naturaleza del objeto, como dice el Filósofo [Boecio] [...] Respecto a la verdad de lo que confesamos acerca de Dios, este modo es doble: hay ciertas verdades divinas que exceden totalmente toda capacidad de la razón humana, como el hecho de que Dios es uno y trino.⁵

Con Tomas de Aquino, estamos ante una reconciliación cristiana entre revelación y los “procedimientos lógicos racionales”. Para una postura como esta, no es que la revelación sea sustancialmente distinta —en el sentido de ser irracional—, sino que más bien los objetos de la fe exceden la capacidad de la razón humana. La razón y los dogmas cristianos, según esta postura, pueden alcanzar perfectamente una armoniosa reconciliación. Sin embargo, ha bastado un pequeño giro para que estas afirmaciones aparezcan como heréticas. Siger de Brabante (1240-1285) en su *Quaestiones in tertium de anima*, toma el estado de cosas como lo había puesto Tomás de Aquino y da un paso adicional a él y radicaliza la diferencia entre fe y razón, al grado de concluir en una división o separación irreconciliable entre fe y saber. Chesterton describe el problema planteado por Brabante del siguiente modo:

Siger de Brabante dijo esto: la Iglesia tiene razón teológicamente, mas puede equivocarse científicamente. Hay dos verdades: la del mundo sobrenatural y la del mundo natural. Cuando somos naturalistas, podemos suponer que el cristianismo es una tontería; pero entonces, cuando

⁴ Etienne Gilson. *Reason and Revelation in the Middle Ages*, Charles Scribner's Sons, p. 40.

⁵ Tomas de Aquino. *Suma contra los Gentiles*, Biblioteca de autores cristianos, p. 8.

nos acordamos de que somos cristianos, debemos admitir que el cristianismo es verdadero aun cuando sea una tontería. En otras palabras: Siger de Brabante dividió la cabeza humana en dos, remedando el golpe de una antigua leyenda guerrera, y declaró que el hombre tiene dos mentes con una debe enteramente creer, y con la otra puede no creer. Esto parecía a muchos una parodia del tomismo. De hecho era el asesinato del tomismo.⁶

Más allá del debate en torno a qué tan fiel fue Brabante a Tomás de Aquino⁷, lo que ha de resaltarse aquí es la continuidad o frágil transición entre una postura cristiana fiel a la tendencia de la época, y una posición que será descalificada como herética. Pues las doctrinas de Siger de Brabante —cuya lectura cristiana ortodoxa se muestra reflejada en el comentario de Chesterton—, fueron condenadas muy pronto por la Iglesia. Con Aquino estábamos ante la distinción entre fe y saber que mostraba la necesidad de la fe debido a la finitud del saber, del pensamiento racional. El pensamiento aspira a conocer la verdad de la revelación, pero es impotente; no alcanza a dar cuenta de ella, y por ello la fe es necesaria. Con Brabante, partimos de esa misma incapacidad, pero él da cuenta de la necesidad de pensar aquello que hace distintos a la fe y al saber. La fe, en efecto, nos permite asumir las revelaciones, pero no de manera razonada. Esencialmente, la fe y el pensamiento que busca alcanzar el saber, son distintos. Si pensamos las revelaciones, ellas se muestran como impotentes de adecuarse al pensamiento lógico. Por supuesto, Brabante buscaba distinguir el espacio de la fe y el del saber, así como darle a las revelaciones una forma reflexionada. Pero esto más bien fue un escándalo para el cristianismo, que vio en ese momento en el propio Aquino la fuente de esta desviación. Se buscó por diversas vías detener este modo de pensar. Así fue como comenzó una tendencia para sofocar los intentos por entender el misterio de este mundo dual propio de la religión cristiana. Los misterios y las revelaciones no debían ser pensados, sino aceptados, creídos. Estos contenidos no debían de ninguna manera ponerse en cuestión, por supuesto, no debían someterse a una crítica racional. El resultado es que los contenidos “revelados” fueron asumidos como algo que la Iglesia, y únicamente ella, tenía la autoridad de establecer como

⁶ G.K. Chesterton. *Santo Tomas de Aquino*, Ed. Andrés Bello, p. 104.

⁷ Al respecto, véase como un ejemplo lo siguiente: “Siger de Brabante, siguiendo a algunos de los aristotélicos arábigos, lanzó una teoría, que la mayoría de los lectores modernos, dirían al momento que era idéntica a la de Tomás. Eso fue lo que al fin motivó la postrera y más enfática protesta de Tomás. La batalla por él ganada tenía un fin más amplio para la filosofía y para la ciencia; él desbrozó el campo para ver más claramente las cuestiones de la fe y de la investigación, ayudando a la perfecta inteligencia de estos problemas; inteligencia generalmente observada por los católicos y ciertamente nunca olvidada sin ir al desastre. Era la idea, que el científico debía continuar explorando libremente, a condición de que no pidiese una infalibilidad y finalidad, cuya exigencia iba en contra de sus propios principios.” G.K. Chesterton. *Ibidem*, p. 103.

válidos, y por supuesto, la autoridad para defenderlos. Sintomático de esta tendencia es el modo en que se sofocaron los intentos de pensar los misterios de la religión.

Lo que Siger de Brabante y otros pensadores buscaban, más que dividir al hombre, era mostrar la necesidad de dar cuenta racional de aquello que en la doctrina cristiana quedaba sin ser explicado. Como ya se señalaba, inspirados en Aristóteles y en Averroes, buscaban que el sistema de pensamiento lógico pudiese dar cuenta de los dogmas de la religión.⁸ Pero tal intento fracasó antes de ponerse a prueba: “Esta temeridad [del grupo de dialecticos en torno a Siger de Brabante y los averroístas parisienses] [...] fueron solemnemente condenados en 1270, después en 1277, y esta segunda condenación se extendió a la doctrina de Tomás de Aquino. De tal manera se decretó imposible toda adaptación de Aristóteles a las Escrituras, y vanos, peligrosamente vanos, los intentos realizados por generaciones de clérigos, desde San Anselmo y los primeros balbuceos de la escolástica, para hacer inteligibles los misterios del dogma, para realizar la alianza de la fe y de la razón (lógica).”⁹

Lo que muestran este tipo de intentos institucionales de la Iglesia es, por un lado, la preeminencia en la Edad Media de esta representación de un mundo escindido (terrenal y divino), y por el otro, los nuevos problemas que este modo de pensar el mundo generaban a los hombres de aquella época. Se podría decir que la forma en que la orden de caballería se pensaba a sí misma, y los problemas de los teólogos corren por vías distintas. Pero como nos recuerdan Duby y Mandrou, si bien es cierto que los hombres comunes de aquel tiempo no llegaban a enterarse de los debates precisos en las universidades medievales, estos debates sí tienen efectos tardíos en la vida de esa comunidad:

Desde entonces, en efecto, se hizo manifiesto a todos la imposibilidad de aplicar la lógica [aristotélica] a la verdad revelada, y que toda teología racional carecía de interés. En lo sucesivo la fe será asunto de sentimiento puro, y la vida religiosa se hace puramente afectiva. Por lo demás, en aquel momento, después de cincuenta años de penetración progresiva [...] se afirmó verdaderamente la influencia de los franciscanos en el comportamiento religioso de las masas urbanas. [...] El cristianismo que predicaban [los franciscanos] no se razona, se vive, detrás de Jesús sufriente; y para llegar a la dicha perfecta no eran útiles las facultades intelectuales, sino el

⁸ Piénsese que el impulso de los averroístas implicaba una defensa de la filosofía. El especialista Gilson nos recuerda que: “Averroes asumió el reto de Gazali, y, en contra su *Destrucción teológica de los filósofos*, escribió una *Destrucción de la destrucción*. Para Averroes, la verdad absoluta no ha de encontrarse en ninguna clase de revelación, sino en los escritos de Aristóteles, que no se cansaba de comentar y anotar.” Etienne Gilson. *Reason and Revelation in the Middle Ages*, p. 39.

⁹ Georges Duby y Robert Mandrou. *Historia de la civilización francesa*, FCE, p. 145.

espíritu de niño, la humildad y la caridad. De tal modo, las nuevas preocupaciones de los hombres de estudio exhiben una correspondencia estrecha con las nuevas formas de la piedad popular.¹⁰

La división entre el mundo terrenal, con sus problemas y prácticas inherentes, y el mundo divino, con su lógica propia, se impuso plenamente durante esa época. Por supuesto, el problema de la validez de la “revelación” está presente de manera constante en todas las religiones reveladas (judaísmo, cristianismo e islam) en la medida en que es indiscernible su “verdad” de otra revelación que se le contraponga. La validez para su aceptación en última instancia se sostiene en su propia autoridad. Por ello no resulta sorprendente que en el cristianismo este problema pueda ser rastreado desde sus primeros años. Ya veíamos en páginas anteriores que desde la época de Pablo de Tarso el problema de los falsos profetas era uno de los más importantes. Examinar racionalmente los dogmas también está presente desde los orígenes del cristianismo: recuérdese el diálogo de sordos de Pablo de Tarso con los filósofos griegos del Areópago (Cap. 17 de los “Hechos de los apóstoles”). La escisión entre fe y saber ya estaba presente de manera muy temprana. Y si la revelación es incapaz de sostenerse mediante la examinación crítica del pensamiento, la herejía como un problema de falsa profecía o falsa revelación (el “anti-cristo”) está presente de manera inherente en todo el cristianismo. Por ello, lo que se busca resaltar de este momento es la política oficial de Iglesia por negar cualquier intento de razonar los dogmas de la fe, impulso que surgía al interior del propio cristianismo, y no de agentes externos. Aunado a ello, esa misma política de negar la racionalidad en asuntos de religión provocó e impulsó —como una política oficial— un modo peculiar de experimentar la fe: el sentirla y vivirla individualmente. Lo que caracteriza formalmente este movimiento, es que al negar la reflexión sobre los misterios de la revelación, se abrió la puerta a la proliferación de “herejías”, como fueron nombrados los modos de vivir directamente lo divino por parte de muchos hombres y mujeres medievales.

Y aunque podamos señalar que los debates teológicos tienen un modo y un terreno específico en el que tienen lugar, ello no significa que no sean producto del mismo espíritu de la época. Lo mismo puede decirse de la orden de caballería, que a pesar de tener una historia y una configuración distinta a aquella que ocurre en las preocupaciones de los cristianos universitarios, es producto también de esa escisión propia del mundo cristiano medieval. La escisión entre el aspecto revelado y aquel aspecto terrenal sobre las que se puede razonar está presente también en la orden de caballería bajo el aspecto de los deberes laicos propiamente aristocráticos, por un lado, y los aspectos propiamente cristianos presentes en la

¹⁰ Georges Duby y Robert Mandrou. *Ibidem*, p. 146.

figura del caballero, por el otro. Sin embargo, tal dualidad se convertirá en escisión cuando se agudice la preeminencia de uno de esos lados; a tal grado que su lado opuesto terminará siendo sofocado. Pero al hacerlo, minará también en su integridad la figura del caballero. De eso son ejemplos las figuras de Juana de Arco y Gilles de Rais.

La presencia de lo divino en la orden de caballería

Nuevamente volvemos a la figura del caballero. Señalábamos que con Charny habíamos llegado a la forma más acabada del caballero cristiano. Aquel caballero ejercía la violencia teniendo como marco para su acción representaciones cristianas, identificándose él mismo como un buen cristiano. Pensándose a sí mismo como un hombre terrenal que participa de lo divino de muchas maneras: desde su participación en las cruzadas, hasta en la integración en su investidura del simbolismo cristiano: desde sus armas e indumentaria, hasta —como en el caso del propio Charny— la posesión de reliquias. Y ya veíamos que las reliquias eran un modo en que los dos mundos se unían: un objeto de este mundo participa de la santidad de algún hombre —un santo—, o incluso del propio Dios hecho hombre —Jesucristo—. Este caballero y su identificación con el hombre que participa en lo divino es la forma más acabada del aristócrata cristiano porque esa forma se la impuso él mismo, y porque ella está en armonía con su mundo, a saber, las instituciones medievales.

Sin embargo, esa unión idílica no está destinada a ser permanente. Y esto, no debido a la irrupción de alguna fricción externa, o a un desencanto de la orden de caballería. La única vía para mostrar lo erróneo de una unión tal, sería mostrar su inconsistencia, pero como vimos, tales intentos fueron sofocados. La crisis de la caballería fue provocada no por otra cosa que su mismo desenvolvimiento. Podríamos nombrar esta crisis como una crisis de sobre-identificación del caballero con lo divino, o como la superación de la barrera de unión plena con eso divino en la tierra.

Caballeros como Charny no sostienen su identificación directamente de los cánones de la Iglesia, pero sí se adecuan a ellos, sí los respetan. Finalmente participar en las cruzadas implica dar validez a la organización papal de esas expediciones de guerra. Los ritos para armar a un caballero, aunque de origen germánico, fueron asumidos y validados por la propia Iglesia, al grado de que para muchos aparecía como un rito puramente cristiano. Lo que va a ocurrir es que la identificación cristiana de los caballeros va a comenzar a ejercerse incluso en contra de los cánones y las doctrinas oficiales de la Iglesia. Si bien esta última, en aquel momento, sofocó los intentos de pensar los dogmas, y asumió como lo más propio de su

religión el sentirla, este movimiento —en un primer momento satisfactorio para sus fines—, pronto mostrará nuevos callejones sin salida. En un giro irónico, el efecto de la religión sentida se revierte en herejía. Los hombres comenzaran a conectarse directamente con Dios sin la mediación de la Iglesia, o también, tendrán la certeza de que sus alma será salvada independientemente de sus acciones. Eso es lo que se muestra con los casos ocurridos en el siglo XV, de los cuales son representativos los de Juana de Arco y Gilles de Rais.¹¹

JUANA DE ARCO

¿Qué significado tiene Juana de Arco (ca. 1412-1431) en el proceso de transformación de la caballería? Por supuesto, ella fue una figura clave en la consolidación del Rey Charles VII; también ha sido una figura venerada por la corona francesa¹², y por los católicos. Justamente su vinculación con el cristianismo es lo que cabe destacar en su relación no ya con la aristocracia —se cuenta que viene de una familia pobre—, pero si con la orden de caballería. Philippe Contamine resume la relación pendular de Juana de Arco con el cristianismo: “En 1429 algunos teólogos la reconocieron como buena cristiana, mientras que otros, en 1431, la condenaron a ser quemada en la hoguera por hereje. En 1456 un nuevo proceso demostró su inocencia y fue rehabilitada.”¹³ ¿A qué se ha debido esta tambaleante relación? Por supuesto, estas posturas radicalmente contrapuestas están atravesadas por los intereses e intrigas políticas del momento. Ya desde el espíritu ilustrado, Voltaire afirmó que lo propio de Juana de Arco no es la historia que la convierte en santa, sino su lugar dentro de las necesidades de la época: “Juana de Arco, que el vulgo cree una pastora, era de hecho una joven sirvienta de hoteles, robustos caballos de gran pelaje, con tareas que, como Monstrelet ha dicho, otras mujeres no estaban acostumbradas a hacer. La hacían aparecer como una pastora de dieciocho años, sin embargo, resultó ser, según su propia confesión, que tenía entonces veintisiete años. Ella tuvo el coraje y el espíritu para hacerse cargo de esta empresa, que se

¹¹ Por otro lado, el comienzo de esta crisis interna de la caballería (distinta al fin de este modo de hacer la guerra que ocurrirá ulteriormente) coincide con una crisis material de ese mundo: “Para los contemporáneos de Duguesclin y de Juana de Arco, la buena época, la edad de oro, la de Monseñor San Luis, era, en primer lugar, el tiempo en que todos tenían que comer.” G. Duby y R. Mandrou. *Ibidem*, p. 146.

¹² “En la Francia del Antiguo Régimen, la tesis providencialista cobró un carácter oficialista porque adoptó la idea de que un Dios, que reina sobre el destino de las naciones y de sus gobernantes, siempre otorgó peculiar atención al reino de Francia y a sus reyes muy cristianos.” Jacques Le Goff. *Hombres y mujeres de la Edad Media*, FCE, p. 358.

¹³ Entrada “Juana de Arco” en Jacques Le Goff. *Hombres y mujeres de la Edad Media*, FCE, p. 355.

convirtió en una mujer heroica.”¹⁴ Por ello, a pesar de intereses políticos de por medio, no todo es contingencia en el destino de Juana de Arco. Sus acciones y sus motivaciones son propias del espíritu de su tiempo. Y en tal medida, del inicio del proceso de disolución de la orden de caballería.

Juana de Arco, más allá de su condena y su ulterior canonización, fue una mujer que escuchó voces: las del arcángel Miguel y las de Santa Catalina y Santa Margarita. Esas voces le indicaban la manera en que sus acciones —y las de Carlos VII y los caballeros que lo apoyaban— debían tener lugar para favorecer la balanza en favor de los franceses en la llamada Guerra de los Cien Años. Gracias a que se han conservado copias del proceso eclesiástico en contra de Juana de Arco, es que se conocen los detalles y sentido de las voces que ella escuchaba. Así, muy al comienzo del proceso leemos lo siguiente: “Dijo que, desde que tenía trece años, tuvo la revelación de Nuestro Señor mediante una voz que le enseñó a valerse.”¹⁵ Juana de Arco, aparentemente sin formación religiosa alguna, es capaz de escuchar voces. Del mismo modo, sin aparente formación militar es capaz de dominar las armas de los guerreros.¹⁶ Pero más importante aún, es que esas voces estén en consonancia con los intereses del reino francés. Las voces “espontaneas” que Juana se hace escuchar están encaminadas a vincular la voluntad divina con los fines del reino francés. Lo que una revisión del primer proceso eclesiástico contra Juana de Arco muestra es que el elemento más importante en los contenidos de las voces que escucha *la doncella* tienen que ver no con aspectos teológicos o que la involucren a ella en lo particular —esos son temas más bien de interés de los universitarios que la procesan—, sino con los signos que tienen que ver la voluntad divina por favorecer a Charles VII como legítimo rey de los francos. Cada vez que sus interrogadores pedían información acerca de los signos de las voces que declaraban legítimo a Charles VII, ella respondía que había jurado a las voces no hablar de ello más que con el propio rey. La insistencia se repite innumerables veces. Juana sólo responde: “¿Queréis que cometa perjurio?”¹⁷ Juana se negó a responder acerca de ese tema en particular durante muchos días, hasta que por fin se quebró y habló:

¹⁴ Voltaire. *Essai sur les Moeurs et L'esprit des Nations. Tome Troisième*, ed. Garnery, Paris, p. 34.

¹⁵ Georges Duby y Andrée Duby. *Los procesos de Juana de Arco*, Ed. Universidad de Granada, p. 26.

¹⁶ Por ejemplo, a propósito de su espada declaró: “Asimismo, añadió que tenía una espada que tomó en Vaucouleurs. También dijo que estando en Tours o en Chinon, envió a buscar una espada que estaba en la iglesia de Sainte-Catherine de Fiebois, detrás del altar, donde la encontraron completamente oxidada. [...] Le preguntaron acerca de la bendición que hizo o hizo hacer a dicha espada, a lo que respondió que no hizo ni hizo hacer ninguna bendición, porque no habría sabido lo que hacer.” Duby. *Los procesos de Juana de Arco*, . 43.

¹⁷ Georges y Andrée Duby. *Los procesos de Juana de Arco*, p. 72.

El martes, decimotercer día de marzo del año mil cuatrocientos treinta, fue interrogada en primer lugar sobre cuál fue la señal que le dio a su Rey. [...] Así, dijo que la señal fue lo que el ángel le entregó a su Rey imponiéndole la corona y afirmándole que tendría todo el reino de Francia con la ayuda de Dios a cambio de su trabajo. [...] Le preguntaron cómo trajo el ángel la corona y si la puso en la cabeza del Rey, a lo que respondió que le fue encomendada a un arzobispo, en concreto, al de Reims, según creía. Añadió que dicho arzobispo la recibió y se la entregó al Rey.¹⁸

Para la mentalidad de la época no resultaba increíble que Dios se comunicara con los humanos. Por eso, el problema no era si las voces de ángeles y santos se comunicaran con alguien, sino que fuese precisamente con Juana de Arco, sobre quien recaía otra acusación igual de terrible: tomar las vestimentas de un hombre. Alguien que violaba así ciertos mandatos necesarios de esa sociedad, perdía la credibilidad en cuanto a ser el remitente de voces celestiales. Aunado a ello, otra cuestión igual de grave —aunque no es resaltada lo suficiente en el proceso eclesiástico— es el hecho de que Dios tomara partido por lo franceses sin pasar por la mediación de la Iglesia. ¿Acaso eso significaba que Dios odiaba a los ingleses? Con afirmaciones como la de Juana de Arco se ponía en duda la consistencia de la *Respublica Christiana*. No es un tema menor, porque afirmar la preeminencia de un reino sobre otro, sí pone en cuestión las bases del mundo medieval. Y comienza un proceso, que sin dejar de ser cristiano, modifica el hecho de *dar la vida por la patria celestial*, en favor de *dar la vida por la naciente patria*. Pero en el proceso contra Juana de Arco, los acusadores se preocupan por demostrar que Juana de Arco no debería de escuchar esas voces, así fueran estas realmente las de los santos:

Le preguntaron cómo sabía que [las voces que escuchaba] eran ángeles, a lo que respondió que les creyó desde el principio y que fue su voluntad creerles. Además, añadió que cuando San Miguel acudió a ella le respondió que las santas Catalina y Margarita acudirían a ella para aconsejarle, puesto que habían venido para guiarla e inspirarla acerca de aquello que tenía que hacer. [...] Le preguntaron que, si el Enemigo tomase forma de ángel, cómo reconocería si era un ángel bueno o malo, a lo que respondió que reconocía bien si era San Miguel u otra cosa falsa a su imagen.¹⁹

Los cuestionamientos tienen sentido en ese mundo, como ya se adelantaba, porque la Iglesia estaba en un aprieto. Es decir, ella misma no podía rechazar la posibilidad de que las verdades divinas pudiesen ser reveladas. La afirmación de voces que se comunican con humanos,

¹⁸ Georges y Andrée Duby. *Ibidem*, pp. 72-73.

¹⁹ Georges y Andrée Duby. *Ibidem*, p. 85.

actualmente serían catalogadas de inmediato como un caso patológico: alguna clase de alucinación o psicosis. En aquel mundo la afirmación de ser destinatario de voces no es sino otra forma de revelación. Y recordemos que la Iglesia había asumido plenamente que hay verdades no aptas para la razón, y se comunican mediante la revelación. La fe se vive. Y justo es lo que alguien como Juana de Arco hace. Ella es producto del mundo escindido en un lado celestial o divino y el otro terrenal. No es una desviación, es su resultado último. Eso no quiere decir que la Iglesia fuese a aceptarlo de manera inmediata. Por eso, se esforzaron por catalogar a Juana de Arco como un caso de brujería:

«Le preguntaron si había conducido a los animales a los campos. Dijo que ya había respondido a eso y que, desde que no era ya una niña, no los cuidaba, pero ayudaba a llevarlos hasta cerca de un castillo llamado Isle, aunque no recordaba si los cuidó o no durante la juventud.»

¿Cuidó a los animales? ¿Fue a «jugar al campo»? La pregunta, realizada con anterioridad a propósito del éxodo a Neufchâteau, volvió. Los jueces querían saber si Juana, cuando salió de los límites de su pueblo, se aventuró en la zona boscosa, en la zona oscura, de lo mágico, de lo diabólico —de la superstición y la brujería— y de la herejía, elemento que configuraba un todo. Por ello, se descubrió, no sin sorpresa, que Juana era menos crédula que los doctores que la interrogaban. Éstos creían en las hadas, en los hechizos y en los sortilegios.²⁰

Esta estrategia de convertir a Juana en una especie de hechicera volvía de manera regular. Así ocurrió, por ejemplo, cuando se analizó su espada o el estandarte que ella portaba en el campo de batalla, y del cual la leyenda pretende que el estandarte hacía huir a los ingleses: “Desde el 27 de febrero, los jueces se esforzaron en localizar los sortilegios. Creían —o fingían creer— que la espada de Juana y el estandarte (ante el cual huían los ingleses) estaban encantados. Juana no supuso nada de esto en ningún momento.”²¹ Aunque la Iglesia pretendidamente no debía creer en esas fuerzas oscuras, lo hacía de manera espontánea porque esas fuerzas del bosque, hechicerías, etc., eran el anverso de una revelación que no podía pasar por un examen del pensamiento. La existencia o validez de los profetas genera la posibilidad de falsos profetas, o, como nos recuerda Chesterton a propósito de Siger de Brabante: “es el hecho simbolizado en la leyenda del anticristo, que era el doblecristo, en el proverbio profundo de que el diablo es el mono de Dios. Es el hecho de que la falsedad nunca es tan falsa como cuando está más cerca de la verdad [creída]. Cuando la herida está más próxima al nervio de la

²⁰ Georges y Andrée Duby. *Ibidem*, p. 37. Las líneas en cursivas corresponden a la intervención de Georges y Andrée Duby.

²¹ Georges y Andrée Duby. *Ibidem*, p. 49.

verdad, la conciencia cristiana grita con dolor.”²² Podríamos decir que Juana de Arco tenía la credibilidad de un sector del reino francés y la plena confianza de Charles VII porque servía a sus intereses. Pero también tenía la credibilidad —negativa— de los ingleses y de la Iglesia, porque era la representación última de ese universo cristiano. El problema que ella ocasionaba no era menor:

Desde el 22 de febrero Juana no cesó de proclamar: sobre todo lo que le reprochaban, se encomendaba sólo a Dios. El 15 de marzo, por primera vez, se le ordenó que se sometiese a la voluntad de la Iglesia. ¿Qué es la Iglesia? ¿La Iglesia de su pueblo donde asistía gustosamente? ¿Los reverendos que allí cantaban? ¿Los jueces que desde hacía veinticinco días la acosaban y que querían verla cometer perjurio y desobedecer a Dios? Para Juana, la Iglesia era Jesús, lo cual le parecía más sencillo.

Entonces, con paciencia, los teólogos, obsesionados desde el Cisma por los problemas que hacían tabalearse las estructuras de la institución eclesiástica, le explicaron que había realmente dos Iglesias, la del cielo y la de la tierra, la cual estaba guiada por el Espíritu Santo (del cual Juana no habló nunca) y a la que se debía obedecer.²³

Pero para Juana esa división entre la Iglesia como la comunidad cristiana y la Iglesia como la Institución terrenal que conecta a la primera con los humanos no tiene sentido. Porque le ha dado preeminencia a la religión que no se examina a sí misma, sino sólo se vive y se siente: “accedió a responder ante la Iglesia militante sobre todo lo que concernía a la fe. Puesto que sobre su fe estaba segura totalmente. ¿No estaba en contacto directo con la Iglesia «victoriosa» (Juana no la llamaba «triumfante», porque el término no estaba en su vocabulario y no lo recordaba), con Nuestro Señor, la Virgen y los santos, los cuales la visitaron, le hablaron, le prometieron que la liberarían?”²⁴ Ella sólo siente que lo que le dicen las voces son cosas buenas. No necesita que los doctores en teología le crean. Ella sabe, ella vive. Y los teólogos no pueden en este momento detenerse a pensar si lo que Juana dice tiene algún fundamento. Así, acerca del contenido de las voces, ellos sólo pueden apelar a la autoridad de la Institución eclesiástica.

Tampoco es el caso que ella se opusiera a la Iglesia terrenal. Se trataba simplemente de que, en última instancia, esa institución no cumplía su función de mediar entre el cielo y la tierra: “Juana se prohibía hacer «todo lo que fuera imposible hacer», es decir, obedecer las

²² G.K. Chesterton. *Santo Tomas de Aquino*, Ed. Andres Bello, p. 103. Las palabras de Chesterton son dichas a propósito de Siger de Brabante, pero lo mismo pueden ser usadas para el caso de Juana de Arco, también acusada de herejía.

²³ Georges y Andrée Duby. *Los procesos de Juana de Arco*, pp. 87-88.

²⁴ Georges y Andrée Duby. *Ibidem*, p. 88.

órdenes de la Iglesia si estaban en contradicción con las órdenes de Dios: éstas le fueron reveladas directamente. «Revelación» era la palabra clave. Juana vino para unirse con Dios, íntima y cercanamente, lo cual fundó su total libertad [de conciencia] frente a las exigencias de los clérigos.²⁵ Ella se identifica plenamente con lo divino, o mejor, se conecta directamente con lo divino. Ya no al modo de Charny, y todo aquel caballero que sabe estar cumpliendo lo que Dios “quiere” a través de lo que la Iglesia pide de sus guerreros. Sino directamente comunicándose con lo divino; teniendo acceso directamente a ese mundo. Por supuesto, ello hace de una figura como Juana, una figura más temible en la guerra. Puede renunciar a su vida de manera más clara y arrojada. Su valentía contagiaba a los guerreros franceses cabizbajos por las derrotas constantes. Cómo se da cuenta en el proceso contra ella, incluso puede arrojarse desde lo alto de una torre sin temor a los daños que pudiera sufrir. Esto es posible porque su vida pertenece a su causa. Una causa que excede la que el caballero normal debe asumir. Pero, como ya se señalaba, esto comienza a ser un problema para la iglesia, que ve en todo esto una amenaza. Nos recuerdan Geroges y Andrée Duby que: “[los doctores en teología que interrogaban a Juana] no podían ceder. No admitían ser suplidos por unas voces, aunque fuera la de San Miguel, del cual dijo Juana que seguía su «doctrina». Juzgaban heréticas las tesis de Wyclif tomadas por Jean Huss, que oponía la Iglesia visible, que hizo más mal que bien, a la Iglesia invisible, la verdadera. Igualmente juzgaban a la Doncella como hereje, quien ingenuamente, había caído en el mismo error.”²⁶

Todo esto da cuenta de que, si bien podía haber beneficios políticos en el hecho de juzgar como hereje a *la doncella*, la condena no fue decidida atendiendo únicamente a esos intereses. Los problemas que casos como el de Juana de Arco introducía a ese mundo eran reales:

Los asesores del tribunal de Ruán no eran infames. La mayoría no actuó por interés, sino que habían asistido llenos de una ansiedad sincera ante el progreso de la contestación, la irrupción de lo confuso, tantos iluminados divagantes, seguros de ellos mismos, la exaltación de los predicadores, las «devotas creencias», y esa libertad de la conciencia que una gran masa de cristianos también vivía. Nicolas de Cues lo diría más tarde: «El inocente, al obedecer a la Iglesia, INCLUSO SI ESTÁ EQUIVOCADA, obtiene la salvación, incluso privado de sacramento.»²⁷

²⁵ Georges y Andrée Duby. *Ibidem*, pp. 88-89.

²⁶ Georges y Andrée Duby. *Ibidem*, p. 89.

²⁷ *loc. cit.*

Juana de Arco fue condenada y quemada. Quienes la juzgaron consideraron que las voces que ella escuchaba eran reales, es decir, que no eran producto del adoctrinamiento de un tercero. Pero su conclusión fue que esas voces no podían ser buenas, porque minaban la estructura institucional cristiana; esas voces tenían que ser producto del engaño de un demonio.²⁸ Así concluyó aquel proceso que más tarde sería revertido. Nuevamente, ¿qué significó Juana de Arco en el proceso de disolución de la caballería?, ¿qué eran esas voces? Los ilustrados como Voltaire ven en Juana de Arco a una mujer heroica, pero que finge milagros y hace uso de la astucia para utilizar el engaño como arma.²⁹ Para los lectores no religiosos —como Georges y Andrée Duby—, las voces de Juana de Arco eran la naciente voz de una conciencia, una que no era asimilada en aquel mundo. “Esa libertad [de conciencia] no era comprendida por los jueces. ¿Qué era la Iglesia militante sino ellos mismos, los universitarios?”³⁰ escriben Georges y Andrée Duby. La voz de una conciencia en un mundo en que la subjetividad está fuertemente atravesada por lazos comunitarios y aprisionada por los deberes establecidos a un carácter, sólo puede aparecer como una voz de otro, una voz externa. En tono irónico Philippe Contamine escribe: “una versión laica de los hechos [establece que] a través de quién sabe qué proceso mental, Juana pudo haber oído la voz de su conciencia, de la patria, del pueblo o incluso de su tierra natal.”³¹ Contamine culmina señalando que a falta de elementos, habría tal vez que considerar a Juana de Arco *un genio de su tiempo*. Sin embargo, la cuestión más importante no ha de girar en torno a la particularidad de Juana, sino al éxito de su intervención. Y allí es donde las voces que escuchó no pueden ser dejadas a la mera contingencia. Como

²⁸ “Los jueces de Ruán tuvieron la conciencia tranquila cuando rehusaron darle la comunión a Juana. Creían firmemente en Satán. Satán era la negación, el orgullo, la rebelión. Dios era el orden y de ese orden se creían guardianes. De ahí su pasión, a veces maníaca, por perseguir las apariencias de subversión señalándolas como diabólicas.” Georges y Andrée Duby. *Ibidem*, p. 89.

²⁹ Voltaire se burla de las pruebas de santidad de Juana de Arco y la credulidad fingida de sus contemporáneos: “Carlos ya despertado, Carlos ya ardiendo en llamas, como única respuesta vocifera «¡a las armas!», y ya que sus combates fueron siempre de amor, tomando su otra pica cae en este otro furor. Y sin dejar que pase la ardiente llamarada de ese tipo de lides que siempre lo animó, quiere saber si aquella que le ha sido enviada le viene del diablo o le viene de Dios, si es digna de creer, y si este gran prodigio es cosa de milagro o si es un maleficio. De modo que, mirando a esa extraña belleza, le dice estas palabras con tono de grandeza que hubiera amilanado a otra, que no a ella: «Escuchadme bien, Juana: ¿seguís siendo doncella?». Juana le responde: «Podéis mandar, señor, que para asegurarnos traigáis cualquier doctor, licenciado, matrona, clérigo, boticario y venga a sondear la femenina cueva. Y el que en estas cuestiones consideréis más sabio, que a Juana la examine y diga lo que observa».

Oída esta respuesta tan sabia y mesurada, quiere el rey comprobar que sí que está inspirada, y dice: «Pues son tantas las cosas que sabéis, mujer afortunada, contestadme al instante: ¿qué es lo que estuve haciendo anoche con mi amante? Y con todo detalle». —«Anoche no hubo nada». El rey, maravillado, se pone de rodillas y gritando «¡milagro!» la frente se santigua.” Voltaire, *La Doncella de Orleans*, Canto segundo. (edición digital)

³⁰ Georges y Andrée Duby. *Ibidem*, p. 89.

³¹ Entrada “Juana de Arco” en Jacques Le Goff. *Hombres y mujeres de la Edad Media*, FCE, p. 358.

veíamos, no es ninguna sorpresa que un mundo que orilla a los hombres y mujeres a vivir su religión, genere hombres y mujeres que busquen, que actúen y vivan, en torno a la posibilidad de encontrarse en este mundo, con lo divino. Cuando las prácticas de ese mundo conducen a esa religión vivida místicamente, no se necesita un adoctrinamiento adicional para pensar que es muy posible el contacto con ángeles y santos. Y la orden de caballería, que durante siglos ha vivido bajo el mandato de obedecer a Dios independientemente —ya no digamos de la examinación racional de los dogmas y misterios— de los mandatos elementales del cristianismo, del mismo modo produce un modo directo de vinculación con lo divino. El problema, por supuesto, es que esto divino que viven los singulares está puesto por ellos mismos, y por ello no es necesario investigar si esas presencias divinas son en realidad divinas o demoniacas, pues en última instancia serán divinas si son autorizadas por la Iglesia, y demoniacas si no lo son. La prueba última de esto es la posterior rehabilitación de *la doncella*. En realidad, entre estos dos aspectos, la línea de separación es indiscernible desde el punto de vista del individuo. Por eso, Juana no tiene elementos para demostrar que sus voces efectivamente son de santos: ella simplemente lo sabe. Ella ha identificado en sí misma la presencia de lo divino. ¿Y no era eso justamente lo que la Iglesia buscaba, que los cristianos no cuestionaran la racionalidad de lo divino? Juana cumple justo con la demanda de la Iglesia, pero lo hace dejándola fuera. Se ha sobre identificado con la representación de la unión de lo terreno y lo divino.

A pesar de que el mariscal Gilles de Rais —compañero de armas de Juana de Arco—, a menudo suele ser colocado como el opuesto absoluto de *la doncella*, no es sino producto del mismo proceso.³² Su *maldad* desatada tiene como sostén la misma certeza de unidad con lo divino que está presente en Juana de Arco. En Gilles de Rais resulta más claro porque este proceso de sobre-identificación con lo divino en la tierra es una crisis para la orden de caballería. Con Juana de Arco aún estamos ante un semblante de santidad que encubre la crisis institucional religiosa y política del mundo medieval. La herejía de la que es acusada *la doncella* puede ser aún subsumida por ese mundo. Prueba de ello es su posterior rehabilitación, el segundo proceso llevado a cabo de 1452 a 1455, que nulificó la condena de

³² Al propio Georges Bataille le gusta oponer la figura de la santa católica y el monstruo sagrado: “¡De entre todas las víctimas ofrecidas a dicha multitud, Juana de Arco y Gilles de Rais, compañeros de armas, se oponían entre sí de la misma forma que lo hacen la inocencia befada y el crimen que exhibe al mismo tiempo el horror y las lágrimas del criminal! En el caso de las dos víctimas citadas, un solo aspecto se presta a la comparación. La *emoción* que debió de sentir aquella masa ruidosa ante la cual Juana murió abrasada; la emoción que se unió seguramente al mismo murmullo anónimo en el momento en que Gilles, a su vez, apareció en las llamas.” Georges Bataille. *El verdadero Barba Azul. La tragedia de Gilles de Rais*, Ed. Tusquets, p. 123.

1431. Con de Rais, esta sobre-identificación produce no a un santo, sino a un criminal, digno tal vez del *perdón cristiano*, pero no de rehabilitación alguna.

GILLES DE RAIS

¿Por qué si Gilles de Rais *no era más que un soldado brutal, un gran señor sin moderación y sin escrúpulos*, habría que ponerlo junto a Juana de Arco? La celebridad de Gilles de Rais (da. 1405–1440) se debe a que ha sido exaltado como uno de los más grandes criminales de la Edad Media. Recientemente, tras la publicación de los procesos civiles y eclesiásticos, su leyenda como criminal aumentó considerablemente.³³ Aunque no siempre fue así. Salomón Reinach (1858-1932), historiador, filólogo y arqueólogo francés, en su monumental obra *Cultes, mythes et religions*, defiende la idea de que los cargos contra Gilles de Rais fueron fabricados. Así describe Reinach los torcidos motivos para iniciar juicios por herejía en la Edad Media: “Un buen juicio por herejía ofrecía muchas ventajas a la Iglesia y la Inquisición, a tal grado que los acusados eran privados de un abogado defensor. La Inquisición no admitía que un abogado defendiera a un hereje, pues en esos casos el abogado se convertía *ipso facto* él mismo en un hereje; adicionalmente las sentencias de la Inquisición implicaban normalmente la confiscación de bienes.”³⁴ Gilles habría sido víctima de un proceso viciado con una finalidad política. A pesar de que la postura de Reinach, en general, ha sido desacreditada,³⁵ ello no significa que el de Gilles de Rais sea un caso patológico singular, una mera desviación particular.

³³ *Le Procès de Gilles de Rais*, traducido del latín al francés por Pierre Klossowski fue publicado en 1959 con un estudio introductorio de Georges Bataille por la editorial Pauvert. En español sólo fue publicado el estudio de Bataille con el título *El verdadero Barba Azul. La tragedia de Gilles de Rais*, Ed. Tusquets, 1972.

³⁴ Salomon Reinach. *Cultes, mythes et religions. Tome Quatrième*, Ernest Leroux Éditeur, p. 272.

³⁵ Para una explicación de la postura de Reinach, reproducimos una nota de James Penney: «El artículo de Reinach “Gilles de Rais” es el intento más conocido y más influyente para rehabilitar Gilles de Rais a través del argumento de que el juicio fue el instrumento de una conspiración política que fabricó todos los crímenes de Gilles [...]. Ninguna de las recientes interpretaciones del juicio, sin embargo, suscribe esta tesis; por ejemplo, Georges Bataille, en *El proceso de Gilles de Rais*, sostiene con vehemencia una postura en contra de esa interpretación (Georges Bataille, *The Trial of Gilles de Rais*, trans Richard Robinson [Los Ángeles: Amok, 1991]). Resulta claro que el artículo de Reinach debe situarse en el contexto de un esfuerzo de historia revisionista post-Dreyfus: reescribir la historia jurídica francesa resaltando los casos de abusos de poder en contra de los indeseables políticos. Aunque Reinach demuestra una gran perspicacia analítica en su discusión de la motivación política para el proceso, y aunque de hecho nos basamos en gran medida en su trabajo para nuestro propio debate final, estamos de acuerdo con la mayoría de los comentaristas en que la fuerza de la evidencia en contra de Gilles no debe permitir que vayamos demasiado lejos como para cuestionar la autenticidad de las deposiciones de los testigos. El texto de Ludovico

Existen también posturas que simplemente asumen el caso y el proceso de Gilles de Rais como una exageración. Nuevamente traemos aquí la opinión de Voltaire, quien como ilustrado veía en las acusaciones de herejía no otra cosa que casos de extremos de superstición institucionalizada: “No era suficiente con la crueldad de llevar a los hombres a esas ejecuciones, además esos procesos estaban llenos de ese fanatismo integrado por la superstición y la ignorancia, que era la enfermedad de casi todos esos siglos. Hace algún tiempo, la princesa inglesa de Gloucester fue condenada a reparar el daño en la Iglesia de San Pablo, y uno de sus amigos fue condenado a ser quemado vivo, con el pretexto de alguna hechicería desconocida utilizada contra la vida del rey. Se quemó al Barón Cobham [Sir John Oldcastle] en calidad hereje; y en Bretaña, mataron al mariscal de Rais, acusado de magia y de haber asesinado niños para hacer encantamientos con su sangre.”³⁶ A Voltaire no le impresionan las acusaciones de violación y asesinato de niños. Le preocupa más la superstición que envuelve este tipo de procesos. Por lo demás, asume que la crueldad y superstición de la aristocracia medieval era también algo propio de la época. Así, en los ya citados cantos a *La Doncella de Orleans*, Voltaire describe cómicamente a los contemporáneos de Juana de Arco y Gilles de Rais:

Mirad a La Trimouille, una loca cabeza, libertino y devoto, que se arrodilla y reza; mirad a Richemont, un corazón de hierro, blasfemo impenitente, experto en juramentos, gritándoles a todos con una voz de estruendo, que es Lucifer llegado desde el profundo infierno, y que sería bueno no desaprovechar en lo que se pudiera el hablar con Lucifer; el docto Louvet corre, dándose mucha prisa, a traer una jarra llena de agua bendita; Poton, Dunois, La Hire, los tres muy asombrados, abren de par en par sus ojos embobados, y se ven por el suelo tumbando a los criados.³⁷

La cómica escena en la que Voltaire pone a Georges de la Trimouille (ca. 1382–1446) —conde de Boulogne y de Auvergne, gran Chambelán bajo el reinado de Charles VII, y mentor de Gilles de Rais— junto a Richemont (que se hace pasar por Lucifer) antecede a la escena de aparición

Hernández es otro ejemplo de los esfuerzos para “rehabilitar” a Gilles de Rais (Ludovico Hernández, *Le proceso inquisitoriale de Gilles de Rais* [Paris: Curieux, 1911]).» James Penney. “Confessions of a Medieval Sodomite”, en Molly Anne Rothnberg. *Perversion and the Social Relation*, Duke University Press, pp. 153.154.

³⁶ Voltaire. *Essai sur les Moeurs et L'esprit des Nations. Tome Troisième*, ed. Garnery, Paris, pp. 36-37.

³⁷ Voltaire, *La Doncella de Orleans*, Canto primero, (edición digital).

de San Denis³⁸ que corona a Charles VII descrita por Juana de Arco. Aunque no sea sino una sátira, lo escrito por Voltaire busca mostrar el espacio marcado por la superstición de la época. Y es justo en ese mundo de santos y demonios conviviendo en el mismo lugar, que no es extraño que haya un hombre como Gilles de Rais, quien contrata alquimistas para buscar producir oro o que se vincula con hechiceros para intentar contactarse con el demonio. Lo que los procesos de Gilles de Rais nos muestran es a un noble que violaba y asesinaba niños por placer al mismo tiempo que era un cristiano devoto que luchó a lado de Juana de Arco y que temía a la excomunión y valoraba los símbolos de su religión:

Las deliberaciones conservadas del juicio documentan la escandalosa confesión de un privilegiado hombre feudal de una fe inigualable e inquebrantable que, acusado de los delitos más impensables, logró, sin embargo, obtener, a pesar de su eventual ejecución, un perdón simbólico por parte de la Inquisición bajo la forma de su reincorporación en la comunidad religiosa. La preservación de los restos de Gilles en la iglesia del monasterio carmelita de Nantes demuestra la actitud extrañamente conciliadora de la Iglesia con respecto a Gilles. Se agrega a esto la extrañeza de la reacción del público que presencié la confesión de Gilles en su ejecución.³⁹

A pesar de los graves delitos, a pesar de ser condenado a la hoguera, Gilles de Rais —a diferencia de Juana de Arco— murió en *paz* con la Iglesia. ¿A qué se debió esto? Antes de intentar responder a esto, recordemos la caracterización que hace de él Georges Bataille, quien lo llama un *monstruo sagrado*, es decir, un hombre cuyas acciones monstruosas rebasan lo común del crimen, y que por ello, según el francés, sin dejar de ser humano, rebasa lo común de lo propiamente humano. Es sagrado porque sus acciones no son ajenas al cristianismo; ni siquiera es que sus crímenes sean la negación del orden cristiano. Para Bataille las acciones criminales de Gilles de Rais son necesarias para que el propio cristianismo pueda ser piadoso, pueda otorgar perdón. El cristianismo necesita de figuras como él para afirmar su poder en el otorgamiento del perdón. Veamos, brevemente de la mano de Bataille, en qué consiste la naturaleza de los crímenes de aquel que pretendidamente es la fuente de inspiración para el personaje de cuento *Barba Azul* de Charles Perrault:

Hemos de representarnos aquellas inmolaciones de niños, que fueron multiplicándose. Imaginemos un terror casi silencioso: no dejó de crecer, pero, por miedo a las represalias, los

³⁸ Voltaire pone a San Denis, aunque en el proceso contra Juana de Arco se habla tan sólo de un ángel: “dijo que la señal fue lo que el ángel le entregó a su rey, imponiéndole la corona...” Georges y Andrée Duby. *Los procesos de Juana de Arco*, p. 72.

³⁹ James Penney. “Confessions of a Medieval Sodomite”, p. 127.

padres de las víctimas vacilaban a la hora de hablar. Aquella angustia era propia de un mundo feudal, sobre el que se extendía la sombra de colosales fortalezas. Hoy, las ruinas de dichas fortalezas atraen a los turistas: entonces, eran monstruosas prisiones y sus murallas evocaban los suplicios, cuyos gritos a veces sofocaban. Ante aquellos castillos de Gilles de Rais, propios de cuentos de hadas, a los que poco después las gentes dieron el nombre de castillos de Barba Azul, debemos recordar aquellas carnicerías de niños, que no estuvieron presididas por hadas malévolas, sino por un hombre ávido de sangre. Sus crímenes corresponden al inmenso desorden que lo excitaba —que lo excitaba y lo extraviaba—. Sabemos incluso, por la confesión del criminal, que los escribanos del proceso redactaron mientras lo escuchaban, que lo esencial de ellos no era la voluptuosidad. Es cierto que sentado sobre su víctima, masturbándose, vertía sobre el moribundo la fuente de la vida; pero le interesaba menos gozar sexualmente que ver la muerte en acción. Le gustaba mirar: mandaba abrir el cuerpo, cortar el cuello, despedazar los miembros, le gustaba ver la sangre.⁴⁰

Gilles de Rais era consciente de la naturaleza de sus crímenes, los cuales cometía con una gran soberbia. Como se verá, para él ello no entraba en contradicción con su fe; por ello su soberbia se mantuvo incluso durante el juicio. Él se derrumbó solamente cuando fue excomulgado. Allí, frente al tribunal eclesiástico se arrepintió y al tiempo que alardeaba de la gravedad de sus crímenes, pedía el perdón. Ante la pregunta de la motivación que impulsaba a Gilles para cometer esos crímenes, no había más que una respuesta circular. Él quería hacerlo. Para él era más problemático haber intentado un contacto con el demonio, que el mismo asesinato de multitud de niños. Aquí unas líneas del proceso que recogieron los escribas:

Y el señor presidente [Pierre de L'Hôpital] se dijo sorprendido de lo dicho por el acusado, acerca de haber cometido esos crímenes por sí mismo y sin instigación de nadie. Llamó de nuevo al acusado para que diera sus razones, y explicara sus intenciones o con qué propósito fue que asesinó a esos niños. Por qué cometió esos pecados y quemó los cuerpos de las víctimas. Debía explicar por qué se entregaba a otros delitos y otros pecados mencionados. Él debía declarar para obtener más fácilmente una misericordiosa redención. El acusado, un poco indignado de ser interrogado de nuevo, dijo al presidente en francés: «¡Ay, monseñor!, os estáis atormentando y me estáis atormentando a mí al mismo tiempo.» A lo que el señor presidente respondió en francés: «No me atormento, pero estoy sorprendido por lo que me decís y no puedo contentarme con ello, sin más: quisiera saber la pura verdad a través de vos de las causas de vuestro actuar.» Ante el señor presidente, el acusado respondió: «En verdad, no había otra causa, ni otra intención contraria a la que os he dicho; os he explicado cosas más graves que ésta y suficientes

⁴⁰ Georges Bataille. *El verdadero Barba Azul. La tragedia de Gilles de Rais*, p. 32.

para condenar a muerte a diez mil hombres.» Con esta respuesta, el presidente dejó de cuestionar al acusado.⁴¹

Las cosas más graves que ésta,⁴² dichas con antelación, son aquellos intentos por contactar al demonio. Para Gilles de Rais, en la antesala de la excomunión, eso era lo único que lo ponía en una situación de duda en cuanto a la salvación de su alma. Es decir, sabía claramente que el asesinato de niños era un crimen, pero ello no implicaba necesariamente la condena de su alma. De hecho, durante su vida —es decir, sin la amenaza de excomunión—, Gilles tampoco veía problema alguno el invocar demonios. Recordemos que en esa época pensar eso era posible gracias a que la religión era primordialmente vivida, sentida. Y eso es lo que sentía este personaje. Por ello, es posible la siguiente afirmación de Georges Bataille:

Hasta el final, Rais, con sorprendente impudor, pensó que se salvaría y que, a pesar de sus crímenes abominables, escaparía de los llamas del infierno, en las que creía con la fe del carbonero. Aunque invocase al demonio y esperase de él la recuperación de su buena fortuna, hasta el final fue, ingenuamente, devoto y buen cristiano. Pocos meses antes de su muerte, estando todavía en libertad, se confesaba y se acercaba a la Santa Mesa. Llegó incluso a tener, en aquella ocasión, un gesto de humildad; en la iglesia de Machecould el pueblo llano se apartó para dejar sitio al gran señor. Gilles no lo aceptó: pidió a las pobres gentes que permaneciesen cerca de él. Era la época en que, a veces, la angustia le atenazaba la garganta y quería renunciar a sus orgías sangrientas. Por eso, decidió marcharse lejos, ir a Jerusalén a llorar ante el Santo Sepulcro.⁴³

A primera vista, como ya decíamos, Gilles de Rais parece el opuesto exacto de Juana de Arco. Mientras ella podría —y pudo— pasar las pruebas para alcanzar la santidad exigida por los cristianos, de Rais es más bien aquel que pasa las pruebas de la maldad. Literalmente se pone del lado del demonio, la fuerza sobrenatural que es efecto de la configuración del cristianismo de aquella época. Pero eso es justo lo que aquí deseamos resaltar: el mal y el crimen de Gilles de Rais son el mal de ese cristianismo que pide no pensar sino vivir la religión. En este punto,

⁴¹ Georges Bataille. “Le Procès de Gilles de Rais”, en *Oeuvres Complètes. Tome X*, ed. Gallimard, p. 484.

⁴² Se refiere a lo siguiente: “Gilles de Rais, entrevistado por el Señor obispo de Saint-Brieuc, dijo y confesó voluntaria, libre y dolorosamente, en su presencia y en presencia de otras personas, el haber participado en el asesinato de muchos de niños, de haber cometido el delito de homicidio y sodomía con ellos; También confesó haber cometido el pecado de evocación de demonios, ofrendas, sacrificios, así como promesas y obligaciones a los demonios y otras cosas que había confesado recientemente en la presencia del Señor presidente y algunos otros.” Georges Bataille. “Le Procès de Gilles de Rais”, en *Oeuvres Complètes. Tome X*, ed. Gallimard, p. 483.

⁴³ Georges Bataille. *El verdadero Barba Azul. La tragedia de Gilles de Rais*, pp. 35-36.

Bataille tiene perfectamente claro la complicidad perversa de ese cristianismo con su subversión criminal:

Ese desorden puede coexistir con el cristianismo más auténtico, siempre dispuesto a perdonar el crimen, aun el más atroz, aun el de Gilles de Rais. Tal vez, en el fondo, aquél exija el crimen, exija el horror: en cierto sentido, los necesita para poder perdonarlos. Así es, pienso, cómo debe entenderse la exclamación de San Agustín: *Félix culpa!* ¡Dichosa falta! Que alcanza todo su sentido ante el crimen inexpriable. El cristianismo consiente una humanidad cargada de ese exceso delirante, que sólo el propio cristianismo ha permitido soportar. Y, sin la suma violencia de los crímenes del señor de Rais, ¿podríamos entender el cristianismo?⁴⁴

Por supuesto, Bataille hace de esta característica perversa del cristianismo algo atemporal, algo esencial, y por ello siempre presente en esa religión. Sin embargo, aquí habría que puntualizar que esta forma destaca con mayor claridad en esa época. Por eso, afirmaciones como las de Bataille pueden encontrar distinto énfasis en épocas distintas. Así, cuando él escribe que: “No me parece que el cristianismo exija ante todo el dominio de la razón. Incluso, sabe pensar que no ambiciona un mundo sin violencia. Ya que asigna una función a la violencia; lo que busca es la fuerza del alma, sin la cual no se podría soportar la violencia.”⁴⁵, reconocemos inmediatamente que el mundo descrito allí es el medieval. En otros momentos, el énfasis en la regulación de la violencia y el uso de la razón lógica tienen una configuración distinta. Pero para este momento esa caracterización es exacta: por un lado, la Iglesia actúa y busca regular la violencia señorial, pero sabe que no puede suprimirla. La *fuerza del alma* es algo más importante; debe construirla para que el caballero pueda dar la vida por la causa cristiana. Y el llamado *dominio de la razón*, como hemos visto, ha quedado desplazado por una vinculación distinta con lo divino. Esa *fuerza del alma* está en Geoffroi de Charny y en todos los caballeros de su época. Pero también está en Juana de Arco y en Gilles de Rais. La diferencia entre Charny y estos dos últimos radica en que la fuente de esa *fuerza del alma* se ha radicalizado en los últimos. Para Charny la unión con lo divino que produce su implicación en las cruzadas y la propia orden de caballería está mediada por la Iglesia. Para Juana de Arco y de Rais, tal mediación desaparece. La unidad con el mundo divino se da de manera directa: en ella a través de las voces que escucha, en él, a través de la certeza que tiene de la salvación de su alma, independientemente de sus acciones.

⁴⁴ Georges Bataille. *Ibidem*, p. 36.

⁴⁵ Georges Bataille. *Ibidem*, p. 37.

Por supuesto, decir que el fondo del cual surgen y desde el cual fundamentan su *fuerza del alma para dar la vida*, no quiere decir que la llamada *doncella* y el nombrado *monstruo sagrado* sean idénticos. La unión con lo divino es más fuerte aún en Juana de Arco. Ello fue, como vimos, lo que la condujo a la hoguera: su negativa a reconocer la autoridad de la Iglesia militante, la iglesia terrenal. En el proceso de Juana de Arco este debate es explícito, quienes la juzgan le piden directamente que reconozca que a pesar de las voces, ella debe de seguir las reglas que impone la institución eclesiástica. Cómo ella se niega, es acusada de herejía. No por alguna maldad que haya sido consecuencia de esas voces, sino porque ellas no tenían ninguna mediación institucional. En cambio, en el proceso de Gilles de Rais, las cosas ocurren de manera diferente. Allí este tema —el de reconocer la autoridad de la Iglesia— no aparece como un tema a debatir. No se le pide a Gilles que reconozca a la Iglesia y sus cánones. La identidad con lo divino en Gilles de Rais no permite llegar a ese debate. Es decir, en Gilles de Rais hay una certeza inamovible a propósito de su alma salva. Los triunfos en Orleans, la vida de aristócrata, etc., le dan la certeza de estar en el bando correcto independientemente de sus acciones. Pero sus crímenes asombran tanto al tribunal eclesiástico que lo amenazan con la excomunión, la exclusión de la comunidad cristiana. Es ahí donde su certeza se quiebra. Gilles retrocede y acepta la autoridad de la Iglesia. Por ello, a pesar de ser condenado a la hoguera, su alma estaba salvada tras ese acto de reconocimiento.

Veamos de qué modo ocurre en Gilles de Rais lo dicho anteriormente. Comencemos con la idea de su certeza en la salvación de su alma. La tesis de Georges Bataille es que en la mentalidad de este *monstruo sagrado* convive el carácter del aristócrata medieval, y algo que Bataille cataloga como la mentalidad de un niño. Acerca de lo primero, Bataille escribe: “Gilles de Rais perteneció a su época plenamente. Fue uno de aquellos señores feudales irracionales, cuyos placeres del egoísmo, ociosidad y desórdenes compartía. Vivió de la misma forma, en aquellas pesadas y lujosas fortalezas, en medio de guerreros a su servicio, despreciando al resto del mundo.”⁴⁶ Gilles de Rais era un noble, y era como todos los nobles de la época. Por supuesto, había más valentía en él que en muchos otros de su estamento. Por ello, dice Bataille, no es extraño que la *doncella* quisiera a Gilles de su lado:

Ahora bien, Gilles no se distinguió solamente por la abundancia de sus recursos monetarios. Es muy posible que, desde aquel momento, diese pruebas de un gran valor, que mostrase en el asalto aquel furor guerrero, cuyo recuerdo se conservó después de su muerte. Seguramente fue este furor lo que le valió que Juana de Arco, dispuesta a forzar la decisión bajo los muros de París, lo solicitase. Juana de Arco quería entonces tener a su lado, junto al duque de Alençon, a aquel

⁴⁶ Georges Bataille. *Ibidem*, p. 52.

joven que llevaba dentro de sí toda la fogosidad y toda la violencia del crimen. Aquel día [de la batalla de Orleans] —no debemos olvidarlo—, aunque una flecha de ballesta no hubiese atravesado su hombro, la decisión que esperaba la Doncella era posible. Gilles era sin lugar a dudas un general soberbio. Era de esos a quienes el delirio de los combates lanza hacia adelante. Si Juana de Arco quería tenerlo a su lado en el momento decisivo era porque lo sabía.

No es necesario afirmar de nuevo que la valentía sobresaliente de Gilles estuviera sostenida en su certeza de unión con lo divino. El otro aspecto, su llamado *infantilismo*, es propio también de esa certeza suya: “Desconocía la prudencia y parecía estar a la merced de impulsos que la reflexión no controlaba: ¡piénsese en el absurdo episodio de Saint-Etienne! Concretamente, su actitud en el proceso correspondió a esas brusquedades pueriles. Un primer lugar, insultó a los jueces y, de repente, sin que podamos comprender la razón del cambio, se deshizo en lágrimas y confesó, exponiendo extensamente inconfesables ignominias.”⁴⁷ Gilles de Rais vivía directamente su fe, pero también sus demás impulsos, violentos o no. Por eso, este infantilismo es precisado por Bataille. No es que sea como un niño contemporáneo, sino como un carácter arcaico: “Si Gilles de Rais era un niño, lo era a la manera de los salvajes. Lo era como un caníbal; o, para ser más precisos, como uno de sus antepasados germanos a los que no limitaban las conveniencias civilizadas.”⁴⁸ En este trabajo no se suscribe esta última opinión de Bataille, que más bien busca reconocer una línea de continuidad directa entre los guerreros antiguos y los caballeros medievales. Nuevamente, esta aparente irracionalidad de Gilles de Rais, no es el mismo que el de los germanos que combatían los romanos del Imperio. Esta supuesta irracionalidad, no reside en una especie de pulsión arcaica que persiste a través del tiempo, sino que radica en el mundo cristiano de ese siglo, que impulsa a sus miembros a vivir sus dogmas a través de la revelación. Esta respuesta es más consistente con el pánico que Gilles de Rais sufre al enterarse de un proceso de excomunión en su contra. Con esa amenaza y el arrepentimiento del noble, estamos claros de que el horizonte de este hombre es el cristiano, y no el mundo germánico arcaico. El propio Bataille estaría de acuerdo con esta afirmación: “En aquella época la excomunión tenía un poder que aterrorizaba. Gilles de Rais

⁴⁷ Georges Bataille. *Ibidem*, p. 68. Adicionalmente, vale la pena recuperar la opinión del superior de Gilles de Rais: “La Trémoille debió de tomarlo siempre por tonto: el caso es que al final expresó lo que sentía de forma sorprendente. Lo único que el reproche le inspiraba era risa; respondía sin vacilar con la siguiente atrocidad: «¡Es bueno —aseguraba—, hacerle progresar en el aprendizaje de la maldad!» (Bourdeaut (A.) *Chantocé, Gilles de Rays et les Ducs de Bretagne*, p. 78.)”, *Ibidem*, p. 64.

⁴⁸ Georges Bataille. *Ibidem*, p. 69. La cita continua así: “como los Centauros de Grecia, los Gandharva de India o los Luparcos de Roma, en su delirio se convertían en animales. Los Chelli, también descritos por Tácito, se permitían los *scelera improbissima*: arrancaban la piel a sus víctimas, las azotaban, las ejecutaban. Hacían masacres, y «el hierro y el acero nada podían contra ellos». El furor de los *Berserkirs* los convertía en monstruos.”

pudo colocarse superficialmente por encima de sus jueces. Pero el devoto supersticioso que, a pesar de sus crímenes y de sus búsquedas satánicas, no había dejado de ser se hundió. Al regresar a la soledad de su habitación, volvió a encontrarse con la pesadilla en que deliraba, más terrible que nunca.”⁴⁹

El “más grande criminal” de la Edad Media se aterroriza ante la excomunión porque la certeza de la salvación de su alma es lo que sostenía su personalidad violenta. Sin esa certeza, simplemente él en su totalidad colapsa. A diferencia de Juana de Arco, que tiene a las voces que escucha, Gilles sólo tiene su certeza. Por ello, Juana puede aceptar el veredicto y no traicionar lo que ella considera que son voces de santas y ángeles. En contraparte, al perder el terreno de su certeza, Gilles busca desesperadamente alcanzar un compromiso que le devuelva esa certeza. Por eso abraza a la Iglesia, por eso pide perdón, y acepta ir a la hoguera y confesar sus crímenes ante todo el pueblo, para alcanzar la expiación. Su condena es una teatralización incluso educativa⁵⁰:

¡Llorando, desesperado, casi moribundo, iba a confesarlos, pero al mismo tiempo iba a revelar también su horrible grandeza, una grandeza que iba a hacer temblar! [...] Iba a hacer lo que le enseñaba la vía cristiana, vía que, a pesar de todo, siempre había querido seguir. Imploraría gimiendo el perdón de Dios y de todos aquellos que habían sufrido el prodigioso desprecio que los demás le habían inspirado. Imploraría gimiendo, imploraría al morir: ¡en aquella enorme apoteosis, sus lágrimas serían auténticas lágrimas de sangre!⁵¹

Gilles de Rais tuvo una muerte espectacular. No sólo por el hecho de ser quemado y por la apoteosis que provocó la confesión pública de sus crímenes, sino por el perdón que le fue otorgado: “Por extraño que nos pueda parecer, el espanto que inspiraron sus crímenes (los innumerables niños que el asesino estranguló, derramando su semen sobre ellos, como él mismo confesó), contribuyó, junto con el espectáculo de sus lágrimas, a la compasión de la multitud.”⁵²

Gilles de Rais y Juana de Arco fueron condenados a la hoguera. Con el perdón otorgado a Gilles y la ulterior rehabilitación de Juana de Arco, ambos personajes fueron finalmente asimilados por la Iglesia cristiana. Sin embargo, ello no modifica en nada el origen de ambos, a saber, la gradual desaparición de la mediación entre lo humano y lo divino llevado a cabo por la Iglesia en el mundo occidental. La unidad entre lo divino y lo humano, que

⁴⁹ Georges Bataille. *Ibidem*, pp. 125-126.

⁵⁰ Así lo ve James Penney. “Confessions of a Medieval Sodomite”, en Molly Anne Rothberg, *Perversion and the Social Relation*, Duke University Press, pp. 126-158.

⁵¹ Georges Bataille. *El verdadero Barba Azul. La tragedia de Gilles de Rais*, p. 126.

⁵² Georges Bataille. *Ibidem*, p. 123.

debería provocar una ideal ético, mostraba su insuficiencia, o mejor, sus contraproducentes resultados: con Gilles de Rais y Juana de Arco se producía, en efecto, a seres humanos con una inquebrantable *fuera del alma*, y una seguridad para dar la vida por el cristianismo, pero también a una hereje y a un criminal. Al integrar a estos dos personajes, la Iglesia no salió indemne, y mostro su aspecto perverso, que no es otra cosa que el comienzo de la disolución de la forma acabada que había alcanzado cuando *bautizó a la aristocracia* mediante la caballería. Con el perdón de Gilles de Rais, “esta extraña complicidad entre la compulsión de Gilles por narrar sus crímenes y su petición por la clemencia de Dios comienza a demostrar lo que más tarde se calificaría como la estructura perversa que caracteriza a la confesión”⁵³ Nuevamente, la idea de la salvación del alma que debía generar el valor ético de una comunidad cristiana (incluida la forma peculiar de *dar la vida*), con De Rais y Juana de Arco, muestra su fracaso.

Si la mediación de la Iglesia en esta vinculación entre lo terrenal y lo divino comienza su fractura en esta época, siendo Juana de Arco y Gilles de Rais su síntoma, ¿qué es lo que está ocurriendo en ese momento? ¿Se trata de una crisis general del mundo medieval? Sí. En cuanto a la relación con lo divino, comenzará la incesante aparición de doctrinas no vinculadas a los dogmas defendidos institucionalmente, y que por ello, serán acusadas de heréticas. Es el lento pero constante proceso de implosión del mundo cristiano que caracterizó al fin de la Edad Media, y que concluiría con las guerras de religión. La capacidad de una vinculación con lo divino sin tener la mediación de la Iglesia abrió esta posibilidad.

En cuanto a la aristocracia, se ve claramente que su vinculación con la Corona de su reino sale fortalecida en detrimento de su vinculación con los antiguos lazos con la Iglesia. Cuando a Juana de Arco se le preguntaba si Dios odiaba a los ingleses, aquellos hombres estaban sin saberlo ante un nuevo horizonte. Porque en efecto, el Dios de los hombres comenzaría a tener preferencias por diversos reinos. Los ingleses, franceses, españoles, etc., comenzaran a afirmarse como los nuevos pueblos elegidos por Dios. El noble encontrará en el rey —que advendrá soberano— la nueva fuente de su lealtad y mediación con la comunidad religiosa. Pues lo divino poco a poco comenzará a abandonar el mundo. Cada vez tendrá menos espacio de aparición. Cada vez aparecerá sólo en las cortes del reino en momentos cruciales, como la coronación de Charles VII de Francia, que fue el gran vencedor de este capítulo que nos ha mostrado el comienzo de la disolución de la caballería.

⁵³ James Penney. “Confessions of a Medieval Sodomite”, p. 131.

CAPÍTULO 14

EL DERECHO DIVINO DE LOS REYES A GOBERNAR: CONSUMACIÓN DE LA OBEDIENCIA

En su aspecto político, el Derecho Divino de los Reyes fue algo así como la expresión popular de la teoría de la soberanía. [...] el libro de Dudley Digges, *The Unlawfulness of Subjects taking up arms against the Sovereign*, si no fuera porque añadió sanciones religiosas a la obediencia y por el empleo de ilustraciones escriturarias, sería un compendio popular del *Leviatán*.

John Neville Figgis¹

Hemos intentado mostrar en distintos registros —como la guerra, el castigo, etc.— las transformaciones al interior de esas prácticas y cómo esto ha modificado la relación hacia sí de los agentes allí involucrados. La aristocracia se ha transformado. La concepción de la soberanía también ha sufrido modificaciones. Con teorías que, en principio son débiles argumentativamente, este proceso logra dar cuenta de las transformaciones que han tenido lugar. En efecto, una teoría política como *el derecho divino de los reyes* tiene múltiples debilidades que la han hecho blanco de múltiples críticas y burlas. Esta forma de entender la legitimidad 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 a gobernar mal...”² Sin embargo, para los intereses de este trabajo, una teoría como esta es relevante en la medida en que cristaliza la sujeción de la aristocracia a su antigua contraparte: el rey. La aristocracia ya no se opone al poder central. Lejos han quedado las teorías

¹ John Neville Figgis. *El derecho divino de los reyes*. FCE, México, pp. 183-184.

² Alexander Pope. “The Dunciad” en *The Major Works*, Oxford University Press, p. 526.

monarquías, y lo que queda de ese estamento se opone a la resistencia al poder del soberano. Desde una perspectiva moderna, incluso refutar estas teorías puede resultar irrelevante. Para la época, era un último intento por legitimar formas anteriores de organización política. Con teorías como esta, la aristocracia renuncia completamente su identidad estamental, afirmando la obediencia como un deber. Pero, ¿cómo hemos llegado a este punto?

La representación de un *derecho divino de los reyes* es cristiana y tiene antecedentes en toda la Europa medieval. Sin embargo alcanza su forma sistematizada en el reino inglés. Para pensarla, podemos enlazarla con las representaciones que allí se tenían acerca de la realeza. Ya en el capítulo 7 de este trabajo revisábamos la concepción de la realeza y sus relaciones con la aristocracia. En ese capítulo hemos señalado que con la figura de *los dos cuerpos del Rey* la aristocracia inglesa había 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 es cierto que 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.”³ 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”. 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.”⁴

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 ulteriormente 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.⁵

³ Ernst H. Kantorowicz. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, p. 54.

⁴ Ernst H. Kantorowicz. *Ibidem*, p. 55.

⁵ Anónimo Normando. “*De la consecratione pontificum et regum*”. Citado por Ernst H. Kantorowicz. *Ibidem*, p. 57.

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 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 ungido⁶ 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.⁷

⁶ 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.

⁷ Ernst H. Kantorowicz. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, p. 57.

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:

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 Mí, 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.⁸

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

⁸ Anónimo Normando citado por Ernst H. Kantorowicz. *Ibidem*, p. 64.

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.*"⁹

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:

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.¹⁰

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 sí 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

⁹ Plowden, citado en Ernst H. Kantorowicz. *Ibidem*, p. 22.

¹⁰ Ernst H. Kantorowicz. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, p. 64.

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, pasó varias veces galopando a su lado a toda velocidad para salpicarlo de barro, y luego le tiró el sombrero en los charcos.¹¹

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

¹¹ Lawrence Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 118.

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.”¹² 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 traición»”¹³ 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

¹² Barbara Jean Harris. *Edward Stafford, third duke of Buckingham, 1478-1521*, p. 199

¹³ Barbara Jean Harris. *Ibidem*, p. 199

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.¹⁴

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 Essex, es un caso particular, que no su caso no es generalizable; que se trata de un 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

¹⁴ Carta escrita por Robert Devereux, Segundo Conde de Essex, citado en Ronald Charles Sutherland, *The Tower Of London*, Forgotten Books, pp. 226-227.

familia puede existir sin ciudad, ni república”¹⁵, 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.

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

¹⁵ Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, ed. Tecnos, Madrid, p. 35.

intensos o como la doctrina del partido *tory* en los últimos años del siglo XVII y principios del XVIII. Puede, a pesar de ello, rastrearse 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.¹⁶ Lo que más se recuerda de

¹⁶ 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.

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 suponía 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 ulteriormente 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. 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.¹⁷

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”,¹⁸ 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].”¹⁹

¹⁷ G.K. Chesterton. *Breve historia de Inglaterra*, ed. Acantilado, 2005, p. 132.

¹⁸ John Neville Figgis. *El derecho divino de los reyes*. FCE, México, p. 15.

¹⁹ John Neville Figgis. *Ibidem*, p. 15.

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:

1) LA MONARQUÍA ES UNA INSTITUCIÓN DE ORDENACIÓN DIVINA²⁰

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. Cómo 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.²¹

²⁰ John Neville Figgis. *Ibidem*, p. 16.

²¹ “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.

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 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”²², 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 arrebatarse 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 IRREVOCABLE²³

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

²² Robert Filmer. *Patriarca o el poder natural de los reyes*. Ed. Alianza, Madrid, p. 54.

²³ John Neville Figgis. *El derecho divino de los reyes*. FCE, México, p. 16.

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 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 Figgis²⁴, 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

²⁴ 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.

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.

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 DIOS²⁵

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.²⁶

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.

²⁵ John Neville Figgis. *Ibidem*, p. 16.

²⁶ Robert Filmer. *Patriarca o el poder natural de los reyes*. Ed. Alianza, Madrid, pp. 101-102.

Hay sin embargo, una cierta variación de esta tesis con la forma en que los aristócratas ingleses entendían su monarquía. Veíamos 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 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.²⁷ 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”²⁸, nos dice John Neville Figgis.

²⁷ 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.

²⁸ John Neville Figgis. *Ibidem*, p. 14.

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. 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”²⁹, 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 excomunión 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

²⁹ John Neville Figgis. *Ibidem*, p. 141.

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 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.³⁰

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

³⁰ Robert Filmer. *Patriarca o el poder natural de los reyes*. Ed. Alianza, Madrid, p. 89.

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.³¹ 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, 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.»³² 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 si 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 Filmer³³, 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.”³⁴ Más allá de que esto nos resulte chusco, es una muestra de la forma

³¹ Véase “Cap. VII. Desde Jacobo I hasta los jacobitas”, en John Neville Figgis. *El derecho divino de los reyes*. FCE, México, pp. 113-140.

³² Ángel Rivero. “Introducción”, en Robert Filmer. *Patriarca*, Ed. Alianza, Madrid, p. 10.

³³ 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 Blasphemie 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).

³⁴ Lawrence Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 301.

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.³⁵

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

³⁵ Lawrence Stone. *Ibidem*, p. 301.

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 “regímenes 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].”³⁶ Tal intento 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.

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.³⁷

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

³⁶ John Neville Figgis. *El derecho divino de los reyes*. FCE, México, p. 66.

³⁷ Lawrence Stone. *Causes of the English Revolution 1529-1642*, Routledge, London, p. 99.

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 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 reemplazar 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.³⁸

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

³⁸ Lawrence Stone. *Causes of the English Revolution 1529-1642*, Routledge, London, p. 99.

no se ha dado unificadamente 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.”³⁹

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.”⁴⁰ 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

³⁹ Lawrence Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 336.

⁴⁰ Lawrence Stone. *Ibidem*, p. 235.

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 dónde estoy, pues... tanto en Londres como en el campo me esperan para echarme mano.»”⁴¹ Francis Bacon, nos dice también Stone, vivió gran parte de su vida oprimido por deudas. Bacon describía a la usura “como «el cáncer y la ruina de las haciendas de muchos hombres.»”⁴² 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,”⁴³ 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

⁴¹ Lawrence Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, pp. 235-236.

⁴² Lawrence Stone. *Ibídem*, p. 243.

⁴³ Lawrence Stone. *Causes of the English Revolution 1529-1642*, Routledge, London, p. 84.

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 Gran Consejo de nobles para que le aconsejarán lo que debía de hacer.”⁴⁴ 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.”⁴⁵ 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»”⁴⁶, escribe

⁴⁴ Lawrence Stone. *La crisis de la aristocracia 1558-1641*, Revista de Occidente, Madrid, p. 344.

⁴⁵ Lawrence Stone. *Ibidem*, p. 345.

⁴⁶ Lawrence Stone. *Ibidem*, p. 343.

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», explicita suficientemente por quien luchaba el Parlamento. [Esto es muy similar] al grito puritano «luchando contra el rey para defender al Rey.»⁴⁷

“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.”⁴⁸ 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

⁴⁷ Ernst H. Kantorowicz. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Alianza, p. 35.

⁴⁸ G.K. Chesterton. *Breve historia de Inglaterra*, ed. Acantilado, 2005, p. 188.

derecho divino de los reyes ⁴⁹ pasando por 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.

PACIFICACIÓN, SUBJETIVACIÓN

Se derogó que la crueldad y la pena de muerte fueran sustituidas por la marca de la desgracia; la confiscación de bienes que se comenzó a aplicar significó una preferencia por el rubor, se decidió hacer subir la sangre al rostro en vez de derramarla.

Tertuliano⁵⁰

A propósito del cambio en las penas a causa de las deudas en la legislación de Licurgo, Tertuliano afirmaba que se *cambiaba la muerte por la vergüenza*. Y para él era algo bueno. Acerca de este mismo problema —de sí es mejor la pena de muerte o la humillación pública—, Michel de Montaigne escribía, en relación a la huida del campo de batalla, que habría que distinguir en cada caso si la acción por la que se acusa a alguien estuvo motivada por miedo o por maldad. Es decir, de acuerdo a su conciencia.⁵¹ Si el soldado o el jefe militar rehúye la batalla por miedo, merece ser objeto de una humillación. Si, por el contrario, lo hace con mala fe —de manera deliberada buscando un fin en contra del bien común—, la pena de muerte está

⁴⁹ 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 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.

⁵⁰ Tertullian, “Apologeticus”, 4,9, en *Apology & De Spectaculis*, Harvard University Press, p. 27.

⁵¹ Michel de Montaigne, “Capítulo XVI. Del castigo a la cobardía,” en *Ensayos completos*, ed. Cátedra, p. 111.

justificada, escribe. Montaigne se refiere a legislaciones sobre este tema en la antigua Grecia y Roma, así como a legislaciones de su época. Esta estrategia genera la impresión de que se puede intervenir de manera universal sobre este tema. Sin embargo, habría que señalar que la referencia a la *conciencia de sí* está lejos de ser un tema homogenizable a lo largo de la historia. Si la vergüenza no es un castigo que se aplique de manera generalizada al caso de huida de la guerra por cobardía, ello no se debe a diferencias de opinión o al contenido contingente del carácter particular de cada pueblo. Se debe a que la vergüenza no necesariamente está presente como castigo en un momento y pueblo específico. O también, a que no existe una representación que separe de manera incontrovertible entre fines privados y públicos. ¿Cómo saber a quién o qué sirve un señor feudal en una guerra?, ¿a sus fines particulares, a la patria o autoridad pública aún no constituida? Por supuesto, hay conciencia a lo largo de la historia. Siempre, en diversos grados y de diversas formas, el sujeto se vincula y se piensa a sí mismo. Pero, justamente la *forma* en que esto ocurre —que no es unívoca— modifica completamente la configuración de la conciencia. Esa es la tesis que ha guiado la dirección de este trabajo de investigación. La forma de la subjetividad moderna —que por ser la forma más discernible y autodiferenciada, da la impresión de ser la única— no ha aparecido en el vacío. Ella ha requerido ser constituida en el terreno que le precedía. Por ello, es importante pensar la transición del mundo anterior al nuevo; es decir, pensar el terreno en el que se constituye. No sólo porque es importante conocer lo que ha pasado, sino porque ello da inteligibilidad y da cuenta de algunas razones por las que la nueva forma aparece. ¿Qué problemas resuelve una nueva forma? Eso suele ser olvidado una vez que se ha constituido la nueva forma.

En este trabajo se abordaron aspectos que intervienen en la constitución de la subjetividad. Estos procesos se caracterizan por su creciente oposición a la diferenciación estamental medieval, que era lo propio del carácter del hombre medieval. Pero al decirlo así, se podría dar la impresión de que ha sido un movimiento puramente lógico lo que ha empujado al medievo a su disolución. Hay lógica en ello, pero esta mediada por las prácticas de los hombres. Prácticas que ellos mismos instituyen, pero que a nivel individual son experimentados como impuestos por un orden externo. Esa es la tarea, que sin proponérsela al comienzo, lleva a cabo el proceso de subjetivación.

El sujeto se constituye en la relación que tiene consigo mismo. Pero, como hemos visto, no esa relación no se agota en una relación monológica. El sujeto debe encontrarse no necesariamente en una interioridad, sino en sus relaciones con el mundo, los otros, y él mismo, en sus prácticas, en las determinaciones que constituyen su identidad. En esto, la soberanía no

puede ser un tema a ser eludido en la medida en que funciona no sólo como una teoría cerca de la legitimidad del ejercicio del poder político-jurídico, sino que también es un organizador de prácticas. Hemos visto que los atributos que Jean Bodin otorga a la soberanía no son atributos enumerados de manera arbitraria. Cada uno regula una serie de prácticas que en su conjunto modifican el modo en que los agentes envueltos en ellos se relacionan consigo mismos y con el mundo en que viven. No considero, evidentemente, haber agotado cada uno de estos aspectos. Pero con lo mostrado en cada uno de los capítulos, se puede afirmar que hay una relación entre las prácticas llevadas a cabo por una conciencia, y el modo en que ésta —tal vez en algunos casos de manera desigual—, constituye su identidad, y por ende su relación consigo mismo.

Para volver al caso del castigo con la muerte o con la humillación, podemos decir que la humillación sólo tiene sentido si existe una idea de orgullo que valga más que la vida misma. Y que exista esa idea de orgullo, no es una cuestión de elección. Es más bien el horizonte existente el que posibilita que la vergüenza sea o no un castigo... Mostrar este tipo de escenarios —en los que se constituye la relación de sí a sí— es lo que hemos intentado plantear a lo largo de este trabajo. La aristocracia, que en su época de mayor dominio se caracterizó por el uso de la violencia, dejó de ser lo que era hasta renunciar a la violencia y sucumbir junto con toda división estamental de la sociedad medieval. No ha sido una elección de un individuo, o un grupo de personas. El escenario, desde un punto de vista particular, aparece como algo impuesto; la aristocracia sólo ha tenido que asumir su nueva posición, o denegarla. Lo mismo podría decirse de los demás estamentos. Algo ha tenido que ocurrir para que dejen de asumir como propio el lugar que el medievo les tenía asignado. Sin embargo, hemos seguido el camino de la aristocracia, porque fue uno de los bastiones más difíciles de quebrar en el advenimiento del mundo moderno. De ahí que la soberanía siga pensándose como un concepto que arrastra consigo una infinita violencia. Violencia contra las fuerzas anteriores con las que luchó. Y violencia también con las nuevas fuerzas que emergían.

Con Jean Bodin y su concepto de poder soberano hemos visto que, a pesar de los fines puestos de manera explícita por su autor (por ejemplo la recuperación de concepciones políticas del mundo clásico), lo que tenemos es un diagnóstico de los registros que deben ser modificados para que el poder soberano pueda ser instituido. Y ese poder debe ser instituido, porque la violencia que sobrevive del mundo anterior, debe ser regulada. Dictar leyes, decidir sobre la guerra y la paz, ser la última instancia en la aplicación del castigo y amonedar y cobrar impuestos, son registros que intervienen directamente en prácticas en las que la violencia está en juego. Hemos visto en los capítulos dedicados a estos temas que al verse modificadas estas

prácticas, se descoloca la solidez de las formas de identidad de los agentes involucrados. Cambiar el modo de castigo, por ejemplo, implica necesariamente transformar el modo en que los hombres actúan, y el modo que califican sus acciones. Pagar o no impuestos, no sólo señala la aceptación de la legitimidad de la maquinaria estatal, sino que abre un horizonte que obliga al sujeto a pensar en sus obligaciones y sus derechos. Las prácticas no determinan al sujeto, sino que son la condición, el horizonte o el lugar en que el sujeto interviene y se posiciona. No decimos, por ello, que pagar impuestos es adquirir derechos. No se está hablando de una relación mecánico-causal. Se está diciendo que pagar impuestos, con lo arbitrario que pueda resultar, interviene en el mundo estamental y abre la posibilidad, para que, según el modo en que el sujeto se constituye a sí mismo, haya de plantearse la necesidad de afirmar su posición, de exigir sus derechos, y de abolir las divisiones estamentales.

Con la filosofía de Thomas Hobbes, arribamos no a otra propuesta distinta de soberanía, a una simple opción distinta a la concepción de Jean Bodin. No. Estamos ante una nueva formulación de la soberanía que cuenta, en el terreno en el que surge, no sólo con el conocimiento de aquello que ha escrito Bodin. Sino que cuenta también con las transformaciones que han ocurrido en las prácticas en las que ha intervenido el poder soberano. Por eso, Bodin habla y parte todavía de familias y Hobbes de individuos. La atomización es propia de la disolución en marcha del mundo estamental. Y por eso, sólo en Hobbes, y no en Bodin, es que un problema subjetivo como el miedo emerge con toda claridad. Por supuesto, en el mundo medieval hay miedo, y formas de evitar el miedo a la muerte violenta. Existieron prácticas y estrategias para eludirlo. Pero sólo en el mundo de Hobbes este problema se convierte en un problema político. Dar cuenta de esta transformación, en gran medida, guía los capítulos 9 al 12.

No se pueden enumerar conclusiones como si se enumerasen ingredientes para una receta, o proposiciones para un "argumento". El desarrollo es la conclusión misma. El proceso de subjetivación, a pesar de ser más amplio que lo mostrado aquí, encuentra en este desarrollo coordenadas que nos permiten afirmar que la soberanía no es algo ajeno al proceso de subjetivación. Sin la soberanía, sin la transformación lenta, pero efectiva, de las prácticas que aquí desarrollamos, difícilmente es posible pensar el modo en que la subjetividad moderna ha advenido.

Al mismo tiempo, al centrarnos en la aristocracia, sus prácticas y el modo de ejercicio de su violencia, hemos visto también que hasta el orden más sólidamente construido, cuando ya no tiene una razón de ser, se derrumba. Ello muestra que hasta los procesos aparentemente más extraños o ajenos a la subjetividad, pueden ser transformados con la subjetividad

actuando en el mundo. No a través de cambios inmediatos, sino de un lento trabajo que modifica el horizonte y en fundamento de ese mundo. La aristocracia no cayó de un solo golpe y en una fecha datable de manera indiscutible. A propósito de la lucha de la Ilustración contra la fe, Hegel escribía que la última cedía ante la primera, no porque la convenciera, o porque tuviera “mejores argumentos”, sino porque el modo de plantear su relación con el mundo era asumido por la propia religión. Así trabaja el espíritu. No a través de un acto que rompe con todo lo anterior, sino con un trabajo que transforma el terreno en el que interviene:

la lucha [de la fe] contra ella [la intelección] delata que el contagio ha ocurrido; es una lucha que llega demasiado tarde, y cada remedio no hace sino empeorar la enfermedad, pues ésta ha hecho presa en la médula de la vida espiritual, a saber, en la conciencia dentro de su concepto, o en su esencia pura misma; por eso, no hay dentro de ella ninguna fuerza que sea capaz de vencer a la enfermedad. Como ésta está dentro de la esencia misma, sus manifestaciones, todavía aisladas, pueden reprimirse, y contenerse los síntomas superficiales. Para la enfermedad, esto resulta sumamente ventajoso, pues así no malgasta inútilmente la fuerza ni se muestra indigna de su esencia, cosa que ocurre cuando ella brota en síntomas y erupciones individuales contra el contenido de la fe y contra las conexiones de la efectividad exterior de ésta. Más bien al contrario, espíritu invisible e inadvertido, se desliza infiltrándose por todas las partes nobles, y pronto se ha apoderado totalmente de todas las entrañas y miembros del ídolo sin conciencia, y «una hermosa mañana le da un codazo al camarada y, rataplán, el ídolo ha caído». Una hermosa mañana cuyo mediodía no es sangriento si el contagio ha penetrado en todos los órganos de la vida espiritual; sólo la memoria conserva todavía, como una historia ya pasada no se sabe cómo, el modo muerto de la anterior figura del espíritu; y la nueva serpiente de la sabiduría levantada para la oración no ha hecho así más que desprenderse sin dolor de una piel marchita.”⁵²

Claro está que en este trabajo no hemos alcanzado arribar a ese momento en el que el camarada da un codazo al ídolo y lo derriba. Ni en relación a la caída de la aristocracia, ni en relación al advenimiento de la forma moderna de la subjetividad. El trabajo se ha tenido que ver interrumpido. A pesar de ello, considero que lo desarrollado hasta aquí muestra que un abordaje de este tipo puede resultar fructífero para tener una comprensión de la necesidad de concepciones que ante nuestros ojos parecen arbitrarios o sin sentido (como el de la soberanía, que parece convertirse —en su presentación aislada—, en un concepto ideológico o meramente jurídico). Si detenemos el proceso en cualquier punto, sus momentos anteriores aparecerán como algo ajeno. Esto se debe a que la nueva configuración no es sino la emergencia de una nueva forma que olvida su procedencia. Ese camino, sin embargo, no

⁵² G.W.F. Hegel. *Fenomenología del Espíritu*, ed. Abada, p. 639.

desaparece por ello. La filosofía ha de dar cuenta no sólo de lo olvidado, sino de las razones del olvido; y esa —justamente— es una de las consecuencias de pensar que lo existente tiene una razón de ser.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis. *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*, (tr. Sandra Garzonio), ed. Katz, Buenos Aires, 2006, 384 pp.
- Anderson, Perry (1974). *El Estado absolutista*, (tr. Santos Juliá), Ed. Siglo XXI, México, 2005, 592 pp.
- Anderson, Perry (1979). *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*. (tr. Santos Juliá), Ed. Siglo XXI, México, 2007, 312 pp.
- Anónimo del siglo XIII. *La orden de Caballería*, (tr. Javier Martín Lalanda), ed. Siruela, Madrid, 2009, 155 pp.
- Agamben, Giorgio (1995). *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. (tr. Antonio Gimeno Cuspintera), 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.
- Allmand, Christopher (1998). *The New Cambridge Medieval History Volume VII c.1415–c. 1500*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, 994 pp.
- Aquino, Santo Tomas. *Suma de Teología V*, (tr. José Martorell Capó), Ed. Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1998, 1100 pp.
- Aquino, Santo Tomas (1267–1273). *Suma contra los Gentiles I. Libros 1 y 2*, (tr. Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007, 691 pp.
- Ariès, Philippe (1975). *Morir en occidente desde la Edad Media hasta nuestros días*, (tr. Víctor Goldstein), ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2008, 272 pp.

- Ariès, Philippe (1977). *El Hombre ante la muerte*, (tr. Mauro Armiño), ed. Taurus, Madrid, 1983, 522 pp.
- Ariès, Philippe (1983). *Images de l'homme devant la mort*, ed. Seuil, 1983, 275 pp.
- Ariès, Philippe y Georges Duby (Directores), (1985). *Historia de la vida privada 3. Poder privado y poder público en la Europa feudal*, (tr. Francisco Pérez Gutiérrez), ed. Taurus, Madrid, 1991, 325 pp.
- Baldwin, John W. (1986). *The Government of Philip Augustus: Foundations of French Royal Power in the Middle Ages*, University of California Press, Los Angeles, 1991, 611 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>
- Bauchaud, M, *et. alia.* (1777) *Dictionnaire universel raisonné de justice naturelle et civile. Tome VII*, ed. Yverdon,
- Barthélemy Dominique (1999). *El año mil y la Paz de Dios. La iglesia y la sociedad feudal*, (tr. Beatriz Molina Rueda y María Josefa Molina Rueda), Ed. Editorial Universidad de Granada / Publicacions de la Universitat de Valencia, Granada, 2005, 731 pp.
- Barthélemy, Dominique de (2004). *Caballeros y milagros. Violencia y sacralidad en la sociedad feudal*. (tr. Fermín Miranda García), ed. Publicacions de la Universitat de València/ ed. Universidad de Granada, Valencia, 2005, 295 pp.
- Bataille, Georges (1965), *El verdadero Barba Azul. La tragedia de Gilles de Rais*, Ed. Tusquets, Barcelona, 1972, 130 pp.
- Bataille, Georges (1965), “Le Procès de Gilles de Rais”, en *Oeuvres Completes. Tome X*, ed. Gallimard, Paris, 1987, pp. 271-570.
- 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.
- Bisson, Thomas N. (2009) *La crisis del siglo XII. El poder, la nobleza, y los orígenes de la gobernación europea*, (tr. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Elguibar), ed. Crítica, Madrid, 2010, 847 pp.

- Bisson, Thomas N. *et. al.* (1980). *Estructuras feudales y feudalismo en el mundo mediterráneo*, (tr. Juan Faci y Octavi Pellisa), ed. Crítica, Barcelona, 1984, 292 pp.
- Bitton, Davis (1969). *The French Nobility in Crisis, 1560-1640*, Stanford University Press, Stanford, California, 1969, 178 pp.
- Bloch, Marc (1924). *Los Reyes Taumaturgos*. (Tr. Marcos Lara), Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1988, 493 pp.
- Bloch, Marc (1968). *La sociedad feudal*, (tr. Eduardo Ripoll Perelló), ed. Akal, Madrid, 2002, 528 pp.
- Bodin, Jean (1566). *Method for the Easy Comprehension of History*, (tr. Beatrice Reynolds), Ed. W.W. Norton and Company, New York, 1969, 402 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 (1576). *Les six Livres de la République. Livre Premier*, Ed. Fayard. Corpus des œuvres de Philosophie en Langue Française, Paris, 1986, 341 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 Heptaplomeres)*. (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. (1992). *The Medieval Siege*, The Boydell Press, Woodbridge, 1992, 378 pp.
- Bradbury, Jim. (2004) *The Routledge Companion to Medieval Warfare*, Routledge Companions to History, Routledge, 2004, New York, 392 pp.
- Brendero, Adrian (1994). *Christendom and Christianity in the Middle Ages*, ed. Eerdmans, Michigan, 1994, 382 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.

- Brossard-Drandé, Michèle y Gisèel Besson, editores (1989). *Ricardo Corazón de León. Historia y Leyenda*, (tr. Javier Martín Lalanda), ed. Siruela, Madrid, 2007, 361 pp.
- Brown, Peter (1996). *El primer milenio de la cristiandad occidental*, (tr. Teófilo de Lozoya), ed. Crítica, 1997, 324 pp.
- Burns, J.H. (1991) *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, 798 pp.
- Castiglione, Baltasar de (1528). *El cortesano*, (tr. Pedro Monpeat [1534]), Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997, 516 pp.
- Cecen, Zeynep Kocabiyikoglu (2013). “Late Medieval Attitudes on the Evil in Warfare: Honoré Bouvet’s *Arbre des batailles* and its Sources”, ensayo leído en *14th Global Conference*, Lisboa, Portugal. Disponible en <https://www.inter-disciplinary.net/at-the-interface/wp-content/uploads/2013/02/Cecen2.pdf>
- Chase, Kenneth Warren (2003). *Firearms: A Global History to 1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 310 pp.
- Charny, Geoffroi de (1350 ca). *The Book of the Chivalry. Text, Context and Translation*, (ed. y tr. por Richard W. Kaeuper y Elspeth Kennedy), University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1996, 236 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.
- Chesterton, Gilbert Keith (1933), *Tomas de Aquino*, (tr. Camilo Valenzuela), ed. Andrés Bello, Buenos Aires, 1974, 228 pp.
- Church, Stephen y Ruth Harvey. (1995) *Medieval Knighthood V: Papers from the sixth Strawberry Hill Conference, 1994*, Boydell Press, Woodbridge, 1995, 277 pp.
- Church, William Farr. (1972) *Richelieu and Reason of State*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 1972, 553 pp.
- Coredon, Christopher y Ann Williams (2004). *A Dictionary of Medieval Terms and Phrases*, ed. Boydell and Brewer, Cambridge, 2004, 308 pp.
- Davies, R.R. (2009). *Lords and Lordship in the British Isles in the Late Middle Ages*, Oxford University Press, Oxford, 2009, 253 pp.

- DeVries, Kelly (2006). *Infantry Warfare in the Early Fourteenth Century : Discipline, Tactics, and Technology Warfare in History*, ed. The Bodydell Press, Woodbridge, 2006, 215 pp.
- DeVries, Kelly (2009). *Joan of Arc. A Military Leader*, Sutton Publishing, Phoenix, 2009, 242 pp.
- Dionisio de Halicarnaso. *Historia Antigua de Roma. Libros IV-V*. (tr. Almudena Alonso y Carmen Seco), ed. Gredos, Madrid, 1984, 447 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.
- Dormandy, Thomas (2006), *El peor de los males. La lucha contra el dolor a lo largo de la historia*, (tr. Jaime Blasco Castiñeira), ed. Machado, Madrid, 2010, 762 pp.
- Duby, Georges (1973). *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea (500-1200)*, (tr. José Luis Martín), ed. Siglo XXI, México, 1976, 347 pp.
- Duby, Georges. (1984) *Guillermo el Mariscal*, (tr. Carmen López Alonso), ed. Alianza, Madrid, 1988, 171 pp.
- Duby, Georges (1973). *El domingo de Bouvines. 24 de Julio de 1214*, (tr. Arturo Firpo), Ed. Alianza, Madrid, 1988, 186 pp.
- Duby, Georges (1978). *The Three Orders. Feudal Society Imagined*, (tr. Arthur Goldhammer), The University of Chicago Press, Chicago, 1980, 382 pp.
- Duby, Georges (1981). *El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia feudal*, (tr. Mauricio Armiño), ed. Taurus, Madrid, 1984, 245 pp.
- Duby, Georges (1995). *Año 1000, año 2000: la huella de nuestros miedos*, (tr. Oscar Luis Molina), Ed. Andrés Bello, Barcelona, 1996, 143 pp.
- Duby, Georges y Andrée Duby (1973). *Los procesos de Juana de Arco*, (Servicio de traducción Universitario), Ed. Universidad de Granada y Universitat de Valencia, Granada, 2005, 232 pp.
- Duby, Georges y Robert Mandrou (1958). *Historia de la Civilización Francesa*, (tr. Francisco González Aramburo), ed. FCE, México, 1981, 578 pp.
- Dumas Alexandre (1844), *Los tres mosqueteros*, (tr. F.L.M.), ed. El porvenir, Barcelona, 1936, 584 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.
- Elias, Norbert (1982). *La soledad de los moribundos*, (tr. Fátima Fernández Christlieb), ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2009, 140 pp.
- Elias, Norbert (1939). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, (tr. Ramón García Cotarelo), ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1988, 577 pp.
- Effros, Bonnie (2003). *Merovingian Mortuary Archaeology and the Making of the Early Middle Ages*, University of California Press, Los Angeles, 2003, 272 pp.
- Eurípides (ca 428 a.C.) “Hipólito”, en *Tragedias I*. (tr. Alberto Medina González y Juan Antonio López Férez), Ed. Gredos, Madrid, 2000, pp. 171-236.
- 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>
- Fernández Juaréz, Gerardo y Fernando Martínez Gil. *La fiesta del Corpus Christi*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, 544 pp
- Ferrajoli, Luigi (1989). *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*. (tr. Perfecto Andrés Ibáñez, et. al.), ed. Trotta, Madrid, 2006, 1019 pp.
- Figgis, John Neville (1896). *El derecho divino de los reyes*. (tr. Edmundo O’Gorman), Fondo de Cultura Económica, México, 1982, 327 pp.
- Filmer, Robert. (1680). *Patriarca o el poder natural de los reyes*. (tr. Ángel Rivero), Ed. Alianza, Madrid, 2010, 180 pp.
- Fischer Drew, Katherine (1991). *The Laws of the Salian Franks*, (tr. Katherine Fischer Draw), University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1991, 253 pp.
- Fossier, Robert (2007). *The Axe and the Oath: Ordinary Life in the Middle Ages*, (tr. Lydia G. Cochrane), Princeton University Press, Oxford, 2010, 384 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 Guñazú), Ed. Siglo XXI, México, 1999, 194 pp.
- Foucault, Michel (1984). *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, (tr. Martí Soler), Ed. Siglo XXI, México, 1999, 238 pp.
- Foucault, Michel (1991). *Microfísica del poder*, (tr. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría), Las ediciones de La Piqueta, Madrid, 1992, 200 pp.
- Foucault, Michel (1997). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, (tr. Horacio Pons), ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000, 287 pp.
- Foucault, Michel (1994). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*, (tr. Ángel Gabilondo), ed. Paidós, Barcelona, 1999, 474 pp.
- Franklin, Julian H. (1973). *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, 124 pp.
- García Martín, Pedro. (2010) *Historia Visual de las cruzadas modernas. De la Jerusalén liberada a la guerra global*, ed. Antonio Macahdo Libros, Madrid, 2010, 416 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.
- Getz, Faye (1998). *Medicine in the English Middle Ages*, Princeton University Press, New Jersey, 1998, 174 pp.
- Gierke, Otto von (1881). *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, ed. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1861, 826 pp.
- Gierke, Otto von (1900 Ed. Maitland). *Teorías políticas de la Edad Media*. Editado por F.W. Maitland, (tr. Julio Irazusta), ed. Huemul, Buenos Aires, 1963, 340 pp.
- Gillespie, Michael Allen (2008). *The Theological Origins of Modernity*, TheUniversity of Chicago Press, Chicago, 2008, 400 pp.
- Gilson, Etienne (1939). *Reason and Revelation in the Middle Ages. The Richards Lectures in The University of Virginia*, Ed. Charles Scribner's Sons, New York, 1939, 120 pp.

- Gracián, Baltasar (1637). *El héroe*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2005, 47 pp. Accesible desde <http://cervantesvirtual.com>
- Green, Felicity (2012). *Montaigne and the Life of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, 239 pp.
- Halphen Louis y René Poupardin. (1913) *Chroniques des comtes d'Anjou et des seigneurs d'Amboise*, Auguste Picard Éditeur, París, 1913, 316 pp. (<https://archive.org/stream/chroniquesdescom00halpuoft#page/ii/mode/2up>)
- 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.
- Head, Thomas (1992). *The Peace of God: Social Violence and Religious Response in France Around the year 1000*, ed. Cornell University Press, New York, 1992, 367 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 (1640). *Elementos de derecho natural y político*, (tr. Dalmacio Negro Pavón), ed. Alianza, Madrid, 2005, 352 pp.
- Hulliung, Mark (1976). *Montesquieu and the Old Regime*, University of California Press, Los Angeles, California, 1976, 258 pp.
- Hummer, Hans J. (2005). *Politics and Power in Early Medieval Europe: Alsace and the Frankish Realm, 600–1000*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, 320 pp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1821). *Principios de la Filosofía del Derecho*, (tr. Juan Luis Vermal), ed. Edhasa, Barcelona, 1999, 504 pp.
- Hobbes, Thomas (1642). *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, (tr. Carlos Mellizo), ed. Alianza, Madrid, 2000, 354 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. *Anábasis*, (tr. Ramón Bach Pellicer), Ed. Gredos, Madrid, 1982, 307 pp.
- Jenofonte. “Hierón, o de la tiranía”, en Strauss, Leo. *Sobre la Tiranía*, (tr. Leonardo Rodríguez Duplá), Ediciones Encuentro, Madrid, 2005, pp. 21-40.
- Kaeuper., Richard W. (1999). *Chivalry and Violence in Medieval Europe*, Oxford University Press, Oxford, 1999, 351 pp.
- Kagay, Donald J. y Andrew Villalon (1999). *The Circle of War in the Middle Ages: Essays On Medieval Military and Naval History*, Boydell & Brewer Ltd., Woodbridge, 1999, 182 pp.
- Kantorowicz, Ernst Hartwig (1931). *Frederick The Second*, (tr. E. O. Lorimer), Ed. Frederick Ungar Publishing Co., New York, 1957, 726 pp.
- Kantorowicz, Ernst Hartwig (1951). “*Pro Patria Mori* in Medieval Political Thought”, en *The American Historical Review*, Ed. The University of Chicago Press, Vol. 56, No. 3 (Apr., 1951), pp. 472-492.
- Kantorowicz, Ernst Hartwig (1952). “*Deus Per Naturam, Deus Per Gratiam: A Note on Mediaeval Political Theology*”, en *The Harvard Theological Review*, Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School Stable, Vol. 45, No. 4 (Oct., 1952), pp. 253-277.
- Kantorowicz, Ernst Hartwig (1955). “*Secretos de Estado: un concepto absolutista y sus tardíos orígenes medievales*”, en *Revista de Estudios Políticos*, No. 104, pp. 37-70.

- 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.
- Keen, Maurice. (1984) *La caballería*, (tr. Elvira de Riquer e Isabel de Riquer), ed. Ariel, Madrid, 2008, 427 pp.
- Keen, Maurice (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.
- Knecht, R.J. (1989). *The French Wars of Religion 1559–1598*, ed. Longman, Berkeley, 2010, 163 pp.
- Laclau, Ernesto (1996), *Emancipation(s)*, ed. Verso, London, 2007, 127 pp.
- Le Goff, Jacques. (1965). *La baja Edad Media*. (tr. Lourdes Ortiz), Ed. Siglo XXI, México, 336 pp.
- Le Goff, Jacques. (1977). *Time, Work, and Culture in the Middle Ages* (tr. Arthur Goldhammer), The University of Chicago Press, Chicago, 1980, 384 pp.
- Le Goff, Jacques. (1981). *El nacimiento del purgatorio* (tr. Francisco Pérez Gutiérrez), Ed. Taurus, Madrid, 1981, 450 pp.
- Le Goff, Jacques (2012). *Hombres y mujeres de la Edad Media*, (tr. Isabel Almada y Odile Guilpain), ed. Fondo de Cultura Económica, México, 447 pp.
- Le Goff, Jacques y Jean –Claude Schmitt (editores), (1999). *Diccionario razonado del Occidente medieval*, (tr. Ana Isabel Carrasco Manchado) ed. Akal, Madrid, 2003, 816 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>
- Lepage, Jean-Denis G. G. (2005). *Medieval Armies and Weapons in Western Europe*, McFarland & Company, Inc., Publishers, Londres, 2005, 280 pp.

- Leslie Fletcher, Charles Robert y Thomas Carlyle. (1923) *The French Revolution: A History, Volume III*, Modern Library edition, 2002, 430 pp.
- Lloyd, Howell A. (editor) (2013). *The reception of Bodin*, ed. Brill, Leiden, 480 pp.
- Locke, John (1690). *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, (tr. Carlos Mellizo), ed. Tecnos, Madrid, 2006, 234 pp.
- Loraux, Nicole. (1993) *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la "ciudad clásica"*. (tr. Sara Vassallo), Ed. Katz, Buenos Aires, 2012, 360 pp.
- Lull, Ramón (ca. 1279-1283). *Libro de la orden de Caballería*, (tr. Javier Martín Lalanda), ed. Siruela, Madrid, 2009, 155 pp.
- Mackie, John Duncan. (1952) *The Earlier Tudors 1485-1558*, Clarendon Press, Oxford, 1991, 699 pp.
- Martialis, Marcus Valerius (ca 95-98), *Epigrams, Vol. I*, (tr. Walter C.A. Ker) The Loeb Classical Library, Londres, 1919, 491 pp.
- Maiolo, Francesco (2007). *Medieval Sovereignty*. Ed. Eburon, Delft, 330 pp.
- Mechoulan, 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.
- Montaigne, Michel de. (1595) *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)*, (edición y tr. J. Bayod Brau), ed. Acantilado, Barcelona, 2007, 1736 pp.
- Muddiman John y John Barton (editors) *The Pauline Epistles*, Oxford University Press, Oxford, 2001, 290 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>
- Nolan, Cathal J. (2006). *The Age of Wars of Religion, 1000–1650: An Encyclopedia of Global Warfare and Civilization*, 2 Vols., Greenwood Press, London, 2006, 1076 pp.
- Nolan, Cathal J. (2008). *The Wars of the Age of Louis XIV, 1650–1715: An Encyclopedia of Global Warfare and Civilization*, Greenwood Press, London, 2008, 609 pp.
- Oakeshott, R. Ewart (1960). *The Archaeology of Weapons: Arms and Armour from Prehistory to the Age of Chivalry*, Dover Publications, 1996, 384 pp.
- Oakeshott, R. Ewart (1964). *The Sword in the Age of Chivalry*, Boydell Press, 1997, Suffolk, 156 pp.
- Odón, Abad de Cluny. “Vida de san Gerardo de Aurillac” en *Cuadernos Monásticos* N° 167, Año XLIII, Octubre-Diciembre, 2008
- Oman, Charles William Chadwick (1885). *The Art of War in the Middle Ages. A.D. 378-1515*, ed. B.H. Blackwell, Oxford, 1885, 134 pp.
- Orestes Aguilar, Héctor (compilador) (2001). *Carl Schmitt. Teólogo de la Política*. (tr. Varios), Ed. FCE, México, 2004, pp. 504.
- Panofsky, Erwin. *Tomb sculpture: Four lectures on its changing aspects from ancient Egypt to Bernini*, ed. Phaidon, New York, 1992, 319 pp.
- Penney, James (2003). “Confessions of a Medieval Sodomite”, en Molly Anne Rothberg, Dennis A. Foster y Slavoj Žižek (Editores), *Sic. 4. Perversion and the Social Relation*, Duke University Press, Durham y London, 2003, pp. 126-158.
- 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.
- Platón. *Diálogos IV. República*, (tr. Conrado Eggers Lan), Ed. Gredos, Madrid, 1986, 502 pp.
- Plowden, Edmund (1571). *The commentaries, or Reports of Edmund Plowden*, Ed. S. Brooke, Londres, 1816, 407 pp.

- Plutarco. *Vidas Paralelas III. Coriolano-Alcibíades; Paulo Emilio-Timoleón; Pelópidas-Marcelo*, (tr. Aurelio Pérez Jiménez y Paloma Ortiz), ed. Gredos, Madrid, 1982, 478 pp.
- Quevedo, Francisco de (1635) “Visita y anatomía de la cabeza del Cardenal Armando de Richelieu”, en *Obras completas en prosa. Vol. 3*, (editado por J. Riandière La Roche), Ed. Castalia, Madrid, 2005, pp. 307-347.
- Quignard, Pascal (2002). *Las sombras errantes*. (tr. Dulce Ramos), ed. La Cifra, México, 2007, 159 pp.
- Reinach, Salomon (1912). *Cultes, mythes et religions. Tome Quatrième*, Ernest Leroux Éditeur, Paris, 1912, 509 pp.
- Reinis, Austra. *Reforming the Art of Dying. The ars moriendi in the German Reformation (1519-1528)*, Ashgate, Hampshire, 2007, 283 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.
- Rochefoucauld, François de la (1665). *Collected Maxims and Other Reflections*, (tr. E.H. y A. M. Blackmore y Francine Giguèroex), Oxford University Press, Oxford, 2007, 354 pp.
- Roden, Timothy J., Craig Wright y Bryan Simms. *Anthology for Music in Western Civilization, Volume I: Antiquity Through the Baroque*, ed. Schirner Cengage Learning, Boston, 2010, 746 pp.
- Rogers, Clifford (1999). *The Wars of Edward III*, The Boydell Press, Woodbridge, 1999, 412 pp.
- Rogers, Clifford y Kelly DeVries (editores), (2005). *The Journal of Medieval Military History, Vol. III*, The Boydell Press, Woodbridge, 2005, 190 pp.
- Rogers, Clifford, Kelly DeVries y John France (editores), (2007). *The Journal of Medieval Military History, Vol. V*, The Boydell Press, Woodbridge, 2007, 193 pp.
- Ross, Ralph, Herbert W. Schneider y Theodor Waldman (1974). *Thomas Hobbes in his Time*, The University of Minnesota Press, Minneapolis, 1974, 150 pp.
- Ruíz Doménech, José Enrique (1981). “El sonido de la batalla en Bertrand de Born”, en *Medievalia*, No. 2, Barcelona, 1982, pp. 77-109.

- Russell, Friedrich H. (1975) *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge University Press, 1975, Cambridge, 344 pp.
- Saravia, Gregorio. *Thomas Hobbes y la filosofía política contemporánea*. Carl Schmitt, Leo Strauss y Norberto Bobbio. Ed. Dykinson, Madrid, 623 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. *Teología Política I y II*. (1922 y 1969), (tr. Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez), ed. Trotta, Madrid, 2009, 180 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.
- Tácito, Cornelio (ca. 115-117). *Anales. Libros I-IV*. (tr. José L. Moralejo), ed. Gredos, Madrid, 1979, 420 pp.
- Tertullian (ca 197). *Apology and De Spectaculis*, (tr. Gerald H. Rendall), Harvard University Press, Londres, 1977, 445 pp.
- Thatcher, Oliver J. y Edgar H. McNeal (1905). *A Source Book for Medieval History. Selected Documents Illustrating the History of Europe in The Middle Age*, ed. Charles Scribner's Sons, New York, 1905, 619 pp.
- *The Institutes of Justinian*. (trad. J.B. Moyle), Quinta Edición, 1913, The Project Gutenberg eBook.
- Tito Livio. *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, (tr. José Antonio Villar Vidal), Ed. Gredos, Madrid, 2000, 330 pp.

- Tuchman, Barbara W. (1978). *A distant Mirror. The Calamitous 14th Century*, Ballantine Book, New York, 1978, 664 pp.
- Tucídides. *Eight Books of the Peloponnesian Warre or Hobbes's Thucydides*. (Tr. Thomas Hobbes), Ed. Richard Schlatter, Rutgers University Press, New Jersey, 1975, 587 pp.
- Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*, Vol. 1, Libros I-II, (traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch), Ed. Gredos, Madrid, 2000, 464 pp.
- Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*, Vol. 3, Libros V-VI, (traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch), Ed. Gredos, Madrid, 2000, 316 pp.
- University of Pennsylvania. Dept. of History (1897). *Translations and Reprints from the Original Sources of European history. Vol I*, ed. University of Pennsylvania, Pennsylvania, 1897, 190 pp.
- University of Pennsylvania. Dept. of History (1897). *Translations and Reprints from the Original Sources of European history. Vol IV*, ed. University of Pennsylvania, Pennsylvania, 1897, 170 pp.
- Varios. *La Biblia*. (tr. Serafin de Ausejo), Ed. Herder, Barcelona, 2003, 1867 pp.
- 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/>
- Verbruggen, J. F. (1952) *The Battle of the Golden Spurs. Courtrai, 11 July 1302: A Contribution to the History of Flanders' War of Liberation, 1297-1305*, (tr. David Richard Ferguson), The Bodydell Press, Woodbridge, 2002, 294 pp.
- Verbruggen, J. F. (1954) *The Art of Warfare in Western Europe During the Middle Ages. From the Eight Century to 1340*, (tr. Colonel Sumner Willard y R. W. Southern), The Bodydell Press, Woodbridge, 1997, 388 pp.
- Vilaplana Persiva, Manuel. (1997) *Historia del Real de a Ocho*, Universidad de Murcia, 1997, Murcia, 389 pp.
- Voltaire, François Marie Arouet (1762). *La Doncella de Orleans [Poema en XXI Cantos]*, (tr. Juan Victorio), ed. Rey Lear, ed. Digital, 2011. Disponible en <https://www.24symbols.com/r3/la-doncella-de-orleans/5477/197964?pct=0.875>
- Voltaire, François Marie Arouet (1847). *Oeuvres Complètes de Voltaire XVIII. Essai sur les Moeurs et L'esprit des Nations. Tome Troisième*, ed. Garnery, Paris, 1847, 486 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.
- 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.

ILUSTRACIONES

FIGURA 1



The Battle of Bowvines (© The British Library)

Imagen tomada del *British Museum manuscript Royal 16 G VI f.379*, datada en el periodo de 1332-1350. *Manuscript Royal 16 G VI f.379* "Battle scene", disponible en *Catalogue of Illuminated Manuscripts*, <http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/ILLUMIN.ASP?Size=mid&IllID=43740>

FIGURA 2. Asedio a una ciudad amurallada. *Biblia Sancti Petri Rodensis (Roda Bible)*, Folio 129v Bibliothèque Nationale de France, ca 1050-1100. Disponible en *Manuscript Miniatures*, <http://manuscriptminiatures.com/4357/13460/>

FIGURA 2



Asedio a una ciudad amurallada.

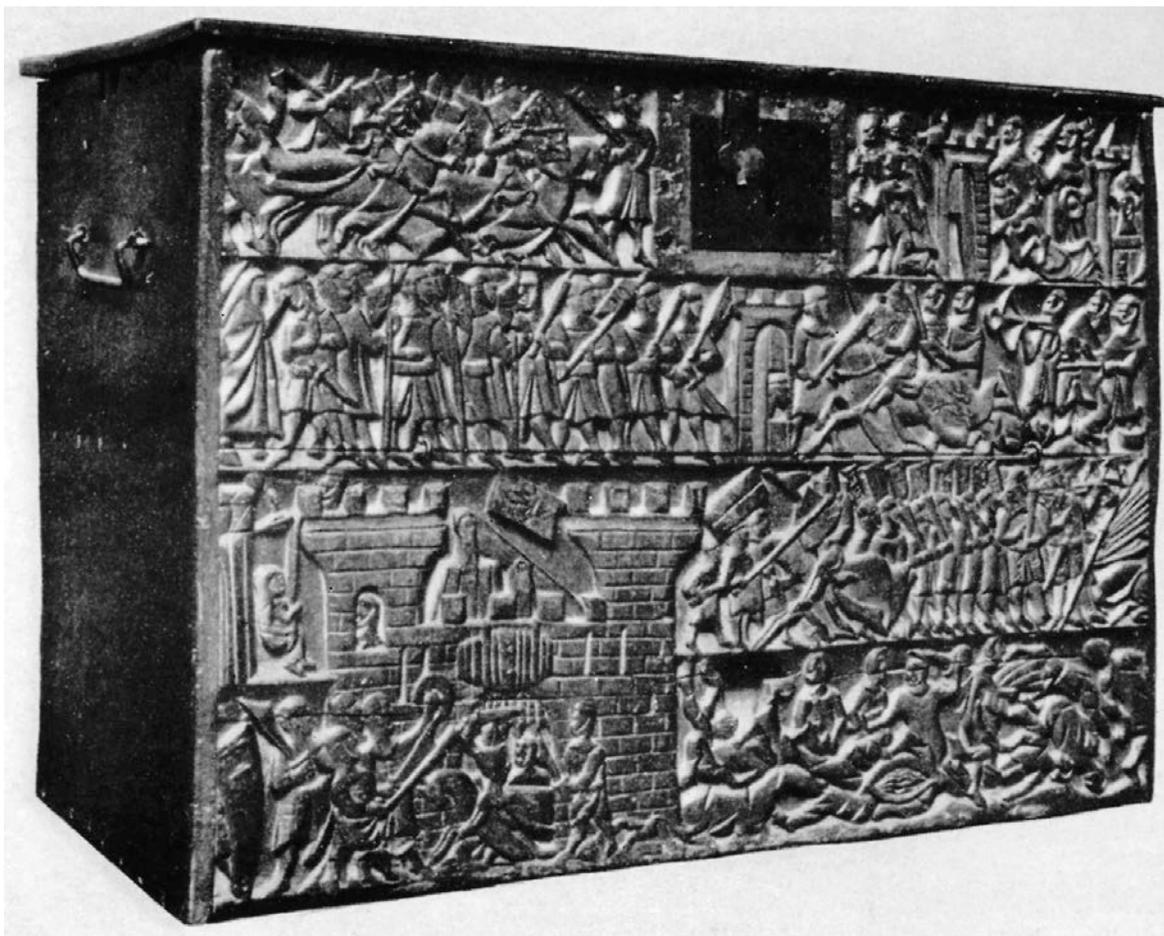
FIGURA 3



Tapiserie de Bayeux — Detalle

FIGURA 3. *Tapisserie de Bayeux* — Detalle. “Hic Harold dux trahebat eos de arena Et venerunt ad Dol et Conan fuga vertit Rednes”. Musée de la Tapisserie de Bayeux, en Normandía, Francia. Disponible en https://lyceesoulehg.files.wordpress.com/2015/01/extrait_bayeux_1.jpg

FIGURA 4



“Cofre de Courtrai (Kortrijk)”, o “Cofre de Oxford”. En posesión de New College, Oxford. Grabado con imágenes de la Batalla de Courtrai (también Batalla de las Espuelas de Oro).

FIGURA 5



“Los hombres de Gante capturan y saquean Grammont (1380)”

en *Chroniques de Jehan Froissart* Bibliothèque Nationale de France, MS fr 2644 f 135

FIGURA 6. Artista desconocido, ca 1525-30, oleo – *La batalla de Pavia, 24 de febrero de 1525.*

Detalle. Ashmolean Museum, Oxford. Imágenes disponibles en:

https://www.flickr.com/photos/sheepdog_rex/5313319100/in/photostream/

FIGURA 6



FIGURA 7



FIGURA 8

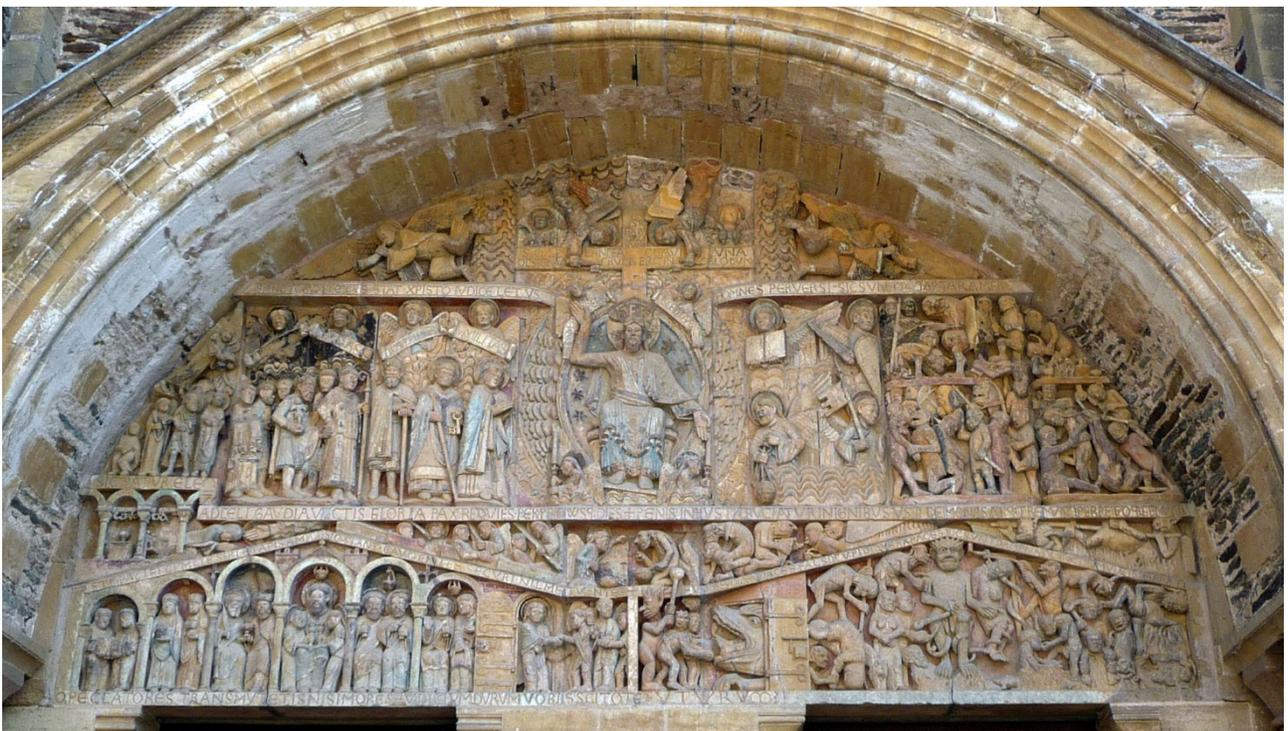


FIGURA 7. Capilla funeraria del obispo Agilbert (680). Sarcophagus of Bishop Agilbert, VIIc, Jouarre. Disponible en <http://www.flickr.com/photos/27305838@N04/4830447566/>

FIGURA 8.

Tímpano en una iglesia de Conques.

Abbatiale romane Sainte-Foy; commune de Conques, Aveyron, France, fotografía disponible en http://www.flickr.com/photos/art_roman_p/3893074593/sizes/o/in/photostream/

FIGURA 9



“La muerte de un cristiano”. Xilografía de Antoine Vérard extraído de un *Ars moriendi* de 1492.

(Fuente: Pierre Girard-Augry, *Ars moriendi ou l'art de bien mourir*, Paris, 1986)

FIGURA 10



Homenaje de los reyes Ban y Behort al rey Arturo.
Ilustración del siglo XIV. Bibliothèque nationale de France

FIGURA 11

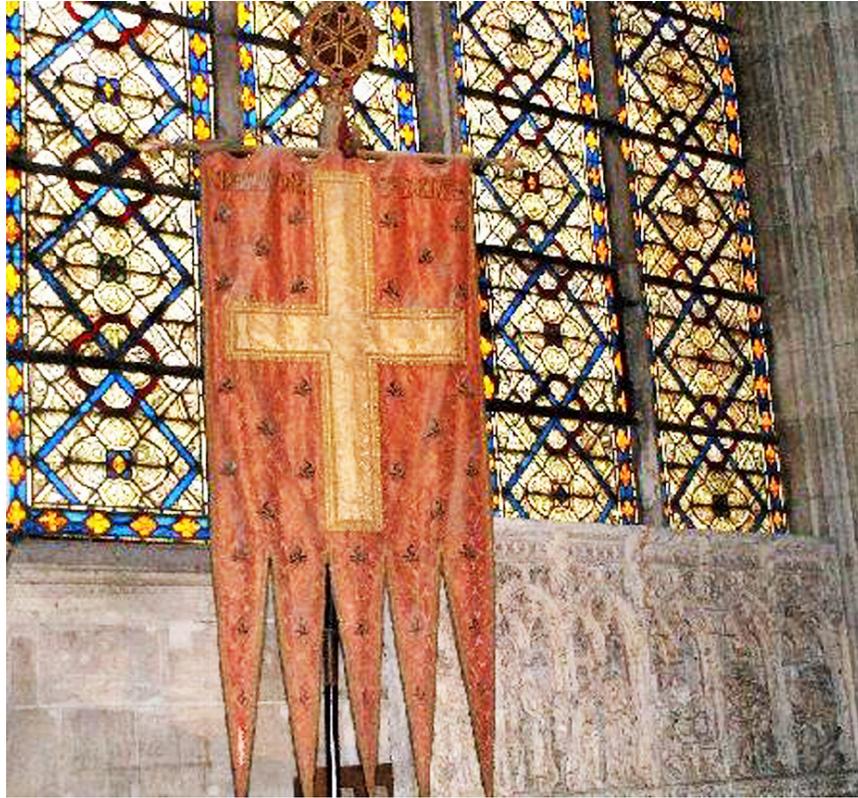


Tapiserie de Bayeux — Escena 23. “Harold prête serment à Guillaume, duc de Normandie, sur deux reliquaires”. Musée de la Tapiserie de Bayeux, en Normandía, Francia.

FIGURA 12



Geoffrey Plantagenet, Conde de Anjou. Catedral de Le Mans. Circa 1151.



↑ FIGURA 13. Oriflamme de France, en la Basilique de Saint-Denis, 1, rue de la Légion-d'honneur, Saint-Denis, France.

↓ FIGURA 14. *The Battle of Poitiers* (1356).



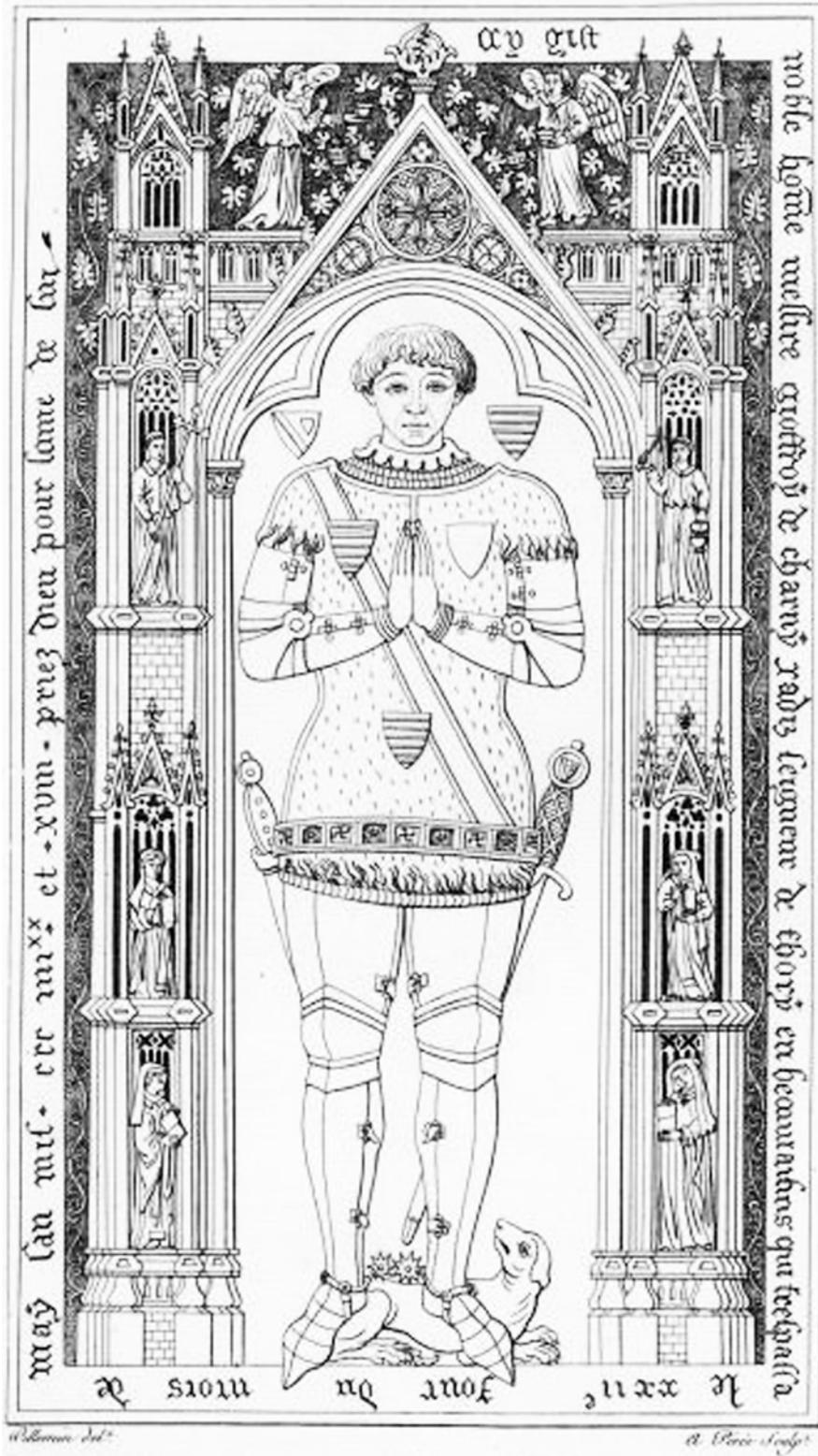
FIGURA 15



Tumba de Sir. Richard Pembridge (muerto en 1375),
uno de los primeros caballeros de la orden *Knights of the Garter*, Hereford Cathedral.

Fotografía: <https://www.flickr.com/photos/camperdown/7823220482>

FIGURA 16



Lapida de Geoffroi de Charny, (ca. 1300-1356)

Nicolas Xavier Willemin. *Monuments français inédits pour servir à l'histoire des arts*, Paris, 1839.

