

eman ta zabal zazu



Universidad del País Vasco Euskal Herriko Unibertsitatea

FACULTAD DE EDUCACIÓN, FILOSOFÍA Y ANTROPOLOGÍA

Departamento de Filosofía de los Valores y Antropología Social

DEL MEDIEVO FEUDAL AL CAPITALISMO MODERNO

EVOLUCIÓN SOCIAL / EVOLUCIÓN MENTAL

¿POR QUÉ, FILMER, LLEGÓ TARDE?

RAZONES DE LA ANACRONÍA DE “PATRIARCA”

Tesis presentada por

Helena Itziar Caballero Camino

Y dirigida por el Doctor

Esteban Anchustegui Igartua

Donostia, 2016

Aita, ama, Asier, Jon eta Xabiri

“Toda creación humana
que aspire a la eternidad
debe adaptarse al ritmo cambiante
de los grandes hechos naturales,
al tiempo de los astros”.

MARGUERITE YOURCENAR

Memorias de Adriano

“La ideología, lo sabemos bien, no es un reflejo de lo vivido, sino un proyecto de acción sobre él. Para que la acción tenga alguna posibilidad de ser eficaz, la disparidad entre la representación imaginaria y las “realidades” de la vida no debe ser demasiado grande.

Pero a partir del momento en el que el discurso se hace oír, se cristalizan nuevas actitudes que modifican la manera que poseen los hombres de percibir la sociedad a la que pertenecen.”

GEORGES DUBY

Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo

Índice

<i>Introducción</i>	15
<i>Aspectos metodológicos: una perspectiva histórica “nueva”</i>	35
PRIMERA PARTE	43
<i>CAPÍTULO PRIMERO: POR QUÉ SURGIÓ EL ORDEN FEUDAL</i>	45
i. ¿Por qué surgió el orden feudal?	45
ii. El fin de la comunidad mediterránea.....	48
iii. Del mar a tierra firme: Del Mediterráneo a la Galia	51
iv. La Iglesia y el Estado franco.	57
v. Mahoma y Carlomagno.	59
vi. De la dinastía merovingia a la carolingia.	61
vii. Carlomagno, “patricius romanorum”.	64
viii. Carlomagno, imperator a Deus coronatus (el ungido del Señor). ..	66
ix. La fusión de la comunidad de fe y el Imperio.	68
<i>CAPÍTULO SEGUNDO: CÓMO SURGIÓ EL ORDEN FEUDAL</i>	72
i. La “Voluntas Dei”.	72
ii. El feudalismo y la regresión a “lo rural”.	75
iii. La descomposición del Imperio carolingio.	78
iv. De la Pax Regis a la Pax Dei.	81
v. La estructura estamental y el referente teológico.	83
vi. Una “concepción del mundo” y su función social.....	85
<i>CAPÍTULO TERCERO: EN QUÉ CONSISTIÓ EL ORDEN FEUDAL</i>	88
i. Ivois: un escenario teatral.	88
ii. La impotencia real, los obispos de Francia y el cuarto modelo.	90
iii. Adalberón y Gerardo, la superación de Gelasio.....	92
iv. El sistema trifuncional y la explotación.	96
v. El modelo trifuncional y la gravitación universal.	97

vi.	La trifuncionalidad: el orden, la paz y la esperanza.	100
vii.	La coherencia entre el cielo y la tierra y la Civitas Dei.....	102
viii.	Cristo: la unidad de las dos Jerarquías.	106
ix.	El cosmos ideal, no existe.....	108
SEGUNDA PARTE		115
CAPÍTULO PRIMERO: EL INICIO DE LA ACTIVIDAD COMERCIAL Y SUS EFECTOS		117
i.	Historia y conjetura.....	117
ii.	La actividad comercial en la periferia continental	118
iii.	La actividad comercial y la Iglesia	120
iv.	La actividad comercial y los “desheredados”	122
v.	Objetivos y efectos.....	124
vi.	La seducción de la riqueza y la conciencia atormentada.....	125
vii.	Y... ahora, el Continente en “sándwich”	129
viii.	El comerciante y la libertad no reivindicada.	132
ix.	De la ignorancia a la necesidad de conocimiento.....	138
x.	El “efecto de vascularización” del “sándwich”	146
CAPÍTULO SEGUNDO:		154
LA CONSOLIDACIÓN DEL COMERCIO		154
i.	Las grandes fortunas, el “auri sacra fames” y el poder	154
ii.	La convergencia de intereses: noble-burgués.....	158
iii.	Génesis de la dialéctica operario-patrono.....	161
iv.	Nuevo escenario..., algún nuevo actor.....	164
v.	El mercader en el “reino de Adalberón y Gerardo”	168
vi.	La Iglesia frente al mercader	173
vii.	Las dificultades del modelo trifuncional.	176
viii.	Los “nuevos” vicios capitales.....	181
ix.	La paradoja y la estrategia	186
x.	La “legitimación” del mercader.....	191
xi.	El mercado en el Plan de la Providencia	193

TERCERA PARTE	199
CAPÍTULO PRIMERO: “ENGLAND IS DIFERENT”	201
i. Tras las huellas de Inglaterra: “England is diferent”	201
ii. Con la mirada puesta en el Continente	203
iii. Inglaterra- Flandes: los extremos de una cadena productiva.....	207
iv. Génesis del poder soberano en la historia económica.	211
v. Las nuevas ciudades: El derecho municipal en red	214
vi. El fenómeno feudal en el Continente	217
vii. Algunas consideraciones previas	219
viii El fenómeno feudal en Inglaterra	223
ix. No es una teoría cualquiera.....	227
x. De lo “prosáico” y del “interés”	230
CAPÍTULO SEGUNDO. INGLATERRA: “EL GRAN LABORATORIO”	239
i. “Inglaterra, el gran laboratorio” del sistema capitalista	239
ii. A la búsqueda del tercer elemento del sistema: el político	242
iii. Una tarea previa: “La voladura” del orden feudal	244
iv. ¡Al fin, el invento!: la nueva ideología.....	249
v. Inglaterra: un ejemplo a imitar	254
vi. Pero... recreemos la historia.....	255
CAPÍTULO TERCERO: LA CARTA MAGNA Y EL COMMON LAW	268
i. La <i>Carta Magna</i>	268
ii. El common law y el rey	273
iii. El common law y Friedrich A. Hayek.....	280
CAPÍTULO CUARTO:	290
LOS FUNDAMENTOS DEL NUEVO MODELO POLÍTICO	290
i. “Cuadrar el círculo” en ambiente no propicio	290
ii. La deuda de J. Locke para con R. Hooker.....	292
iii. La deuda de J. Locke para con Milton.....	294
iv. Con Hobbes y Milton para mostrar lo dicho	295
v. Hobbes y el pactum unionis.....	298

vi. Hobbes y el pactum subiectionis	301
vii. Milton y el pactum unionis	305
viii. Milton y el pactum subiectionis.....	308
ix. La soberanía de la ley, la mala experiencia y la “trust theory”	312
x. Cuando Locke seguía a Hobbes.....	316
<i>CAPÍTULO QUINTO: LA ORIGINALIDAD DE UN MODELO POLÍTICO</i>	327
i. Un modelo político original.....	327
ii. El poder judicial en el estado de naturaleza de Locke.....	331
iii. El poder judicial en la sociedad civil de Locke	334
iv. Una tarea no demasiado fácil.....	336
v. Una novedad: el poder federativo.....	338
vi. Otra propuesta sacada de la experiencia.....	340
vii. Limitaciones del Poder Legislativo	343
viii. La crítica rousseauiana	350
ix. La separación de poderes: De Locke a Ackerman	353
x. De las lecturas a la lectura.	358
xi. Los cuatro “ingredientes” fundamentales.....	362
xii. Tratando de explicar el éxito.	364
<i>CAPÍTULO SEXTO: EL CAPITALISMO Y LA NUEVA MENTALIDAD</i>	369
i. La Reforma y otros factores	369
ii. El dogma calvinista de la predestinación y la economía capitalista.....	377
iii. J. Locke-Max Weber: Un diálogo imaginario.....	384
<i>CUARTA PARTE</i>	391
<i>CAPÍTULO PRIMERO:</i>	393
<i>PATRIARCA: EL DESEO DE ADULAR O ALGO MÁS</i>	393
i. Primer momento: El de la redacción	395
ii. Segundo momento: La publicación	399
iii. Patriarca: Una tesis dogmática.....	407

iv. Locke filósofo político/Locke actor político	417
v. El “original” modelo de Filmer	422
CAPÍTULO SEGUNDO: UNA OBRA ANACRÓNICA	430
i. Estructura de <i>Patriarca</i>	430
a. Primera razón para explicar la anacronía: La nueva legitimación del poder.	431
b. Segunda razón para explicar la anacronía: La nueva concepción de la ley natural.	441
c. Tercera razón para explicar la anacronía: La victoria de la soberanía popular.	448
d. Cuarta razón para explicar la anacronía: El triunfo de la ley sobre el rey.	454
e. Quinta razón para explicar la anacronía: Consagración de la división de los poderes.....	462
CONCLUSIONES	475
BIBLIOGRAFÍA	485
ANEXOS	537

Introducción

He de confesar que siempre creí que, la introducción de una obra, se escribía al comienzo de la misma y que debía contener la “mochila intelectual” con la que una se enfrenta a la tarea de escribirla. Esto se debió, quizás a que en mi mente niña estaba la idea de que, la introducción, es el paso del exterior hacia el interior. Con esa idea viví hasta que, un día, años más tarde, husmeando en la biblioteca de mi aita tratando de encontrar algún libro que me resultase útil para realizar un trabajo, sobre el concepto de libertad, para la asignatura de Filosofía del Derecho de la Licenciatura, topé con el primer volumen de *Derecho, legislación y libertad* de F. A von Hayek. En su introducción, el autor afirmaba que, aquella obra, compuesta por tres volúmenes y, finalizada en 1979, suponía la fundamentación filosófica de todo su constructo económico. ¡O sea que, Hayek, el Premio Nobel de Economía de 1974 y padre del llamado neoliberalismo, había empezado “la casa por el tejado”! En principio había escrito *La teoría monetaria y el ciclo económico*, *Precios y producción*, *Economía y conocimiento*, *La teoría pura del capital*, *Camino de servidumbre...*, esto es, había construido las paredes y la techumbre de su edificio intelectual. Cuando ya el edificio tenía un

aspecto exterior magnífico, se dio cuenta de que estaba sin cimentar y que tamaña “belleza arquitectónica” podía encontrarse indefensa al albur de los huracanes keynesianos y marxistas. Y se puso manos a la obra, descalificó a cuanto filósofo, que no sirviendo para sus propósitos, se le puso por delante, dejó en mal lugar a los presumiblemente suyos, a Locke, a Adan Smitt a Von Mises... y condenando la solidaridad, la Justicia social, proclamando el dogma del orden espontáneo, subió a los altares al individuo posesivo. Sobre tales cimientos elaborados con solidez marmórea en *Derecho, legislación y libertad*, antes de que el edificio, que previamente había construido, comenzara a agrietarse, consiguió apuntalarlo sólidamente.

Con esto no quiero decir que, si a Hayek le salió bien su construcción, cualquier edificación debe comenzarse por la colocación de las tejas. Lo que puede ocurrir, operando de esa manera, con mayor probabilidad, es que el edificio resulte de poca solidez. Así, al menos, lo dice la experiencia. De todas formas, para mí, que creía a pié juntillas en la secuencia deductiva lógica introducción- planteamiento- discusión- conclusión, supuso, cuando menos, un impacto en mi forma de concebir el discurso intelectual. Luego he podido comprobar que, en muchos casos, no son los propios autores quienes hacen las introducciones sino profesores, académicos o intelectuales, en general expertos en la temática sobre la que versa la obra. Esto obliga, necesariamente, a escribir la introducción, cuando la obra ha

sido concluida. Y a fuer de ser sincera diré que es éste mi caso: he puesto punto final a este trabajo doctoral y, a continuación, me he dispuesto a escribir los párrafos introductorios.

No obstante, a pesar de que conozco ya el contenido de este trabajo, voy a tratar de abstraerme de él en la medida de lo posible, intentaré “olvidar” lo que he escrito y me situaré en el momento en el que, en medio de una encrucijada de caminos imaginarios y con algunas ideas enmarañadas en mi mente cual madeja enredada, despertaba en mí la curiosidad por conocer y daba mis primeros pasos tambaleantes en esto de investigar.

Y, ciertamente, ese momento no coincide con algo que tenga que ver con lo académico, esto es, con la finalización del bachiller en el Colegio Alemán o el discurso que tuve que preparar y pronunciar, en representación del alumnado pasado y presente, con ocasión del 75 aniversario de su fundación, ni con la Licenciatura obtenida en la Facultad de Derecho de San Sebastián, ni con el año que permanecí en Alemania, ni con el que “disfruté” de Oxford, ni con el Master realizado en la Universidad de Barcelona, ni con el curso que, sobre la Comunidad Económica Europea, impartí, como profesora invitada, en la Facultad de Derecho de la Universidad Interamericana de San Juan (Puerto Rico). Tampoco con mis “contactos intelectuales”, esto es con aquellas visitas, que, las tardes de algunos sábados, hacíamos al Aita Barandiarán en su casa de Ataun. ¡Qué historias me contaba! ¡Cuántas moralejas saqué de ellas! Ni con aquellas

excursiones a Oñati cuando mi aita estaba creando el Instituto Internacional de Sociología Jurídica. Tenía a la sazón diez, once...años. Tener la oportunidad de estar presente en las conversaciones que, mi aita, tenía con Jean Carbonnier, con Renato Treves, con Adan Podgorecki, con Niklas Luhman, con Lawrence Fridman, con André Jean Arnaud (a quien hice la portada de su libro *El derecho sin máscara*), con Volkmar Gessner (para quien dibujé la carátula del volumen *Sociología de las innovaciones jurídicas*)..., fue todo un lujo para mí. ¡Recuerdo la foto que me hice con Jean Carbonnier, Renato Treves, André Jean Arnaud, el gran antropólogo japonés Shiva... en el Salón Principal del Ayuntamiento de Oñati, en mayo del 89 con ocasión de la inauguración del Instituto! Ah! Y, tampoco, con los Cursos de Verano de Donosti a los que acudía puntualmente desde los seis años hasta que mi aita dejó de organizar el dedicado a la Sociología del Derecho. Un periodista publicó un artículo en un periódico local, en el que me adjudicó el protagonismo, y lo tituló “*Una alumna de seis años*”. Hoy, quizás, el que, tu aita, te llevase, con tan corta edad, a escuchar conferencias a un curso y ¡en verano! podría tipificarse (con un cierto grado de humor) como “maltrato infantil”, pero, mi recuerdo no es malo, ni, tampoco de aburrimiento: ¡Yo me lo pasaba muy bien!

Sin duda, todo ello contribuyó a conformar mi “mochila intelectual”. No obstante, el “chispazo” preciso (si es que, en cuestiones que tienen que ver con el inicio de lo intelectual, se pudiera hablar de un momento concreto)

que encendió mi curiosidad por el conocimiento tiene más que ver con lo familiar, con la vida más estrictamente familiar, y más concretamente de mi relación con amatxi. Ella, continuando la tradición de sus-nuestros ancestros, era devota de la Virgen de Roncesvalles. Desde muy niña, acompañada de su ama y sus cinco hermanas, todos los años, el quince de agosto, atravesaba la montaña (Lindux) que separa Urepel de Roncesvalles (ella, en euskera llamaba Orria a Roncesvalles) para visitar a la Señora. Mis aitonas se casaron en la Colegiata de Roncesvalles. Mis aitas en el mismo lugar. En él, hice mi primera comunión... De ahí que, para nuestra familia, Roncesvalles haya sido, con frecuencia, visitado y tenga un significado, una magia que trasciende lo terrenal.

Pero, a Roncesvalles, no solo se le conoce por la Virgen, por ser el inicio del camino de Santiago y por sus peregrinos, sino también por la batalla que tuvo lugar por esos lares, entre los “vascones” (vascos) y los ejércitos de Carlomagno, el quince de agosto del 778. Fue una batalla que ha pasado del terreno de la historia al de la leyenda. Una batalla de la que Edmond Soufflet, en la introducción a la edición de Jacques Petit de *La Chanson de Roland*, decía: “Una derrota triunfante al igual que una victoria: tal es el sujeto central de la Chanson de Roland”.

Y, en lo personal, yo no me explicaba que, siendo así, esto es, tratándose de una derrota (por mucho que se adornase), cada vez que, pasando el pueblo de Burguete, una vez que el coche enfilaba la recta que nos conducía a

Roncesvalles amatxi, siempre, se ponía a cantar, con el tono épico de las hazañas, *La Chanson de Roland*. Como dije más arriba, al referenciar su lugar de nacimiento, ella, era vasca del lado francés y, alguna vez, quiso explicarme, el hecho de cantar La Chanson, desde una cierta desafección a lo “francés”, desde el “que se fastidien los franceses por la humillación de la derrota”.

Inducida por la curiosidad, en cierta ocasión le pregunté: Amatxi, ¿por qué, cuando nos acercamos a Roncesvalles, comienzas a cantar “Roland mourit à Roncevaux...?” Ella me respondió que era la primera canción que aprendió de niña en la escuela. Que la maestra les había dicho que Roland era el sobrino amado de Carlomagno, uno de sus mejores jefes, y que murió luchando como un héroe traicionado por el “traître” Ganelón. Que Carlomagno era el gran emperador que puso los cimientos de la “grandeur de la France”. Y, añadía, “todos los niños la aprendimos letra a letra, la interiorizamos y la cantamos con fervor y con el orgullo que requiere la entonación de toda gesta histórica. Y, concluía diciendo: ¡Pareciera que fuese ayer cuando aprendí la Chanson!”

Reflexioné sobre aquella “confesión” de amatxi y me di cuenta que se trataba de algo más que unos meros recuerdos de historia aprendidos en su niñez. *La Chanson de Roland*, cantada casi ochenta años después de ser aprendida, era algo más que un simple acontecimiento histórico o si se quiere legendario. Era uno de los instrumentos pedagógicos (entre otros)

que el educador, en este caso la maestra de Urepel, tenía para despertar, en los niños, el sentimiento del orgullo patrio. Amatxi había sido una “víctima” más de las leyes de 1881 y 1882 que supusieron la reforma educativa de Jules Ferry y que dieron a luz un sistema de educación uniforme republicano obligatorio, gratuito y laico para toda Francia.

Y esta conclusión, acertada o no (no viene al caso), supuso el despertar de mi inquietud intelectual. Me interesó ese relato, esa *Chanson* que se desarrolla a lo largo de unos cuatro mil versos, esa “leyenda, en palabras de Víctor Hugo, escuchada a las puertas de la historia”. Esa pieza literaria de la que Edmond Soufflet en su Introducción decía: “No basta, para hacer una epopeya, ennoblecer los héroes del relato, darles un parentesco ilustre. El título de sobrino no bastó para consagrar un personaje de epopeya. La misma traición de Ganelón, si es una invención destinada a satisfacer el amor propio nacional rechazando la responsabilidad del desastre por maniobras carentes de destreza, si es un recurso que satisface el gusto romántico haciendo intervenir una fuerza del mal independiente de la fuerza, de los ardidés de las armas, no puede ser, en sí mismo un «resorte» épico. Y Carlomagno no es un personaje épico porque, él, tiene la «barba florida». Estos son caracteres o medios accesorios: lo esencial está más allá. Está en un cierto juego natural de la imaginación que hace de lo increíble una realidad que se juega, como en el dominio de lo verdadero, entre las formas de lo maravilloso”. Me interesó, en principio, para

comprobar la fuerza del mito en la formación de la conciencia de los individuos y, por ende, de las colectividades. Más tarde pude encontrar este tema en el trabajo de Morrissey, R., *L'empereur de la barbe fleurie* que, de forma exquisita, aborda el tema de Carlomagno y su papel en la mitología de la historia de Francia. Pero además, me llamó la atención que, la bella fantasía épica de la *Chanson de Roland*, responde al hecho histórico de la primera expedición de Carlomagno para establecer en el Ebro, con el fin de poner freno al Islam, las fronteras sureñas de su futuro Imperio.

Y *La Chanson de Roland* despertó, en mí, la curiosidad por los siglos VIII, IX y X. Época oscura que se difumina en la nebulosa de la especulación. E, incluso, llevada por esa curiosidad, llegué a tener en mis manos un texto que ponía en duda la propia existencia de Carlomagno. Esto acentuó aún más mi interés y dediqué algún tiempo a acercarme a su figura. Es mucha la literatura que el personaje ha provocado pero, de entre ella, un texto llamó mi atención sobremanera. Se trataba de una obra que asociaba la figura del *Patricius romanorum* con la de Mahoma y cuya tesis central era que “sin Mahoma, Carlomagno no hubiera existido”. Se trataba del trabajo que, en el momento de su muerte, el historiador belga Henri Pirenne, estaba a punto de concluir y que tituló *Mahomet et Charlemagne*. Bien es verdad que Pirenne no pretendía negar la existencia de uno de los hijos (Carlos) de Pipino el Breve que de todas formas hubiera tenido su propia existencia. Pirenne se refiere al Carlos *serenissimus Augustus a Deo*

coronatus, magnus, pacificus Imperator, al rey ungido por la gracia de Dios, al Carlomagno especie de personaje sacerdotal. Cuando H. Pirenne dice que, “sin la expansión del Islam y la toma del Mediterráneo por los árabes, Carlomagno no hubiera existido” está pensando en que, sin él, no hubiera sido necesaria la *translatio imperii*, esto es, trasladar el eje de la cristiandad hacia el norte y convertir la tierra franca en la *nueva tierra prometida*. Es, en ese menester, esto es, en el de guardián de la cristiandad, donde la figura de Carlomagno alcanza su extraordinaria altura. De esa manera, el *Imperator* va a ser el protector que protege a la Iglesia en sentido de Iglesia Universal cuyo centro de gravedad va a estar, a partir de ahora, en el Norte de Europa. Hasta aquí llega la civilización romana. A partir de aquí, la civilización romano-germánica.

¿Cómo llegó a mis manos *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo* de Georges Duby? Realmente existe la casualidad o, al menos, así lo creo yo. En cierta ocasión, estando en casa compartiendo la mesa con mis aitas, mi hermano y dos profesores (uno de ellos el Decano) de la Facultad de Derecho de la Universidad de Paris XII, aprovechando un momento en la sobremesa que consideré oportuno, hice algún comentario acerca de lo interesante y misteriosa que, para mí, resultaba la Alta Edad Media como objeto de investigación. El Decano, Louis Caillet, discípulo de J. Gaudemet, el gran historiador francés que estudiara la institución del matrimonio en la Francia feudal y, él, así mismo reputado historiador

especialista en la Historia del derecho bajo-medieval, me dijo: “para conocer la Edad media y, más en concreto, los fundamentos de la era feudal, debes leer en profundidad la obra de Georges Duby sobre el imaginario feudal”. Seguí su consejo y conseguí la obra en francés, el idioma en el que originalmente se había escrito. Al poco, la obtuve traducida al castellano en la buena versión de Arturo S. Firpo editada por Taurus Humanidades. Su lectura me resultó fascinante. Fue mucho el tiempo que dediqué a leer, releer... y, vuelta a leer *Los Tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Cada palabra, cada línea, cada epígrafe suponían pretextos para dar rienda suelta a mi imaginación. A través de él descubrí un mundo, para mí, desconocido. De la Edad Media (de la época feudal) había retenido los tópicos que repiten sistemáticamente los libros de historia en la primaria y en la secundaria y poco más. Duby me mostró otro feudalismo como “orden perfecto querido por Dios”, por Aquel de quien “procede el poder”. Un sistema feudal “como organización buena y justa del universo, como, aquello que la moral y la virtud tenían la obligación de conservar”. En esta obra descubrí la incardinación y el papel del discurso de los grandes Padres de la Iglesia, Agustín de Hipona, Gregorio Magno, Bonifacio, Alcuino, Pseudo Dionisio Areopagita..., en ese “orden incuestionable”. Ese orden trifuncional (*oratores, bellatores y pauperes*) de Adalberón de Laon y Gerardo de Cambay en el que se afirman como necesarios el señorío, la diferencia y la represión para dar pie

a la identidad en la obediencia, esto es, en la disciplina. Así, dirá Duby, que, por ejemplo, el obispo de Cambrai entenderá la desigualdad y la obligación de obedecer “como piezas necesarias para poner en marcha los engranajes de la máquina ideológica” y dirá: “Las disposiciones de la Providencia divina han establecido grados diversos y órdenes diferentes (grados, órdenes –entre las formas que nos rodean en la actualidad, la institución militar es la que , refleja más claramente esta concepción–) con el fin de que si los inferiores (los menores) manifiestan esa consideración (reverencia) a los superiores (o mejor: a los mejores) y si los mejores gratifican con amor (o aman) a los menores, se establezca tanto la unidad en la concordia como la reunión (la contextura) de la diversidad y que la administración de cada función (officium) sea realizada con rectitud”. “He aquí, dirá Duby, que el orden del mundo entero (en la versión feudal) reposa en la diversidad, en el escalonamiento de grados, en la complementariedad de funciones”. Por tanto, ese orden feudal perfecto “como armonía de la creación es el intercambio generalizado de sumisiones respetuosas y de afectos condescendientes”.

El trabajo de G. Duby me pareció extraordinario. Me había permitido comprender el encaje perfecto del “maravilloso” puzle que conformaba la sociedad feudal. No obstante, al finalizar la enésima lectura de *Los tres órdenes o el imaginario del mundo feudal*, de repente, me asaltó una duda: ¿qué pudo ocurrir para que “un mundo tan perfecto”, en el que la vida

material y la mentalidad conformaban una unidad integral, entrase en crisis? Fue así que, tratando de responderme a este particular interrogante, encontré verdaderos ríos de tinta sobre los múltiples aspectos de la era medieval. Realmente, en un primer instante, me sentí abrumada ante aquel bosque de títulos que hacían referencia a la antropología, a la sociología, a la cultura, a la economía, al derecho... medieval. La primera sensación me produjo aturdimiento pero no fue suficiente para provocar que desistiera en mi empeño. Incluso hice algunas lecturas sobre la interpretación marxista del paso del feudalismo al capitalismo.

Algún tiempo más tarde, el azar, de nuevo el azar, hizo que navegando en internet, encontrase un título que me llamó la atención. Se trataba de *La Civilización del Occidente Medieval* de J. Le Goff. Al comienzo de su lectura me dí cuenta que se trataba de la obra que estaba buscando. El propio autor, en su introducción, dice que, dentro del proyecto de investigación “Les Grandes Civilisations”, “perfectamente de acuerdo con Raymond Bloch, Sylvain Contou y Jean Delemeau, he centrado el libro en el periodo de los siglos X-XIII, la Edad Media central, que, en una perspectiva más amplia, también es un momento decisivo en la evolución de Occidente: la elección de un mundo abierto frente a un mundo cerrado, a pesar de los titubeos de la cristiandad del siglo XIII entre los dos modelos, la opción aún inconsciente y frenada por la mentalidad autárquica, para el

crecimiento y el establecimiento de unas estructuras aún fundamentales para el mundo actual”.

El libro de Le Goff cubrió mis expectativas. Se trata de una obra en la que, frente al inmovilismo del mundo cerrado y perfecto que G. Duvy presenta en *Los tres órdenes o lo imaginario del mundo feudal*, ella misma, es decir, la propia obra, parecería comenzar a estar en movimiento. Términos como crisis, renacimiento, renovación, desarrollo intelectual, movilidad, invenciones, innovaciones, crecimiento, progreso, lucha de clases, evolución de la mentalidad, sentimiento de inseguridad... salpican los diferentes epígrafes de su índice que anuncia un mundo medieval que, tras agrietarse, se va abriendo lentamente.

Unos breves retazos sacados de Le Goff nos mostrarán el cuadro que muestra la cristiandad, es decir, la sociedad Occidental, en el giro del siglo XIII al XIV: “la cristiandad no solo se detiene sino que retrocede”, “entra en crisis”; “la curva demográfica comienza a bajar”; “una serie de huelgas, de motines urbanos, de revueltas... desembocan en 1302, en las regiones de la actual Bélgica, en un levantamiento casi general...”; “el sueño gótico se derrumba..., simbolizado por el desplome de la catedral de Beauvais, la paralización de las obras de las de Narbona, Colonia, Siena...”; “Las bancas italianas sufren, en 1343, bancarrotas clamorosas”; “la gran peste de 1348..., transforma la crisis en catástrofe”... Y, finalmente, ¡la guerra! Esa solución a la que siempre recurren las clases dominantes cuando se ven

amenazadas, también, la feudalidad, la puso en práctica: “el ejemplo más claro, dice Le Goff, es la guerra de los Cien Años, confusamente buscada por las noblezas inglesa y francesa como solución para sus dificultades”.

Consecuencia: “La crisis del siglo XIV se salda pues, rápidamente, con una transformación del mapa económico y social de la cristiandad”. Habían cambiado las condiciones de vida material y, esto conllevaba, necesariamente, una profunda evolución de la mentalidad. La imagen medieval del mundo “como un cosmos teológico cerrado susceptible de ser abarcado en su conjunto” estaba saltando por los aires. Mi aita en su libro *Algunas claves para otra mundialización*, refiriéndose a estos momentos, dice: “en su lugar, comenzando con el movimiento literario-espiritual del Renacimiento del siglo XV y continuando, en el siglo XVI, con la Reforma protestante, aparecerá en el siglo XVII, la filosofía cartesiana que cambia absolutamente la imagen del mundo. Se tratará ahora de una nueva concepción abierta del cosmos en la que el espacio y el tiempo no tendrán límites, que va a originar una enorme convulsión en el espíritu humano. Esta profunda sacudida cristalizará en un nuevo sentimiento cósmico y una nueva autoconciencia que exigirá al individuo reubicarse, a partir de su propia realidad individual, en el nuevo espacio de las magnitudes y de los números”. ¡Había encontrado la respuesta a mi interrogante!

Una nueva realidad racional que incorporaba el cálculo, la previsión y dejaba atrás lo mágico, lo mítico, el milagro. Una nueva realidad individual

que abandonaba el grupo como sujeto y la condición gremial del ser humano. Una nueva realidad espiritual en la que la obediencia se torna en libertad y, ésta, se identifica con la espiritualidad del alma humana. Comenzaba una nueva era: La era del capitalismo.

Quise profundizar en el porqué del capitalismo y comencé a leer a Werner Sombart. La lectura de *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno* despertó en mí una gran cantidad de dudas producto de lo que yo entendí eran explicaciones no demasiado claras y alguna que otra contradicción. Pero debo reconocer que el mar de confusión en el que me vi sumida, lejos de neutralizar mi curiosidad por los fundamentos del capitalismo, me sirvió de acicate para acabar desembocando en *La ética protestante o el espíritu del capitalismo* de Max Weber. La primera lectura de esta magistral obra la hice en alemán. No fue ni siquiera necesario llegar a la segunda parte del libro, titulada “*La ética profesional del protestantismo ascético*” para darme cuenta que ¡un nuevo sistema de valores (los del calvinismo ascético) inspiradores de la conducta racional personal que posibilita el “auto-control sistemático” (ser un monje para toda la vida) estaba en la base de un fenómeno de masas como el capitalismo!

Pero no obstante, como cuenta Max Weber, “una riada de desconfianza e incluso de odio, sobre todo de indignación moral, se lanzó una y otra vez contra el primer innovador, y a menudo (conozco varios casos de este tipo)

comenzó una leyenda misteriosa sobre sombras misteriosas de su vida anterior. Es fácil, pues, comprender que a un empresario de «nuevo estilo» solo un carácter insólitamente firme puede preservarle de perder su sobrio autocontrol y de naufragar moral y económicamente, que (junto a la claridad de la visión y a la energía) son sobre todo ciertas cualidades “éticas” muy marcadas lo que en medio de estas innovaciones le ha hecho ganar confianza (completamente imprescindible) de los clientes y de los trabajadores y superar las innumerables resistencias, y sobre todo le ha permitido alcanzar el rendimiento de trabajo infinitamente más intensivo que ahora se exige del empresario y que es incompatible con el cómodo disfrute de la vida: son cualidades éticas específicamente diferentes a las adecuadas al tradicionalismo del pasado”.

De nuevo, ¡el poder imponente de los hechos! El capitalismo había llegado para quedarse a pesar de todas las dificultades y obstáculos que pudieran poner en su camino. Habían cambiado las condiciones materiales de vida, se había producido una progresiva racionalización del mundo y de la vida y, sobre todo..., se había transformado el imaginario, esto es, la mentalidad.

Y debo confesar que la explicación de los hechos históricos, de los fenómenos jurídicos, de las concepciones filosóficas, de las ideas políticas... a partir de la transformación de los imaginarios, esto es, de las mentalidades, se ha convertido en mi pasión como joven investigadora. De

ahí que, cuando inicié la búsqueda de una o varias respuestas al interrogante de ¿Por qué R. Filmer llegó tarde?, ya mi mochila intelectual había almacenado las lecturas de *La Chanson de Roland, Mahomet et Charlemagne, Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme, La Civilisation de l'Occident medieval, Der Burgeois, Protestantische ethik, Two Treatises on Civil Government, Contrat Social, Law, Legislation of Liberty...* Cada una de ellas me fue inoculando, en distintos momentos de mí vida, sin que yo fuera realmente consciente, el “veneno” de la investigación social. De esa investigación que explica que la mayor parte de las causas generales y escondidas que son el origen de los hechos no obedecen a simples razones sociológicas, económicas, jurídicas, psicológicas..., sino al conjunto de todas ellas que acaban conformando los imaginarios, esto es, las mentalidades.

¡He aquí el punto de arranque de este trabajo!



Instantánea que conservo en mi álbum personal. Fue obtenida en la Casa Consistorial del municipio de Oñati con ocasión de la inauguración del Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati en el año 1989. En ella figuran Jean Carbonnier, Renato Treves, Masaji Chiva, André Jean Arnaud, Francisco Javier Caballero Harriet... Yo tenía, a la sazón, diez años.

Aspectos metodológicos: una perspectiva histórica “nueva”.

Quizás, para mejor comprender la magnitud enorme de la tarea y tomar conciencia de la gran dificultad que supuso la acción de la voladura del orden feudal, sea necesario tratar de conocer ¿por qué surgió, cómo surgió y en qué consistió realmente ese “perfecto” orden medieval, cerrado?

Igualmente, para mejor conocer el sistema capitalista moderno, estimamos necesario saber ¿por qué surgió, cómo nació y en qué consiste eso que Max Weber llama “un cosmos extraordinario”?

Y para responder a estos interrogantes hemos considerado oportuno estudiar (ambos: feudalismo y capitalismo) como procesos culturales colectivos en el que lo imaginario (la mentalidad) y la realidad social vivida están en comunicación constante. Esto es, arrancando de la creencia de que las sociedades evolucionan en relación directa con su imaginario colectivo.

Desde las limitaciones materiales e intelectuales que se le suponen a toda tesis doctoral, tratamos de aportar algunas gotas al reguero de tinta que,

desde una perspectiva histórica “nueva” (la de las mentalidades)¹, ha tratado de arrojar luz sobre la Alta y la Baja Edad Media (de manera más concreta, sobre las cuestiones relacionadas con la fundamentación, vida y finalización del feudalismo)² y la Edad Moderna (en particular sobre el nacimiento y consolidación del capitalismo).

¹ LE GOFF, J., y SCHMITT, J-C., *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid, 2003, Prefacio, dicen: “La Edad Media ha sido, en el siglo XX, un campo privilegiado para la renovación metodológica, renovación que asociaba rigor científico con la imaginación, interrogando al pasado desde el presente, pero sin caer en el anacronismo”. Nosotros, nos referimos a la llamada “Historia de las mentalidades” sobre la que ALBERRO, S., “La historia de las mentalidades: Trayectoria y perspectivas”, *HMex.*, XLH: 2, 1992, p. 431, dirá: “Es posible que la historia de las mentalidades, entronizada por algunos de los historiadores más ilustres de nuestros tiempos (Revel, Le Goff, Chartier, Ariès...), haya desempeñado en la historia entonces vigente una función semejante a la que ejercieron los descubrimientos científicos revolucionarios de los primeros años del siglo sobre la visión positivista que prevalecía entonces en la vida intelectual. Sin subestimar en absoluto los avances logrados por los sistemas explicativos que se derivan esencialmente de la gran historiografía del siglo XIX, la historia de las mentalidades vino a completarlos y matizarlos, proponiendo no solo campos y objetos nuevos sino también una elaboración del significado más fina y más apegada a la realidad, exactamente como los trabajos sobre el átomo completaron, sin anularlos, los descubrimientos de los siglos anteriores sobre la materia”.

² BLOCH, M., *La sociedad feudal*, Madrid, 1986, ps. 455 a 457- Esta obra, que sin duda constituye una referencia sobre esta cuestión, rechaza la asociación que, equivocadamente según su juicio, se ha hecho entre el régimen feudal y “lo que tenía de antitético con la noción de un Estado centralizado”; o, el que el feudalismo, solamente evoque “la brutalidad del mando” e, incluso, “la idea de una invasión de la vida pública por las potencias económicas”, y señala lo siguiente: “El régimen feudal supone la estrecha sujeción económica de una multitud de gente humilde hacia algunos poderosos. Habiendo recibido de edades anteriores la *villa* ya señorial romana y el sistema de gobierno germánico de las aldeas extendió y consolidó estas formas de explotación del hombre por el hombre y sumando en inseparable haz el derecho a la renta de la tierra con el derecho al mando, hizo de todo ello el verdadero señorío en provecho de una oligarquía de prelados o de monjes encargados de propiciar el cielo. En provecho, especialmente, de una oligarquía de guerreros.” Véase igualmente BOUTRUCHE, R., *Seigneurie et féodalité: le premier âge des liens d’homme à homme*, Paris, 1959. Entre las obras más recientes merece la pena destacar HOURNAZEL, E y POLY, J. P., (ed.), *Les féodalités*, Paris, 1998 y el trabajo de BROWN, P., “La tiranía de un constructo: el feudalismo y los historiadores de la Europa medieval”, en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., *La Edad Media a debate*, Madrid, 2003, ps. 239 a 273.

Posteriormente, en el inicio de la tercera década del siglo XX, en el marco de la escuela sociológica de E. Durkheim, el antropólogo Lucien Levy Bruhl publica *La mentalidad primitiva*, que supone el precedente de lo que más tarde se llamará la historia de las mentalidades. Y es a finales de los años setenta, desde los *Annales* y l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, cuando se impulsa la investigación que, tratando de superar la llamada "historia inmóvil", pone el acento en una historia nueva, problemático-crítica, interdisciplinar, del tiempo largo y de alcance global. Esta nueva historia hecha desde las ópticas axiológica, antropológica, estructural-social, cultural, política, económica, psicológica³..., esto es, desde la perspectiva de los diferentes tipos de relatos que conforman las mentalidades⁴. Jacques Le Goff, con ocasión de la publicación de *La*

³ MANUEL, F. E., "Du bon et du mauvais usage de la psychologie dans l'histoire", en A. BESANÇON (Ed.), *L'histoire psychanalytique. Une anthologie. Recueil de textes présentés et commentés*, Paris, 1974, p.35, dice: "Los historiadores van a tener que luchar a gran escala, de nuevo, con la representación simbólica. Algunos problemas centrales en la historia de las ideas no pueden ser suficientemente tratados al solo nivel intelectual y consciente y apelan a la utilización de nuevos útiles psicológicos. Por ejemplo, la historia de los sentimientos que conciernen al tiempo, al espacio, a la utopía, los mitos, el amor, la muerte, Dios".

⁴ ALBERRO, S., "La historia de las mentalidades: Trayectoria y perspectivas", *Historia Mexicana*, XLII, 2, 1992, ps. 333 y 334, dice: "¿Pero en qué consiste esta historia de las mentalidades? Fuerza es aceptar que sus distintos padres, tutores, padrinos y numerosos descendientes dan de ella definiciones variables que tienen en común un carácter de ambigüedad y de amplitud. Si para el medievalista Jacques Le Goff abarca "el contenido impersonal del pensamiento", para Robert Mandrou es una visión del mundo *lato sensu*. [...]. Como cualquier corriente intelectual animada de razonable dinamismo, ésta sigue evolucionando y cada uno de sus adeptos proponen la definición que corresponde al contenido que le dan. Más aún, la ambigüedad que envuelve su definición y por tanto su identidad y contenido le proporciona una plasticidad asombrosa, que incluye formas problemáticas y estrategias casi infinitas. Sin embargo, podemos decir de manera general que sin constituir propiamente una subdisciplina de la historia social, la historia de las mentalidades actúa siempre en campos

nueva historia, en su prefacio, dirá que, “en muchos dominios, la historia económico y social, la historia no europeocéntrica, la historia de las estructuras, la historia de la larga duración, la historia de los marginados, la historia del cuerpo y de la sexualidad y sobre todo, quizás, la historia de las mentalidades, se han impuesto”⁵.

de interés dominados por la sensibilidad, en oposición a las que son regidos por la conciencia. Así, lo psicológico prevalece sobre lo intelectual, y lo automático e inconsciente sobre lo que procede de operaciones mentales deliberadas. De aquí que los procesos culturales colectivos e impersonales sean privilegiados por ese tipo de historia, y no lo sean aquellos que por su carácter individual y por corresponder a la obra o a la cultura de un autor específico pertenezcan a la historia de las ideas”. Más adelante, en p. 344, dice que “la historia de las mentalidades muestra que en lugar de un monopolio del significado otorgado por principio a los actores considerados como únicos portadores de sentido –los económicos en primer lugar y eventualmente los «sociales» en general y los «políticos»– éste puede en ciertos casos deberse a factores considerados como «secundarios» cuando el movimiento del caleidoscopio histórico llega a colocarlos en una situación en la que su peso arrastra a todos los demás objetos en un trastorno general. Esta nueva redistribución del significado más igualitaria y real que las dictadas por las ortodoxias y los «marcos teóricos», hace énfasis en las «relaciones» que se establecen de manera dinámica entre los diversos objetos. Finalmente complementa de manera adecuada la operación de redistribución de los campos u objetos históricos en la medida en que hoy el proceso histórico en su conjunto, desde la problemática escogida hasta la interpretación final, ignora tanto las categorías inmutables que aprisionaban el material histórico como la jerarquía de los principios explicativos. Gracias a la historia de las mentalidades –y también a otras tendencias y a individuos innovadores–, la historia ya no posee la concepción positivista en la cual al historiador sólo le tocaba pegar los pedazos rotos de un espejo de todos modos empañado. Ahora, esta búsqueda, restauración y ordenamiento de pedazos que seguirán siendo imprescindibles, son solo las operaciones preliminares de un quehacer histórico concebido ya no como una restauración sino como una verdadera creación o sea, una nueva lectura”. Además, ver sobre esta cuestión CHARTIER, R., “Intellectual History and the History of Mentalités: a Dual Re-Evaluation”, en *Cultural History: Between Practices and Representations*, New York, 1989.; BARROS, C., “Historia de las mentalidades, Historia social”, en *Estudios Históricos II*, Alejandro Tortolero coord., México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1994, pp. 31-69; BOUTHOU, G., *Las mentalidades*, Barcelona 1971.

⁵ LE GOFF, J., (Dir.), *La Nouvelle histoire*, “Préface”, Bruxelles, 2006, p. 10. Sobre la cuestión: ARIÈS, Ph., “La sensibilité au changement dans la problématique de l’historiographie contemporaine”, en Gilber GADOFFRE (ed.), *Certitudes et incertitudes de l’histoire. Trois Colloques sur l’histoire d’Institut collégial européen*, Paris, 1987. Desde una perspectiva pedagógica, resulta de interés LÓPEZ TORRIJO, M., *Lecturas de metodología histórico-educativa. Hacia una historia de las mentalidades*, Valencia, 1995.

La historia de las mentalidades alcanzará su máxima expresión, por ejemplo, en lo relativo a la Edad Media, con autores historiadores tales como los franceses Henri Febvre, Marc Bloch, Georges Duvy, el alemán, Von Martin, el inglés A. Murray, los belgas Henry Pirenne, François Louis Ganshof⁶ y el propio Le Goff entre otros⁷. Todos ellos han encontrado, para desarrollar este nuevo tipo de historia, un fiel aliado en la antropología y las ciencias sociales en general.

Esta “nueva historia” llega a la conclusión de que es preciso, por ejemplo, contar con los antropólogos, porque algunos registros culturales pueden permanecer en el tiempo tanto o más que las propias fuentes escritas.

Dicho sea de paso, en lo tocante a la Alta Edad Media, sin lugar a duda, las fuentes literarias son escasas y, con frecuencia, proporcionan una visión parcial e incompleta de la realidad. En este sentido cabe recordar el ejemplo, que nos proporciona M. A. Murray, de los ritos *post-mortem* que

⁶ Sobre este autor nos parece de interés consultar el trabajo de MASFERRER, A., y HEIRBAUT, E., “La contribución de F. L. Ganshof a la historiografía feudal europea. Una revisión crítica de la historiografía española en torno al feudalismo”, en *Anuario de Historia del Derecho Español*, t. LXXV, 2005.

⁷ Tendremos en cuenta, también a autores como LE PATOUREL, J., *The Norman Empire*, Oxford, 1976; CHEYETTE, F., *Ermengard of Narbonne and the World of the Troubadours*, London, 2001; SAYLES, G. O. y RICHARDSON, H. G., (eds) *The English Parliament in the Middle Ages*, London, 1981. Con el mismo título y publicado el mismo año DAVIS, R. G. y DENTON J. H. (eds.), *The English Parliament in Middle Ages*, Manchester, 1981; WOOD, Ch. T., *The French apanages and the Capetian monarchy, 1224-1328*, Cambridge (Mass.), 1966; POSTAN, M., *Ensayos sobre agricultura y problemas de la Economía Medieval*, Madrid, 1981; MAITLAND, F. W., *The Constitutional History of England*, New Jersey, 2001; FAUROUX, M., *Recueil des Actes des ducs de Normandie, 911-1066*, Faculté des Lettres et de Sciences Humaines de Caen, Caen, 1961; STRAYER, J. R., *On the Medieval origins of the Modern State*, Princeton, 2005; HERLIHY, D., *Medieval Households*, Harvard, 1985; etc.

tenían lugar en las cuevas encontradas en el sudoeste de Francia y que han subsistido desde la época prerromana hasta hace tres siglos. Este autor hace hincapié en la potencia de esas fuerzas ocultas que dan vida a las costumbres y que poseen un valor como fuentes tan importante como las documentales escritas, diciendo: “Esa duración refleja la naturaleza de las fuerzas que crean esas costumbres: no se trata de influencias literarias, sino de arcaicas geometrías emocionales de las situaciones sociales que comprenden el amor, la muerte, los celos y demás. En las profundidades de estos niveles, los antropólogos *son* una guía extraordinaria para el medievalista: el antropólogo se aproxima a la cultura popular por rutas muy diversas – la vista, el habla; cualquier cosa *excepto* la escritura, de forma que, con sus diferentes patrones de inclusión y exclusión, cada una de las dos disciplinas (historia y antropología) puede agudizar la mirada de la otra y capacitarla para captar los signos más escurridizos que aparecen en los materiales de la otra”⁸.

Pero, además de la antropología, el resto de las ciencias sociales, resultan ser instrumentos necesarios para el historiador. De ahí que, como bien afirma J. C. Schmitt, “un rechazo *a priori* de los métodos y temas de otras ciencias sociales (sociología, antropología, psicoanálisis, etc.) impide al historiador analizar correctamente conceptos tales como rituales, mitos,

⁸ MURRAY, A., “Misioneros y magia en la Europa de los años oscuros”, en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., (eds.), *La Edad Media a debate*, p. 158.

estructuras espaciales y temporales o la producción de lo imaginario, incluyendo las visiones y los sueños. Los estudios interdisciplinarios sobre estos temas son más necesarios que nunca, al igual que los estudios comparativos, los únicos que nos permiten entender la especificidad de cada experiencia histórica singular. En este sentido, la retirada a un “campo” o a una disciplina estrechamente definida siempre constituye una regresión”⁹.

Al estudiar un espacio temporal de casi nueve siglos que abarcan la era feudal, su voladura y el asentamiento del capitalismo partimos del hecho de que lo imaginario cumple una función fundadora en las sociedades. Nuestro objetivo tiene que ver con la transformación del conjunto de la sociedad y su relación con la evolución de su mentalidad, esto es, de su conciencia colectiva. Hemos tratado de relacionar el tiempo largo con el suceso puntual y, a ambos, asociarlos con lo económico, lo sociológico, lo político, lo espiritual-religioso, lo estructural para tratar de destilar las tendencias de evolución de lo pre-racional a lo racional de la mentalidad.

El ejemplo que hemos elegido para determinar su con-temporalidad o anacronía, teniendo en cuenta la evolución de la racionalidad colectiva, ha sido el de la obra *Patriarca* de Sir Robert Filmer. Y su anacronía viene del hecho de que un nuevo imaginario como conjunto de ideas –imágenes que

⁹ SCHMITT, J.-C., "Religión, folclore y sociedad en el Occidente Medieval", en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., *La Edad Media a debate*, p. 576.

sirven de apoyo a una nueva forma ideológica de la sociedad conformadora, a su vez, de nuevos mitos políticos fundadores de las instituciones de poder había tomado carta de naturaleza. Las ideas-imágenes de *Monarquía constitucional, de propiedad individual, progreso, democracia y libertad* habían ganado el terreno a las ideas –imágenes de *la monarquía absoluta y su mitología*. Filmer había llegado tarde.

Y, a fuer de ser sincera, diré que, quizás, todo ésto que pretendemos hacer en el marco de la historia de las mentalidades, tenga que ver más con una historia que vuelva a plantear los temas como si de una reflexión filosófica se tratase... Al final de todo, ¿acaso no nos interesa descubrir siempre el “*por qué*” de las cosas? Y eso, en última instancia..., es reflexión filosófica.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO PRIMERO: POR QUÉ SURGIÓ EL ORDEN FEUDAL

i. ¿Por qué surgió el orden feudal?

Para responder a la pregunta de por qué surgió el orden feudal estimamos necesario remontarnos hasta principios del siglo VIII para observar cómo, hasta ese momento, a pesar de que las invasiones germánicas¹⁰ de los

¹⁰ PIRENNE, H., *Las ciudades de la Edad Media*, Madrid, 2011, p. 13, (citando a DOPSCH, A., *Wirtschaftliche und Soziale Grundlagen der Europäischen Kulturentwicklung*, Viena, 1918, t. II, p. 527), afirma que: “Se equivocaría totalmente el que se imaginara que la llegada de los germanos tuvo como consecuencia la sustitución del comercio y de la vida urbana por una economía puramente agrícola y un estancamiento general de la circulación. La supuesta repulsa de las ciudades por parte de los bárbaros es una fábula convenientemente desmentida por la realidad. Si en las fronteras extremas del Imperio fueron saqueadas, incendiadas, destruidas algunas ciudades, es incuestionable que la inmensa mayoría de ellas sobrevivió. Una estadística de las ciudades existentes hoy en Francia, en Italia e incluso en las riveras del Rin y del Danubio, evidenciaría que, en su mayoría, se levantan en el lugar donde estaban situadas las ciudades romanas y que su nombre por lo general no es sino transformación del nombre de éstas”. De todas formas, la cuestión no deja de ser objeto de controversia. Consideramos de interés consultar GOFFART, W., *Barbarians and Romans, A. D. 418-584: The techniques of Accomodation*, Princeton, 1980 y WOLFRAM, H., *History of the Goths*, Berkeley, 1990. Y en lo que respecta a las relaciones psicológicas experimentadas en las sociedades que se enfrentan con la sociedad Occidental medieval, TOYNBEE, A., *Estudio de la Historia*. Compendio IX/XIII, Madrid, 1975, p. 135, dice: “veremos que los practicantes más cabales del herodianismo conocidos por la historia fueron aquellos invasores bárbaros escandinavos paganos que, como resultado de una de las primeras y más señaladas victorias culturales de Occidente, se convirtieron en los representantes y propagadores normandos del estilo de vida cristiano occidental. Los normandos adoptaron no solo la religión, sino también la lengua y la poesía de la

bárbaros del norte ya habían tenido lugar, se mantenía, muy al contrario de lo que ha sido una creencia¹¹ bastante generalizada, el orden económico¹² con su destacada organización administrativa y fiscal,

población de habla romance del Estado sucesor que habían creado para sí en el corazón gaélico del imperio carolingio”. Ver, sobre la cuestión de la conquista normanda de Inglaterra, HUSCROFT, R., *The Norman Conquest. A New Introduction*, New York, 2013.

¹¹ WICKHAM, Ch., "La caída de Roma no tendrá lugar", en LITTLE L. K. y ROSENWEIN, B. H., *La Edad Media a debate*, p. 80, dice: “Jean Durlat ha publicado con el *imprimatur* del Instituto de Historia Alemana de París, uno de los libros (Les finances publiques de Dioclétien aux Carolingiens (284-888), Beihefte der Francia XXI, Sigmaringen, 1990) más iconoclastas sobre la Alta Edad Media de los últimos años, un campo ya de por sí propenso a la heterodoxia. Su argumento se desarrolla, en resumidas cuentas, como sigue. Las invasiones germánicas no afectaron a las estructuras fiscales del Imperio romano. Como muy tarde a partir de Diocleciano, se procedió a una fuerte descentralización de esas estructuras a través de la figura de los *possessores*, recaudadores de impuestos encargados de percibir tributos de sus propias *possessiones*; de hecho, todas las alusiones de la última época del Imperio a *possessiones* o a *fundi* se refieren a ese tipo de circunscripciones fiscales. Esta práctica prosiguió en la Galia franca y en otros reinos romano-germánicos; las *villae* no eran fincas sino unidades fiscales y los *coloni* no eran arrendatarios, sino campesinos poseedores de tierras que pagaban sus impuestos al estado por medio de ese tipo de unidad que constituía la *villa*. Los polípticos carolingios no eran sino los registros de impuestos de esas unidades; el estado carolingio hasta el momento de su colapso, mantuvo todas las estructuras fiscales del bajo Imperio. Por tanto, los latifundios, la política de tierras y los débiles sistemas políticos de la Alta Edad Media deben desaparecer de nuestro mapa mental del pasado; un Imperio romano superviviente ocupará su lugar, al menos hasta el año 888”.

¹² PIRENNE, H., *Las ciudades de la Edad Media*, p. 7, dice: “Si se echa una mirada de conjunto al Imperio Romano, lo primero que sorprende es su carácter mediterráneo. Su extensión no sobrepasa la cuenca del gran lago interior al que encierra por todas partes. Sus lejanas fronteras del Rin, del Danubio, del Eúfrates y del Sáhara forman un enorme círculo de defensas destinado a proteger sus accesos. Incuestionablemente el mar es, a su vez la garantía de su unidad política y de su unidad económica. Su existencia depende del dominio que se ejerza sobre él. Sin esta gran vía de comunicación no serían posibles ni el gobierno ni la alimentación del *orbis romanus*. Es interesante constatar de qué manera al envejecer el Imperio se acentúa más su carácter marítimo. Su capital en tierra firme, Roma, es abandonada en el siglo IV por otra capital que es, al mismo tiempo, un puerto admirable: Constantinopla.” En p. 13, citando a, DOPSCH, A., *Wirtschaftliche und Soziale Grundlagen der Europäischen Kulturentwicklung*, Viena, 1920, t. II, p. 527, continúa diciendo: “Todavía más claro, el movimiento económico de Europa se revela como la continuación directa del Imperio Romano. Indudablemente, el decaimiento de la actividad social aparece en este dominio como en los otros. Ya los últimos tiempos del Imperio nos hacen presenciar una decadencia que la catástrofe de las invasiones contribuyó naturalmente a acentuar. Pero se equivocaría totalmente el que se imaginara que la llegada de los germanos tuvo como consecuencia la sustitución del

cultural-religioso¹³ y socio-urbano,¹⁴ romano de la Antigüedad¹⁵.

comercio y de la vida urbana por una economía puramente agrícola y un estancamiento general de la circulación”

¹³ PIRENNE, H., *Las ciudades de la Edad Media*, p. 12, dice: “Lo que es cierto para el movimiento político lo es también, y en mayor medida si cabe, para la civilización. ¿Hace falta recordar que Boecio (480- 525) y Casiodoro (477- c. 562) son italianos, como San Benito (480-543) y como Gregorio el Grande (540- 604) y que Isidoro de Sevilla (570- 636) es español? Es Italia la que conserva las últimas escuelas, y al mismo tiempo quien difunde el monacato al norte de los Alpes. En ella es donde subsiste todavía la cultura antigua, y lo nuevo que se está gestando en el seno de la Iglesia. Todo el vigor que la Iglesia de Occidente pone de manifiesto se halla en las regiones mediterráneas”. Interesante y provocadora resulta la tesis de FLINT, V., *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton, 1991, cuando afirma que la religión de la época era ya un proyecto intencionado y que la Iglesia romana que en un principio rechazaba las prácticas de magia pagana, posteriormente pasó a admitirla, a recuperarla y a fortalecerla con el fin de atraer a su seno a los pueblos invasores que se iban ubicando en Occidente. En este sentido, la tesis de FLINT, V., ha sido comentada por MURRAY, A., “Misioneros y magia en la Europa de los años oscuros”, en LITTLE L. K. y ROSENWEIN, (eds.), *La Edad Media a debate*, p. 160, reafirmando en el sentido de que: “Dado que la aceptación supone una selección, los capítulos de su obra distinguen adecuadamente entre “magia prohibida” y “magia fomentada”, entre el “practicante desacreditado” y “las figuras apreciadas” (el sacerdote, los *magi* del Evangelio; San Benito, el obispo, el rey sacro). En definitiva, la magia quedó dividida en buena y mala por la diáfana frontera de la ortodoxia definida. Esta adopción selectiva, continúa argumentando Flint, acarrió un *incremento* paradójico de la suma total de magia a medida que el cristianismo iba tomando el mando en asuntos tan elevados”. La tesis no puede resultar descartable a priori, máxime, conociendo las experiencias de sincretismo religioso ocurrido en los pueblos de América tras la conquista española.

¹⁴ PIRENNE, H., *Las ciudades de la Edad Media*, p. 13, dice: “Se sabe que la Iglesia calcó sus circunscripciones religiosas de las circunscripciones administrativas del Imperio. Por regla general, cada diócesis correspondía a una civitas. Resulta, pues, que la organización eclesiástica, al no sufrir casi ninguna alteración en la época de las invasiones, conservó su carácter municipal en los nuevos reinos fundados por los conquistadores germánicos, lo cual es de tal manera cierto que, a partir del siglo VI, la palabra civitas adquiere el sentido especial de ciudad episcopal, de centro diocesano. Al sobrevivir al Imperio en el que se había fundado, la Iglesia contribuyó ampliamente a salvaguardar la existencia de las ciudades romanas”

¹⁵ E, incluso, sobrevivieron las manifestaciones estético-políticas. Como señala TOYNBEE, A. J., *Estudio de la Historia*. Compendio IX/XII, Madrid, 1975, p. 154, “Otro aspecto helénico se presentó en la escena medieval cuando el papa León III coronó a Carlomagno como emperador romano en San Pedro, el día de Navidad del año 800 (d. de C). También esa institución tenía por delante una larga historia. El más devoto helenizante de esos emperadores espectros fue el sajón Otón III (reinaba 983-1002), que trasladó la sede de su gobierno a Roma, lugar que, en aquella época, era una tierra común, en la que los dominios de las dos cristiandades se superponían”.

ii. *El fin de la comunidad mediterránea.*

Pero, como bien señala H. Pirenne, “el orden mundial que había sobrevivido las invasiones germánicas no pudo hacerlo a la del Islam que se proyectó en el curso de la historia como un cataclismo cósmico”¹⁶. Se acabó la comunidad mediterránea que se agrupaba a su alrededor. El mar cotidiano y casi familiar que relacionaba todas sus partes va a convertirse en una barrera entre ellas. [...] Y he aquí que, repentinamente, le son arrebatados los propios países donde había nacido la civilización: el culto del profeta sustituye a la fe cristiana, y el derecho musulmán al derecho romano ahora se transforma, en su mayor parte en un lago musulmán. Y desde ese momento quedan separados, en lugar de unirse, el Oriente y el

¹⁶ Sin duda, es abundante la literatura provocada por la “problemática pirenniana”. A modo de ejemplo citaré tres trabajos. Uno de ellos es el publicado por BRESC, H., et al., *La Méditerranée entre Pays d’ Islam et le monde latin*, Paris, Sedes, 2001; el editado por HAMMAN, M., "L’Occident musulman et l’Occident chétien au Moyen Age, al- Garb al- Islam wa- I- gargb al-mas h jilala I-qurun al- wustá." Actas del Congreso (nov. 1994). Faculté des Lettres et Sciences Humaines. Université de Rabat, 1995; y el resultado de la Semana de Estudios Medievales celebrada en Estella (Navarra) de SÉNAC, Ph. y otros, *De Mahoma a Carlomagno. Los primeros tiempos (siglos VII – IX)*, Gobierno de Navarra, Estella, 2012. HODGES, R., y WHITEHOUSE, D., "La decadencia del Imperio romano de Occidente", en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., *La Edad Media a debate*, ps. 102 a 124 demuestran la vigencia de las tesis de H. Pirenne con la salvedad de que “el número cada vez mayor de pruebas que nos suministran las excavaciones, tanto urbanas como rurales, nos obliga a buscar el deterioro final de Roma en el siglo VI y a considerar el avance árabe posterior al 630 como la consecuencia, más que como la causa de la catástrofe”.

Occidente europeos, esto es, queda roto el vínculo que aún unía el Imperio Bizantino con los reinos germánicos del oeste”¹⁷.

H. Pirenne en *Mahomet y Charlemagne*¹⁸ advertía que no se había subrayado suficientemente el impacto de la invasión islámica en Europa Occidental y lo reiteraba algunos años más tarde en *Les villes du Moyen Age*, y lo repetía en el libro, que estaba finalizando en el momento de su muerte en 1935, titulado al igual que el artículo de 1922, *Mahomet et Charlemagne*. Hoy, a pesar de que las investigaciones arqueológicas y antropológicas sobre la época se han desarrollado notablemente¹⁹, las tesis mantenidas por el autor belga²⁰ sobre la clausura del Mediterráneo y su

¹⁷ PIRENNE, H., *Las ciudades de la Edad Media*, p. 9. Ver, igualmente, DANIEL, N., *Islam and the West the Making Image*, Edimburgo, 1960; LEWIS, B., *Islam and the West*, Oxford, 1993, SOUTHERN, R. W., *Western Wiews of Islam in the Middle Ages*, Harvard , 1962.

¹⁸ PIRENNE, H., "Mahomet et Charlemagne", *Revue belge de philologie et d'histoire*, nº 1, janvier, 1922. Este artículo constituyó la base del libro aparecido, con el mismo título, en 1936, tras su muerte. El autor comienza diciendo en p. 77: “El fin del siglo VIII de nuestra era ha visto realizarse en la Europa Occidental una serie de cosas sin precedente. Por primera vez desde la aurora de los tiempos históricos, el foco, no solamente del movimiento político, sino del movimiento general de la civilización, fue transportado de la cuenca del Mediterráneo a la cuenca del mar del Norte. El pivote del Imperio romano estaba en Italia; el del Imperio carolingio se sitúa en la región comprendida entre el Rhin y el Sena. Los “Morins” que, durante tantos siglos, perdidos en lo más alejado del extremo septentrional del mundo civilizado, habían pasado por los *extremi hominum*, a ocupar una situación central, y es Roma la que se encuentra relegada ahora y como desplazada a la frontera de la nueva Europa. Quizás no se ha reflexionado suficientemente sobre la importancia de esta transformación. Y, estando acostumbrados después de un millar de años, no nos damos cuenta suficientemente de lo que presenta de extraordinario y casi de monstruoso o cuando menos de anormal”.

¹⁹ APARICIO ROSILLO, S., "Una aproximación bibliográfica", en *De Mahoma a Carlomagno. Los primeros tiempos (siglos VII- IX)*., Semana de Estudios Medievales, Gobierno de Navarra, Estella, 2012. La autora realiza una importante recopilación bibliográfica sobre la temática a partir de 1975.

²⁰ Realmente la obra histórica de PIRENNE, H. está llena de expresiones tales como “tal vez”, “quizás fuera posible”, “en tal caso”, “lo más probable”... Se trata de una obra en la que, de manera magistral, el autor, maneja las “hipótesis conjeturales” y las

efecto sobre la economía occidental²¹, el papel subsiguiente del Estado franco y la relación Mahoma - Carlomagno, estimamos que no han sido desautorizadas²² y, al igual que Toubert P., consideramos que “como marco general sigue siendo válido”.²³

“verdades de hecho”, de una manera magistral e incuestionable, a través de la lógica deductiva. El propio autor en el prólogo a *Historia social de la Edad Media*, p. 8, dice: “Hay tantas lagunas en nuestros conocimientos de esa época, que para explicar los acontecimientos o determinar sus relaciones me he visto precisado en muchos casos a recurrir a la probabilidad o la conjetura. Pero he tenido cuidado de no admitir teorías que los hechos llegaron a contradecir. Mi propósito ha sido dejarme guiar por éstos, aunque, por supuesto, no pretendo haberlo conseguido. En fin, he tratado de dar un relato tan exacto como posible, aun en los problemas más controvertidos. VAN VERVEKE, H., en el Prefacio a la misma obra, en 1962, reproduciendo el testimonio de BLOCH, M., que la califica de “clásica”, dice: “Podríamos decir que es una obra cuyas lecturas siguen imponiéndose a las generaciones que se van sucediendo, a pesar de la aportación de nuevos materiales, a pesar de los ajustes que se imponen a ciertas estructuras”. La crítica más dura contra las tesis de H. Pirenne surgieron de la parte de los historiadores marxistas cuando, a partir de los años cincuenta del pasado siglo, abordaron el problema del tránsito del feudalismo al capitalismo. Entre ellos, estimamos de interés la recopilación de HAVIGHURST, A. F., *The Pirenne thesis. Analysis, Criticism and Revision*. Boston, 1958.

²¹ PIRENNE, H., *Historia económica y social de la Edad Media*, México, 1975, p. 9 y 10, sostiene que el Islam provoca una ruptura del equilibrio económico de la Antigüedad y afirma que: “Los carolingios impedirán que (el Islam) se extienda al norte de los Pirineos. Más no podrán, y además conscientes de su impotencia, no tratarán de arrebatarse el dominio del mar. El Imperio de Carlomagno, por un contraste manifiesto con la Galia romana y la merovingia, será puramente agrícola o, si se quiere continental. De este hecho fundamental se deriva por necesidad un orden económico nuevo, que es propiamente el de la Edad Media primitiva”.

²² SÉNAC, Ph., "Mahomet et Charlemagne en Espagne. Entre la guerre et la paix: diplomatie et négoce (VIIIe-IX siècles)", en *De Mahoma a Carlomagno. Los primeros tiempos (siglos VII – IX)*, Semana de estudios medievales, Gobierno de Navarra, Estella, 2012, dice: "Sería demasiado largo resumir en algunas páginas la multitud de trabajos, de estudios y de debates controvertidos que esta tesis ha engendrado a lo largo del siglo XX, en particular bajo la pluma de Maurice Lombard (L'Islam dans sa première grandeur, Paris 1971; Espaces y réseaux du haut Moyen Âge, Paris, 1972; Les métaux dans l'ancien monde, du Ve au XIe siècle, Paris 1974; Les textiles dans le monde musulman du VIIe au XIIIe siècle, Paris, 1978) para quien la llegada del Islam fue un factor de crecimiento. Cincuenta años después de la desaparición del historiador, la problemática pirenniana ha conocido un nuevo brote de interés en los años 1990, sin duda bajo el efecto de una mundialización de los cambios y por un interés creciente para la historia económica de la Alta Edad Media, en particular por el impulso dado por nuestros colegas anglosajones. Los trabajos recientes de Michael McCormick (*The Long Morning of Medieval Europe, New Directions in Early Medieval Studies*, (Éd),

iii. Del mar a tierra firme: Del Mediterráneo a la Galia

El mundo Occidental había vivido del y con el Mediterráneo. Neutralizadas las vías de comunicación marítimas que habían posibilitado todo tipo de relaciones culturales, filosóficas, religiosas, políticas, económicas²⁴..., Occidente, por primera vez, estaba obligado a abordar su deconstrucción como cultura en el amplio sentido del término. Reducidos a

Aldershot, 2008) David Whitehouse, de Richard Hodges (Town and Trade in the Age of Charlemagne, Londres) y de Chris Wickham (Framing the Early Middle Ages, Europa and the Mediterranean, 400-800, New York, 2005), han permitido revisar esta tesis apoyándose frecuentemente sobre investigaciones arqueológicas realizadas en las dos riveras del Mediterráneo, en particular en Italia y sobre las costas del Adriático". Sin embargo, MENANT, F., "Les premiers temps de l'économie médiévale. I. De l'Antiquité au Moyen Âge: Pirenne, Whickam et McCormic", Séminaire *Elements d'économie médiévale*, ENS, octubre 2007 (revisado 2013), p. 5, señala que "el debate se ha venido focalizando (todavía hoy) sobre la noción de continuidad/ruptura. La arqueología ha renovado completamente los términos del problema sin aclararlo". Un buen ejemplo del aporte realizado por la arqueología lo constituye la obra de HODGES, R., and WHITEHOUSE, D., *Mohammed, Charlemagne, and the origins of Europe. Archeology and the Pirenne Thesis*, Cornell, 1983. De ahí que seguimos (y, consideramos, por mucho tiempo) en el marco en el que el historiador SOUTHERN, R.W. *The Making of the Middle Ages*, Yale, New Haven- London, 1953, p. 263 expresaba su opinión en el sentido de que "Las provocativas visiones de este gran sabio en la temprana historia comercial medieval expresadas en *Mahomet et Charlemagne* deben, como hoy es generalmente aceptado, ser tratadas con considerable cautela (ver, por ejemplo, el artículo de LÓPEZ R. S., "Mohammed and Charlemagne: a Revision", en *Speculum*, 18- 1943).

²³ TOUBERT, P., *Europa en su primer crecimiento: De Carlomagno al año mil*, Valencia, 2006, p. 170

²⁴ PIRENNE, H., *Historia económica y social de la Edad Media*, p. 36, dice: "Cuando la invasión islámica bloqueó los puertos del mar Tirreno, después de haber sometido la costa africana y la española, la actividad municipal se extinguió rápidamente. Fuera de la Italia meridional y de Venecia, en donde se mantuvo gracias al comercio bizantino, dicha actividad desapareció en todas partes. Materialmente subsistieron las ciudades, pero perdieron su población de artesanos y comerciantes y, con ella, todo cuanto había logrado perdurar de la organización municipal del Imperio romano".

la mínima expresión los intercambios comerciales²⁵, la Europa Occidental se ve obligada a desarrollar la agricultura, optimizar los cultivos y a vivir de sus propios recursos²⁶. Su centro de gravedad, situado hasta entonces en

²⁵ PIRENNE, H., *Historia económica y social de la Edad Media*, ps. 9 y 10 señala que: “En lo sucesivo, en lugar de seguir siendo el vínculo milenario que había sido hasta entonces entre el Oriente y el Occidente, el Mediterráneo se convirtió en barrera. Si bien el Imperio bizantino, gracias a su flota de guerra, logra rechazar la ofensiva musulmana del mar Egeo, del Adriático y de las costas meridionales de Italia, en cambio todo el mar Tirreno queda en poder de los sarracenos. Por África y España, lo envuelven al sur y al Oeste, al mismo tiempo que la posesión de las islas Baleares, de Córcega, y Sicilia, les proporciona bases navales que vienen a afianzar sobre él su dominio. A partir del principio del siglo VIII, el comercio europeo está condenado a desaparecer en el amplio cuadrilátero marítimo. Los cristianos, dirá pintorescamente Ibn-Kaldun: “No logran que flote en el Mediterráneo ni una tabla”

²⁶ PIRENNE, H., *Historia económica y social de la Edad Media*, p. 36 señala que: Las “ciudades”, en cada una de las cuales residía un obispo, solo fueron, desde entonces, centros de administración eclesiástica, que sin duda fue grande desde el punto de vista religioso, pero nula desde el punto de vista económico. Cuando mucho, un pequeño mercado local, abastecido por los campesinos de la comarca, satisfacía las necesidades cotidianas del numeroso clero de la catedral y de las iglesias o de los monasterios agrupados alrededor de ella y las de los siervos empleados en su servicio. En las grandes fiestas del año, la población diocesana y los peregrinos congregados en dichas ciudades mantenían cierto movimiento. Pero no se puede descubrir en todo esto un germen de renovación. En realidad las ciudades episcopales subsistían únicamente gracias al campo. Las rentas y las prestaciones de los dominios que pertenecían al obispo o a los abades que residían intramuros servían para cubrir sus gastos. Su existencia estaba pues, basada esencialmente en la agricultura. Así como eran centros de administración religiosa, eran a la vez centros de administración dominical”. Véase, también: CHAPELOT, J., y FOSSIER, R., *Le Village et la Maison au Moyen Âge*, París, 1980; DUBY, G., *L'Économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident medieval*, París, 1962. Por el contrario, TOUBERT, P., *Europa en su primer crecimiento: De Carlomagno al año mil*, Valencia, 2006, p. 107, entiende ver en los terratenientes de esta época ese espíritu de empresa que adjudicamos directamente a comerciantes y a capitalistas terratenientes de épocas posteriores, “es decir, un deseo empírico pero bien afirmado, de rentabilización de su capital (Véase, por ejemplo, el perfil colectivo bien dibujado por HÄGERMANN, D., “Der Abt als Grundherr: Kloster und Wirtschaft im frühen Mittelalter”, en F. Prinz (ed.): *Herrschaft und Kirche* (nota 13), ps. 345-385. Así como F. SCHWIND: *Zu karolingerzeitlichen Klöstern* (nota 22)). Veamos cómo esta rentabilización se lleva a cabo gracias a una gestión más inteligente de los patrimonios. Se traduce en iniciativas de reestructuración de sus propiedades, de normalización de los terrenos y de los servicios, indicativas de una elección que obedece a una racionalidad y que se vincula a propuestas más ambiciosas (véase el caso propuesto respecto a San Bertín por Y. MARIMOTO: *Problèmes* (nota 20)). Por estas razones, por ejemplo, la exaltación carolingia del estado conyugal formó una ideología conyugal en sentido estricto, es decir, un corpus doctrinal destinado a pesar eficazmente

el mar que une de oeste a este las columnas de Hércules con el Egeo y África con Europa de sur a norte, se desplaza hacia el suelo firme de la Galia, hacia el norte; y como resultado, el Estado franco, que hasta ahora había tenido un papel histórico no demasiado relevante²⁷, va a convertirse en protagonista en la génesis de la comunidad internacional del Occidente cristiano.

El cierre del Mediterráneo como consecuencia de la expansión del Islam y la entrada en escena de los carolingios²⁸, continuadores de los

en la práctica social, asegurando la difusión del matrimonio cristiano, como institución, en todas las capas del campesinado, incluyendo la clase servil. Pero no está en ningún modo dejado al azar, ya que en el mismo momento, las lógicas del sistema de propiedad aseguraban, en el seno de las estructuras latifundistas de la economía, el predominio creciente de un sistema de producción basado en la pequeña explotación dependiente, adaptada a su vez a la familia nuclear preconizada por los moralistas”.

²⁷ Un ejemplo del perfil inferior de los francos frente a otros pueblos se manifiesta a principios del siglo V cuando el objetivo para todos ellos es instalarse en el Mediterráneo. Dice PIRENNE, H., *Las ciudades de la Edad Media*, ps. 9 y 10: “Si los francos, al principio, no llegaron a alcanzarle, es porque, llegados tardíamente, encontraron el lugar ocupado. Pero ellos también desean poseerlo. Ya Clodoveo quiso conquistar la Provenza y tuvo que intervenir Teodorico para impedirle extender las fronteras de su reino hasta la Costa Azul. Este primer fracaso no desanimaría a sus sucesores. Un cuarto de siglo más tarde, en el 536, aprovecharían la ofensiva de Justiniano contra los ostrogodos para que éstos les cediesen la codiciada región; y resulta sorprendente señalar cuan infatigablemente tiende, desde entonces, la monarquía merovingia a convertirse a su vez en una potencia mediterránea. En el 542, Childeberto y Clotario se comprometen en una expedición, por lo demás desgraciada, allende los Pirineos. Italia suscita especialmente la codicia de los reyes francos. Se alían con los bizantinos, después con los lombardos, en la esperanza de penetrar al sur de los Alpes. Constantemente decepcionados se afanan en nuevas tentativas. Ya en el 539, Teudeberto franqueó los Alpes, y cuando Narsés, en el 553, reconquistaba los territorios que había ocupado, se realizaron numerosos esfuerzos en el 584-585 y del 588 al 590 para apoderarse nuevamente de ellos”

²⁸ Sobre la cuestión véase: FICHTENAU, H., *The carolingian Empire*, Toronto, 1978; PERROY, R., *Le monde carolingien*, Paris, 1974; HALPEN, L., *Carlomagno y el Imperio Carolingio*, Madrid, 1992; MCKITTERICK, R., *The Frankish Kingdoms under the carolingians, 751-987*, London, 1983.

merovingios²⁹, incrementando el protagonismo del Estado franco³⁰, según

H. Pirenne, no fueron fruto de la casualidad sino que, entre ambos hechos

²⁹ En lo relativo al paso de los merovingios a la época que se inicia con Carlomagno, resulta de interés PIRENNE, H., "Un contraste économique. Mérovingiens et Carolingiens", *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. II. El mismo autor, en su última obra *Mahomet et Charlemagne*, aparecida tras su fallecimiento, en p. 190, dice: "Muchos historiadores consideran lo que ellos llaman la época franca como un bloque, haciendo así del periodo carolingio la continuación y el desarrollo del merovingio. Esto es un error evidente por muchas razones: 1º El periodo merovingio pertenece a un medio absolutamente diferente del carolingio. Existe todavía en los siglos VI y VII un Mediterráneo con el que se está en relaciones constantes y la tradición imperial continua en toda suerte de dominios. 2º La influencia germánica, contenida en el norte de la frontera, es muy débil, y sensible en ciertas ramas del derecho y del procedimiento. 3º Entre el bello periodo merovingio, que se extiende desde la mitad del siglo VII y el periodo carolingio, hay un buen siglo de fangosa decadencia, en el curso de la cual muchos de los caracteres de la antigua civilización se borran; otros, por el contrario, se elaboran; Es ahí donde está el origen del periodo carolingio. Los antepasados de los Carolingios no son los reyes merovingios, sino los mayordomos de palacio. Carlomagno no continúa en absoluto a Dagoberto, sino a Carlos Martel y Pipino. 4º La identidad del nombre *regnum francorum* no debe producir ilusión. El nuevo reino va hasta el Elba y engloba una parte de Italia. Comprende casi tantas poblaciones germanas como romanas. 5º Finalmente, las relaciones con la Iglesia se han modificado completamente. El Estado merovingio, como el imperio romano, es laico. El rey merovingio es *rex francorum*. El rey carolingio es *Dei gratia rex francorum*, y esta pequeña adición es índice de una profunda transformación. Esto es tan cierto que las generaciones posteriores no han comprendido la costumbre merovingia. Copistas posteriores y falsarios que han trufado de un *Dei gratia* el título, a sus ojos inadmisibles, de los reyes merovingios". Sobre los merovingios es de interés consultar: LE JAN, R., *Les mérovingiens*, (que sais je?), Paris, 2011; DILL, S., *Roman society in Gaul in the Merovingian Age*, London, 1926; LOT, F., *La fin du monde Antique et les debuts du Moyen Age*, Paris 1968 y, de manera especial FUSTEL DE COULANGES, *Histoire des Institutions politiques de l'Ancienne France. Les transformations de la royauté pendant l'époque corolingienne*, París, 1907

³⁰ SCHAUB, J. F., "Le temps et l'Etat: Vers un nouveau régime historiographique de l'Ancien Régime français", *Quaderni Fiorentini*, XXV, Florencia, 1996, haciendo crítica de la práctica generalizada de proyectar, en el análisis de tiempos pretéritos, los esquemas de nuestros propios tiempos, esto es, por ejemplo, "modernizar los tiempos medievales", dice: "Queriendo aislar una Edad Media clausurada por una Época Moderna, se llega, de hecho, a modernizar los tiempos medievales, al socaire de la hipótesis infinitamente fecunda de una larga Edad Media que vendría a desvanecerse a los pies de Luis Felipe (de Orleans-1830) es la que permite evaluar las distancias que separan diferentes configuraciones socio- políticas y socioculturales. Así, WERNER, K.F. "L'historien et la notion d'Etat", *Comptes-rendus de L'Académie des inscriptions et Belles-Lettres*, 1994, p. 709-721 plantea que el Estado de los orígenes, Roma, no desapareció jamás completamente cristianizándose e invita a considerar la evolución de la cristiandad sobre un tiempo amplio. Es porque, dibuja una cronología excesivamente tardía del advenimiento del Estado, entendido en un sentido moderno: Esta unidad del

existió una relación de “causa a efecto”: “El Imperio franco va a sentar las bases de la Europa Medieval. Pero esta misión tuvo como condición esencial la caída del orden tradicional del mundo; nada le hubiera conducido a ello si la evolución histórica no hubiera sido desviada de su curso y, por decirlo así, descentrada por la invasión musulmana. Sin el Islam, sin duda, no hubiera existido nunca el Imperio franco y Carlomagno resulta (ría) inconcebible sin Mahoma”³¹. (Ver Anexo, Mapa I)

¿Pero fue el Islam como propone H. Pirenne o fue “la gran peste protomedieval”, como proponen Ph. Contamine y sus compañeros

periodo cristiano, comprendido en él los “Tiempos Modernos” puede chocar a quienes hacen comenzar el Estado con el *Stato* italiano o el *Staat* neerlandés del siglo XV –con las bases teóricas de la doctrina de la soberanía nacional de Jean Bodino- con los principios más prácticos de la *ragione di Stato* de Maquiavelo y la razón de Estado del siglo XVII. Sin querer negar la importancia de estas etapas hacia una nueva teoría y práctica del Estado, las rechazamos, en efecto, el carácter de barreras de ideas y de épocas que ellas no han tenido en su tiempo, pero que una visión retrospectiva les ha dado”, estas divisiones son débilmente explicativas porque “en el mundo de Dios, no existe poder humano absoluto. No es la Revolución la que lo ha hecho posible, ligándolo a la Voluntad General”. El historiador de los primeros tiempos medievales se indigna, con razón, de la ligereza con la cual se liquida, al alba de los Tiempos modernos historiográficos, el origen romano y bíblico del Occidente europeo”.

³¹ PIRENNE, H., *Las ciudades de la Edad Media*, p. 23. Para mejor contrastar la afirmación de Pirenne, H., reiterada en *Mahomet et Charlemagne*, ver LOMBARD, M., *L'Europe et l'Islam. Aperçus Historiques, en Espaces et réseaux du haut Moyen Âge*, Paris, 1972. CONTAMINE, Ph., BOMPAIRE, M., LEBECK, S. Y SARRAZIN, J-L., *La economía Medieval*, Madrid, 2000, p. 43, dicen: “Precisamente es del Norte de Europa de donde llegaría la renovación económica del Occidente durante el siglo VII. Por consiguiente, podría pensarse, en conformidad con Jacques Le Goff y Jean-Noël Biraben y en discrepancia con la vieja tesis antaño propuesta por Henri Pirenne, que no fue el Islam sino la gran peste protomedieval, la que, junto al cortejo de males que la acompañó, determinó el giro del centro de gravedad económico de Occidente, al destruir una parte importante de la población meridional, desorganizar las redes de circulación y los circuitos de producción y al apartarlo durante largo tiempo de su trasfondo mediterráneo”. Sin duda, esta tesis tiene el mismo valor especulativo que la de H. Pirenne y, en nuestra opinión *La Economía Medieval*, por mucho que lo intenta, no supera el rango de la hipótesis. ¿Y, además, por qué, necesariamente, ambas hipótesis deben ser excluyentes? Puede que haya un poco de todo...

siguiendo a J. Le Goff y J. N. Biraben, la que determinó el cambio del centro de gravedad económico de Occidente? Estimamos que los autores de *La Economía Medieval* no dan razones suficientes para que creamos que es la gran peste y no el Islam el factor desencadenante del desplazamiento del centro de gravedad europeo hacia el norte; y además, para... ¡llegar a las similares conclusiones que el historiador belga! Dicen Ph. Contamine y sus compañeros que “durante la temprana Edad Media, el centro de gravedad político y económico había basculado del Mediterraneo occidental a las regiones situadas entre el Sena y el Rin”. Esto ya lo evidenció en su momento H. Pirenne.

Y lo siguen diciendo: “en el siglo X, por una suerte de movimiento de distensión, el dinamismo económico llega primero a las regiones periféricas de este núcleo central, donde se habían concentrado la mayor parte de las fuerzas activas de la sociedad occidental. (...) Una vez iniciado este crecimiento, se plasma en la primacía de dos polos de desarrollo (Países Bajos y norte de Italia), que conocen un verdadero desarrollo económico y, progresivamente, dibuja entre ambos un espacio de conexión calificado a veces de «Europa Media», donde se celebran desde el siglo XII las grandes ferias internacionales y en el que pervive la antigua Lotaringia”.

En definitiva, en tanto los autores de *La Economía de la Edad Media* no nos ofrezcan razones más convincentes (y con una visión menos sesgada

que la meramente económica), seremos fieles a la más convincente (aunque a algunos les guste menos porque les quite valor protagónico o les deje fuera del escenario) vieja tesis de H. Pirenne: la fundamental influencia de Mahoma en el devenir de Europa.

iv. La Iglesia y el Estado franco.

Por mucho que especulemos sobre lo que pudo o no haber sido la evolución histórica, jamás podremos saberlo. Lo que sí sabemos a ciencia cierta es que, en el marco territorial y comunitario de la gran civilización donde en su momento se había establecido el Imperio romano, la Iglesia abandonó el ámbito mediterráneo-cisalpino y dejó de mirar al Este; que el Imperio franco surgió y vivió en fusión existencial con ella y que todo ello tuvo que ver con el Islam y su expansión y que, en todo ello, Carlomagno tuvo un papel protagónico.

Tener papel de protagonista no significa ser el autor del guión. De ahí que no creamos que fuera “la concepción política que, de Europa, tenía Carlomagno la que dió impulso a la orientación europea de la Iglesia”³² como afirma Von Martin, sino más bien la necesidad del momento de aglutinar fuerzas y establecer un núcleo sólido bélico-laboral territorial y

³² VON MARTIN, A., *Sociología de la cultura medieval*, Madrid, 1970, p. 43. Ver sobre la influencia del cristianismo en la construcción de Europa DAWSON, Ch., *Los orígenes de Europa*, Madrid, 2007.

religioso espiritual (conjunto de individuos en sus respectivas funciones fusionados por una conciencia colectiva permeada por lo teológico) que sirviese de muro de contención a un enemigo común: el Islam.

De todas formas, si lo que determinó la alianza fue la concepción política que de Europa tenía Carlomagno –y la cual la Iglesia simplemente asumió– o si se trató de un interés convergente del Imperio franco con el de la Alta Jerarquía de la Iglesia, esto es, de un acuerdo de conveniencia frente al empuje bélico – ideológico del mundo musulmán³³, puede en ambos casos ser interesante. En el primero, a los efectos de encontrar cimientos firmes en las espaldas de un gran personaje histórico (en este caso Carlomagno) sobre los que cimentar la creación del posterior Estado francés³⁴ e incluso,

³³ Algunos autores ponen en duda la versión generalizada de “la actitud defensiva” frente al Islam. Por ejemplo MORAN, G. M., *Los laberintos de la identidad política. Religión, nacionalismo, derecho y el legado de las culturas imaginadas de Europa. Del cristianismo como identidad cívica a la génesis de la identidad nacional*, Madrid, 2015, ps. 234 y 235, dice: “(...) es habitual en la historia oficial y estereotipada europea su benévola mirada hacia las invasiones bárbaras –que crearon reinos e imperios cristianos que se afianzan dando base a la cultura europea medieval, una cultura gótica que funde latinidad y germanidad- y la interpretación defensiva frente al Islam que se presenta siempre como un agresor siempre hostil, siempre belicoso. Pero ¿fue exactamente así? Hay indudablemente un componente ideológico-religioso sustancial que diferenciará posteriormente la interpretación de las invasiones bárbaras de la musulmana. Desde el punto de vista eclesial el germano renuncia a la herejía, al arrianismo, y el musulmán, no lo hace, más aún, se convierte en el credo mayoritario donde el Islam triunfa como modelo político- religioso. Y es aquí donde se formula la germanidad como fusión y el Islam como confrontación”. Es posible que la autora tenga razón pero entendemos que la invasión del Islam es un fenómeno que exige una lectura mucho más amplia que la estrictamente religiosa.

³⁴ MORRISEY, R., *L'empereur à la barbe fleurie. Charlemagne en la mythologie de l'histoire de France*, Paris, 1997. Se trata de un trabajo interesante que intenta establecer la relación entre Carlomagno y la formación de la identidad francesa.

el embrión de la construcción de la Comunidad Europea actual³⁵. En el segundo, para reconocer que lo que estaba en juego era, además de la supervivencia de un pueblo (el de los francos) y la hegemonía de una mentalidad forjada en el credo cristiano, el futuro de una religión de vocación universal (el Cristianismo).

v. Mahoma y Carlomagno.

Como bien señala Pirenne, “no se puede explicar Carlomagno (y lo que conlleva su figura) sin Mahoma (y lo que significa a los efectos de la expansión del Islam)”. Fue la expansión de la Iglesia romana sobre la realidad sociológica de las iglesias territoriales (ciudades episcopales) germánicas ya existentes³⁶, llevada a cabo por Carlomagno como parte de

³⁵ STORY, J., (Ed.), *Charlemagne Empire and Society*, Manchester, 2005, p. 2, dice: Existe un Carlomagno para cada era y para cada conveniencia política, pero desde 1945 han sido las credenciales de Carlomagno como ‘el padre de Europa’ las que han generado una atracción particular para los políticos en busca de una figura pan-europea, especialmente con el premio *Karlpreis* (Premio Carlomagno) otorgado anualmente desde 1950 al hombre de Estado que más ha contribuido a la causa de la estabilidad y unidad europeas. El reino de Carlomagno, que en su auge se extendió por la mayor parte de lo que ahora son Francia, Alemania e Italia fue una útil metáfora para Europa tras la Segunda Guerra Mundial, donde antiguos enemigos se convirtieron en aliados y una visión de la unidad económica y la cohesión política Europea fue lentamente convirtiéndose en una realidad. Por ejemplo, en 1965, el 800 aniversario de la canonización de Carlomagno fue celebrado con una gran exhibición en Aachen financiada por el Consejo Europeo, y una comparación entre las tierras del Imperio de Carlomagno y...”. Ver, igualmente, BULLOUGH, D., “Europae Pater”, *English Historical Review*, 85, 1970, ps. 59 a 105.

³⁶ PIRENNE, H., *Las ciudades de la Edad Media*, ps. 42 y 43, recalcando el papel fundamental que jugaron las ciudades episcopales, dice: “La presencia del Islam en el Mediterráneo, al hacer imposible el comercio que hasta entonces había mantenido aún cierta actividad en la *cités*, las condenó a una irremisible decadencia. Pero no las

su política imperial al frente del Imperio franco en alianza con el papado, la que dio a la Iglesia el papel de, además de reafirmadora de una mentalidad, unificadora de una cultura. Es en este momento cuando “la Iglesia medieval tuvo la posibilidad de actuar plásticamente en todos los ámbitos sobre la sustancia espiritual de los pueblos germánico románicos, dando así una nueva base a toda la cultura occidental”³⁷ Y esto se debió al hecho, como bien señala Von Martin, de que “el Imperio temporal no podía alcanzar una significación equiparable a la del Imperio espiritual en orden a la *estructura* duradera de la Europa Medieval. Ciertamente es que la *translatio imperii* (prefigurada en el prólogo de la ley Sállica, que ve ya en el pueblo franco al nuevo pueblo elegido y al heredero mayor de la potencia romana universal) llegó a convertirse en instrumento ideológico de la política. Pero la idea y la práctica de la “ciudad de Dios”, ya adoptadas por Carlomagno, tenían que desplegar sus virtualidades, por su lógica y su resonancia

condenó a muerte. Por disminuidas y débiles que estén, subsisten. Dentro de la sociedad agrícola de aquel tiempo, conservan, a pesar de todo una importancia primordial. Resulta indispensable darse cuenta del papel que jugaron si se quiere comprender el que les será asignado más tarde. Ya se había visto cómo la Iglesia había establecido sus circunscripciones diocesanas sobre las cités romanas. Respetadas éstas por los bárbaros, continuaron manteniendo, después de su establecimiento en las provincias del Imperio, el sistema municipal sobre el que se habían fundado. La desaparición del comercio y el éxodo de los mercaderes no tuvieron ninguna influencia en la organización eclesiástica. Las cités donde habitaban los obispos fueron más pobres y menos pobladas, sin que por ello los obispos se vieran perjudicados. Por el contrario, cuanto más declinó la riqueza general, se fueron afirmando cada vez más su poder y su influencia”.

³⁷ VON MARTIN, A., *Sociología de la cultura medieval*, p.41.

psicológica internas, a favor de la Iglesia universal, en cuanto la situación de armonía de los intereses diese paso a la de su conflicto.”³⁸

vi. De la dinastía merovingia a la carolingia.

Durante el reinado de la dinastía merovingia, el Estado franco era un Estado laico³⁹. Es precisamente en el año 751 cuando Pipino el Breve, hijo menor de Carlos Martel, que a la sazón era mayordomo de palacio (Jefe de

³⁸ VON MARTIN, A., *Sociología de la cultura medieval*, p. 43 y ss. Sigue diciendo: “La Iglesia medieval, al colocar la comunidad de la fe por encima y en contra de la comunidad y de la sangre, despertó y favoreció sistemáticamente una conciencia unitaria de impronta eclesiástica. Es de advertir que esta idea convergía con la estructura étnico – cultural de la familia de los pueblos germánicos-románicos. Todos ellos, dada la mezcla de sangres ya en amplia medida consumada, tenían conciencia de un parentesco étnico. Y cuando los bárbaros germanos de antaño hubieron adoptado la civilización latina, tuvieron además conciencia de una afinidad cultural. El Occidente se contrapuso al Oriente”.

³⁹ PIRENNE, H., *Mahomet et Charlemagne*, Paris, 1992, p. 97, dice: “El palacio, incluso entre los merovingios, abundaba en laicos instruidos. Lo sabemos por Gregorio de Tours, que los hijos de los reyes, eran cuidadosamente iniciados en la cultura de las letras y con anterioridad lo habían sido entre los Ostrogodos y los visigodos. El estilo pomposo de las misivas escritas por la cancillería merovingia a los emperadores, prueba que hay todavía en los despachos, incluso en el tiempo de Brunehaut, redactores instruidos. Y nadie duda que sean laicos dado que la cancillería aquí, conforme al ejemplo imperial, está exclusivamente compuesta por laicos”. Resulta de interés, para una época de conversión como ésta, ver GRAUS, F., *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, Praha, Nakladatelství, Českoslovenake akademie ved, 1965, en donde el autor examina las leyendas hagiográficas para conocer el concepto y el tipo de santo dado que estima existe una relación entre los tipos de santos de la época merovingia y el interés eclesial del momento. El autor observa que entre los santificados se dan pocos mártires en tanto que son mucho más abundantes los ascetas y los obispos. De ahí que el perfil de los santos de la época sea el que une muchas formas de vida religiosa, que tras haber sido monje, pasa a ser abad y termina siendo obispo. De manera más específica: PIRENNE, H., "De l'état d'instruction des laïques à l'époque mérovingienne", *Revue Bénédictine*, t. XLVI, 1934; VERGER, J., "Les historiens français et l'histoire de l'éducation au Moyen Âge" y RICÉ, P., "Reflexions sur l'histoire de l'Éducation dans le Haut Moyen Âge (V-XI siècles)", en *Éducatons Médiévales, L'Enfance, l'École, l'Église en Occident V-XI siècles*, n. 50, mai, 1991.

Gobierno)⁴⁰ pero que en la práctica ejercía el poder real, establece la alianza con el papado⁴¹. Previamente fue necesario poner fin de manera definitiva al periodo de decadencia de la dinastía merovingia representada por Childerico III, el último de los llamados *reyes holgazanes*⁴². Es por ello que Pipino el Breve envía a Roma al anglo-sajón Burchard, obispo de

⁴⁰ Sobre los mayordomos de palacio, véase PIRENNE, H., "Les maires du palais carolingien", *Mahomet et Charlemagne*, ps.144 a 149. BOUTRUCHE, R., *Señorío y feudalismo, Primera época: los vínculos de dependencia*, Madrid, 1976, ps 135 y 136, dice: "El mayordomo del Palacio, en un primer momento intendente de la casa del rey, halló en la función que le otorgaba el control de la organización económica de la Corte –y lo asociaba a sus intrigas- el trampolín para alcanzar nuevos poderes: el mando de la custodia armada del soberano, la tutela de sus encomendados y la presidencia del tribunal. Durante el transcurso de un primer periodo, el mayordomo aparece ante el rey como portaestandarte de la aristocracia galofranca, cuyo punto de reunión es el Palacio, puesto que allí se distribuyen funciones y honores. El cargo, unas veces único, otras creado no sólo para Neustria sino para Austrasia y Borgoña, cuyos particularismos destaca, crece en tiempos de minoridades reales; el titular concentra en sus manos la autoridad que escapa al soberano. Casi a mediados del siglo VII, el mayordomo comienza a acosar a la aristocracia que solicita entonces el privilegio de elegir el funcionario, controlar sus actos, e incluso llega a reclamar la suspensión de tal función. Todo esto en vano. Mediante la mayordomía del Palacio, transformado en cargo hereditario, los carolingios se elevan al poder supremo".

⁴¹ En 754, el papa Esteban II, habiendo atravesado los Alpes (es la primera vez que un papa lo hace), es recibido en Ponthion por Pipino el Breve. El papa solicita a Pipino actuar contra los Lombardos que pretenden tomar Roma y, de manera más amplia, protección. Pipino jura al papa *exerchatum Ravennae et reipublicae jura sue loca reddere*. El acuerdo definitivo tiene lugar en Quierzy-sur-Oise (norte de Paris) el 14 de abril del mismo año al entregar Pipino al papa un diploma conteniendo sus promesas. Sobre la naturaleza del pacto entre los carolingios y los papas ALTHOFF, G., "Las amiciae (amistades) como relaciones entre estados y pueblos", en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., *La Edad Media a debate*, p. 310, aporta la opinión de varios autores diciendo: "Los investigadores han discutido largamente acerca del carácter de la alianza entre los carolingios y los papas, alianza que se estableció por primera vez con el pacto de Pipino con el papa Esteban II en 754. Este debate ha continuado hasta la fecha actual. Después de que Wolfgang Fritz describiera el tratado de 754 como una amistad franca juramentada y de que Ana Drabek le atribuyera el carácter de alianza de *amiticia* sin rasgos específicamente germánico-francos, Arnold Angenendt llamó la atención sobre la relación de *compaternitas* (parentesco espiritual) que el papa había establecido con el rey carolingio cuando se hizo cargo del sacramento de confirmación de los hijos de Pipino. De esta forma, se formó un parentesco espiritual parecido al del padrinzago entre el papa y el rey franco, un tipo de relación que derivaba del modelo bizantino basado en la estricta igualdad de las partes".

⁴² La expresión en francés es "*rois fainéants*" con la que se designó a los últimos reyes merovingios.

Wurtzbourg⁴³, para plantear al papa Zacarías la cuestión que va a resultar definitiva en la extinción de la dinastía merovingia: ¿Quién debe ser el rey, quien ostenta el título de rey por razones dinásticas o quién ejerce materialmente los poderes reales? La respuesta del papa fue que “quien lo es de hecho séalo de derecho”⁴⁴. Tres años más tarde “el papa (Esteban II) en Saint Denis renueva solemnemente (dándole la fuerza moral del derecho divino al otorgarle la gracia divina)⁴⁵, la consagración real que el obispo (San) Bonifacio había ya dado a Pipino al coronarlo en el campo de mayo en Soissons en el mes de noviembre del año 751. Bajo pena de excomunión, prohíbe a los Francos escoger jamás un rey fuera de la

⁴³ BURCHARD DE WURTZBOURG fue uno de los obispos (éste de origen anglosajón) nombrado por Wynfrith (San Bonifacio) después de que Gregorio III, al hacerle arzobispo en el 732, le autorizase nombrar obispos, en los territorios que evangelizase, durante su encargo misionero, en la Germania.

⁴⁴ Existe otra versión de los hechos. Es la de ROBINET DE LA SERVE, CH., *De la autoridad real según las leyes divinas reveladas, según las leyes naturales y la carta constitucional*, I, Madrid, 1821, ps 134 y 135: “Las costumbres bajas y afeminadas de Childerico III determinaron a la nación en una asamblea general a quitarle la corona para ponérsela en la cabeza de Pipino el Breve. La pretendida absolución dada a los franceses por el papa Zacarías al tiempo de la deposición del último rey de la dinastía Merovingia es enteramente falsa. Nuestro célebre jurisconsulto Hotoman (*Franco Galia*, cap. 13) ha aclarado este punto, y probado según nuestros mejores historiadores, que no fue por autoridad del papa por la que los franceses depusieron a Childerico y coronaron a Pipino; que este asunto fue ventilado en una asamblea nacional conforme a la autoridad constitucional de aquella asamblea. Los historiadores franceses y el propio papa Zacarías reconocen que, para ejecutar aquella resolución, no era necesario que los pueblos fueran absueltos del juramento de fidelidad. He aquí como el papa Zacarías se explica en su carta los franceses: “si un príncipe, les dice, llega a ser culpable hacia el pueblo por cuya gracia reina, aquel pueblo que le ha establecido, puede igualmente deponerle”.

⁴⁵ TOYNBEE, A. J., *Estudio de la Historia*, p. 155, dice: “Este rito de la consagración eclesiástica –ya habitual en la España visigoda– era el renacimiento de una institución israelita de que se habla en los libros de Samuel y de los Reyes. La consagración del rey David por el profeta Samuel y del rey Salomón por Sadoc el sacerdote y Natán el profeta, son los precedentes de todas las coronaciones de reyes y reinas de la cristiandad occidental.

descendencia de Pipino estableciendo un vínculo entre la unción de los reyes del Antiguo Testamento y los reyes de la nueva dinastía. Así la alianza es anudada no solo, entre la dinastía carolingia y el jefe de la Iglesia⁴⁶, sino entre dicha dinastía naciente y los cimientos mismos de la propia Iglesia (es esta la base sobre la que va a descansar la unidad cultural)⁴⁷. Y para consolidar la relación, asignando una tarea terrenal, el papa Esteban II concede a Pipino y a sus dos hijos (Carloman y Carlos) el título de *patricius Romanorum* por lo que, todos ellos, se convierten en protectores de Roma.

vii. Carlomagno, “patricius romanorum”.

Siguiendo la línea marcada por H. Pirenne en *Mahomet et Charlemagne* señalaremos que Carlomagno accede al trono con el título de *patricius* en el 768 y se hace llamar *Carolus, gratia Dei, rex francorum vir inluster*, y tras

⁴⁶ PIRENNE, H., *Mahomet et Charlemagne*, p. 160

⁴⁷ No debemos olvidar el papel jugado por el arte en esa unidad cultural. Así VON MARTIN, A., *Sociología de la cultura medieval*, p. 104, dirá: “El arte competía el cometido público de actuar como símbolo de la majestad del poder, de proclamar e imponer una fama, de inspirar veneración. Las medidas de Carlomagno para promover el arte fueron actos de gobierno que guardaban íntima conexión con los grandes objetivos de su política. Ahora bien, es propia también del sistema carolingio de gobierno la estrecha asociación de las funciones del Estado y de la Iglesia. (...) La Iglesia por lo demás consideraba el arte como todo un servicio a Dios, como consagración y ofrenda, y el templo, en particular, no era en primer término a sus ojos un lugar de reunión de la comunidad de los fieles. La Iglesia veía también en el arte un medio de acción sobre los seculares, y ello tanto más cuanto que los Obispos o Abades que fueron los constructores en la época del románico incipiente, pertenecían a la nobleza, al estado señorial, y mantenían estrechas relaciones con los reyes (y los reyes, a su vez, con ellos)”.

acudir entre el 773 y el 774 en auxilio del papa Adriano para luchar contra Didier, rey de los Lombardos que ambicionaba Roma y salir victorioso, adoptó el título de *Rex Francorum et Longobardorum atque patricius Romanorum*. Así, el rey de los francos, cuyo poder se había originado en la Austrasia germánica, había ampliado sus dominios hasta el Mediterráneo. Llegadas las cosas a este punto, la idea del papa y la de Carlomagno respecto al papel que este último debería jugar en el futuro, en principio no eran coincidentes. Adriano deseaba “un protector para su situación”. Por su parte, Carlomagno no se considera un simple “*patricius Romanorum*” y si protege a la persona del papa y la ciudad de Roma lo hace por veneración a la piedra angular de la Iglesia, es decir al apóstol Pedro, esto es a la Iglesia. Al quedar prácticamente como único rey de Occidente en la plenitud de su poder, pretende asumir el papel de “protector de la cristiandad”⁴⁸.

⁴⁸ Así lo hace constar en la carta que Carlomagno envía al papa León III en 796 como lo recoge TESSIER, G., *Charlemagne*, Paris, 1967, p. 385: “(...) Así como contraí con vuestro predecesor un vínculo sagrado de paternidad, así deseo establecer con Vuestra Beatitud un vínculo inviolable de fe y caridad; a fin de que con la gracia de Dios y con las oraciones de los santos, goce por doquier de los efectos de la bendición apostólica, y pueda defender siempre la Santa Sede de la Iglesia romana. Puesto que es a mí, con la ayuda de la divina Piedad a quien pertenece, fuera de las fronteras de la Iglesia de Jesucristo, defenderla de los ataques de los paganos y las devastaciones de los infieles; en su interior, fortificarla, haciendo reconocer a todos la fe católica. Y a ti, muy santo padre, ayudar a los esfuerzos de nuestros ejércitos, elevando las manos hacia Dios, como Moisés; a fin de que, por nuestra intersección y por la gracia de Dios, el pueblo cristiano obtenga siempre la victoria sobre los enemigos de su santo nombre, y que el nombre de nuestro señor Jesucristo sea glorificado en todo el universo. Que vuestra prudencia se ajuste a seguir los cánones; que los ejemplos de santidad resplandezcan en vuestra conducta, que santas exhortaciones salgan de vuestra boca. Así vuestra luz brillará delante de los hombres de tal suerte que, viendo vuestras obras, glorificarán al padre que está en los cielos”.

viii. Carlomagno, imperator a Deus coronatus (el ungido del Señor).

Y en realidad, en la navidad del año 800, cuando “casi toda la cristiandad occidental está en sus manos” (de Carlomagno) los intereses del papa como cabeza de la Iglesia y los de Carlomagno coinciden⁴⁹. De ahí que “no es la Roma Imperial, sino la Roma de San Pedro la que el papa quiere exaltar reconstituyendo el Imperio, la cabeza de la *Iglesia*, de esa *Iglesia* de la que Carlos se proclama soldado. ¿No dice él mismo, hablando a León III, que su pueblo es el *Populus Christianus*? Y continúa diciendo H. Pirenne que, “en realidad, quien da el Imperio a Carlos, fue el papa, el jefe de la *Iglesia*,

⁴⁹ Es preciso señalar que, la percepción de la “autoridad moral” del Pontífice, en este tiempo, no vive los mejores momentos. LATOUCHE, R., *Textes d’Histoire Médiévale*, Paris, 1951, ps. 115 y ss. dirá que en la víspera del día en que debía llegar (Carlomagno) a Roma, el Papa León acompañado de los romanos le salió al encuentro en Nomentum, que está a doce millas de la ciudad, y lo recibió con mucho respeto y consideraciones. Comió con él en este sitio y enseguida partió para precederlo en su llegada a Roma. Al día siguiente le esperó en las gradas de la Basílica de San Pedro Apóstol, mientras los estandartes de la ciudad de Roma eran enviados al encuentro de Carlomagno, mientras grupos de peregrinos, así como de habitantes, se colocaban en sitios convenientemente escogidos para aclamar a aquel que llegaba. Fue el Papa en persona acompañado del clero y sus obispos, quien recibió al rey al descender del caballo y en el momento en que éste subía las gradas. Después de haber pronunciado una arenga, lo condujo a la basílica de San Pedro Apóstol, en medio de los cánticos de toda la asistencia. Esto ocurría el ocho de las calendas de Diciembre (24 de Noviembre). Siete días más tarde el rey convocó una asamblea donde dio a conocer por qué había venido a Roma; enseguida se ocupó todos los días de los asuntos para los que había venido. Lo más importante y lo más difícil – y fue aquello por donde se comenzó- era una investigación sobre las acusaciones presentadas contra el Papa. (Leon III fue acusado de perjurio y adulterio). No habiendo nadie querido rendir pruebas de estas acusaciones, el Papa escaló el ambón llevando el Evangelio ante todo el pueblo reunido en la basílica de San Pedro Apóstol y después de haber invocado la Santa Trinidad, se excusó por juramento de las acusaciones hechas en su contra.

por tanto la *Iglesia*⁵⁰. Es por eso que él deviene el defensor titular. Su título imperial no tiene significación laica,⁵¹ a diferencia del antiguo emperador romano⁵². El acceso de Carlos al Imperio no corresponde a ninguna institución imperial, sino que por una especie de “golpe de Estado”, el *patricius* que protegía Roma llega a ser el *imperator* (*serenissimus Augustus, a Deo coronatus, magnus, pacificus, imperator*)

⁵⁰ PIRENNE, H., *Mahomet et Charlemagne*, p. 165. Por su parte VON MARTIN, A., *Sociología de la cultura medieval*, ps. 42 y 43, dice: “(...) Por otra parte, el Imperio, en su pretensión de ser portador de una idea espiritual, solo podía hacer valer un título jurídico secundario, derivado del título jurídico primario de la Iglesia. Por último, la Iglesia, como heredera de la cultura antigua, le superaba culturalmente. Era la Iglesia, y no el Estado (el cual propiamente hablando, no existía todavía, o no existía ya), la que se contraponía a la sociedad y con ella mantenía relación. Únicamente la Iglesia estaba dotada de una autoridad impersonal: el Emperador, representante supremo del poder estatal, no se había diferenciado realmente del conjunto de la estructura social”.

⁵¹ GALTIER, R. P., "La consignation dans les églises d'Occident", *Revue d'Histoire Eclésiastique*, t. XIII, Louvain, 1912, ps. 257 a 301 sostiene que la unción post-bautismal prolonga la tradición de la unción real y sacerdotal de Melquisedec (del Antiguo testamento). La unción crismal hecha en forma de cruz por el obispo y recibida por el rey se fusiona con el poder regio y adquiere un valor espiritual. Ver el interesante artículo de ZAMORA NAVÍA, P., "Espejos de lo sagrado: Genealogía y Antropología del poder en la monarquía franca (siglos VI-IX) (Concepción y representación de las fuentes del poder sagrado de la Edad Media (II))", *Rev. Intus Legere*, 8, 2005, Instituto de Humanidades, UAI, ps. 71-85.

⁵² BLOCH, M., *Les rois thaumaturges, étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, 1924, sostiene que Carlomagno es rey ungido por la gracia de Dios y que lo sagrado, novedad introducida bajo Pipino, hace de él una especie de personaje sacerdotal. En este mismo sentido, PIRENNE, H., *Mahomet et Charlemagne*, ps. 192 y 193, decía: “Por lo sagrado, la Iglesia se ha colocado sobre el rey. El carácter laico del Estado, ha sido borrado. Se pueden alegar aquí dos textos del arzobispo Hincmar de Reims (citados a su vez por, BLOCH, M., en *Les rois thaumaturges*, Paris, 1924): “esto es a la unción, acto episcopal y espiritual, escribe en 868 a Carlos el Calvo, “es a esta bendición, mucho más que a vuestra potencia terrestre, que debéis vuestra dignidad real”. Se lee, además, en las actas del Concilio de Sainte Marie (881): “Es superior la dignidad de los pontífices a la de los reyes, porque los reyes son consagrados en su poder real por los pontífices y los pontífices no pueden ser consagrados por los reyes”. Lo sagrado impone al rey deberes frente a la Iglesia”

que protege a la Iglesia⁵³ romana en el sentido de Iglesia Universal, y cuyo centro de gravedad estará, a partir de ahora, en el norte de Europa. Hasta aquí llega la civilización romana. A partir de aquí va a ser la civilización romano-germánica, que tendrá su núcleo central intelectual en el seno de la Iglesia, la que va a coger el testigo⁵⁴. (Ver Anexo, Mapa II)

ix. La fusión de la comunidad de fe y el Imperio.

La Iglesia como comunidad de fe y el Imperio con su política de señorío integrador se fusionan y devienen una sola y misma cosa, donde la profesión de fe juega el papel de cohesionador comunitario⁵⁵. La corte de

⁵³ PIRENNE, H., *Mahomet et Charlemagne*, ps.163 a 165

⁵⁴ Pero, en lo relativo a la legislación no se tuvieron en cuenta ni precedentes germánicos ni romanos. Sobre esta cuestión DAWSON, Ch., *Religion and the Rise of Western Culture*, London, 1950, p. 90, dice: “(la legislación carolingia) marca el surgimiento de la nueva mentalidad social del Occidente cristiano. Hasta ese momento, la legislación de los reinos del Occidente había sido algo así como una especie de apéndice cristiano añadido a las viejas normas de las tribus bárbaras. A partir de este momento se rompía completamente con el pasado y el cristianismo promulgaba sus propias normas, que comprendían tanto la actividad social de la Iglesia como la del Estado y referían todo al criterio único del *ethos* cristiano. Este cambio no tuvo como fuente de inspiración ni un proceder germánico ni tan siquiera un precedente romano”.

⁵⁵ DAWSON, Ch., *Religion and the Rise of Western Culture*, ps. 90 y 91, dice: “Los emperadores carolingios dieron la Ley a toda la cristiandad inspirados en el espíritu de los reyes y de los jueces del Antiguo Testamento y declararon que la Ley de Dios era para el Pueblo de Dios. En la carta que Cataúlfo envió a Carlos cuando, éste comenzaba su reinado, se habla del rey como el representante terrenal de Dios y aconseja a Carlos que utilice el libro de la Ley Divina como libro de gobierno, tal y como está establecido en el Deuteronomio, XVII, 18-20, que prescribe al rey hacer una copia de la ley del libro de los sacerdotes, copia que deberá guardar junto a sí y leerla constantemente para aprender a temer al Señor y mantener sus leyes, y para que su orgullo no se eleve sobre sus hermanos ni se aparte de lo establecido a derecha e izquierda”.

Carlomagno no solamente se nutre de eclesiásticos⁵⁶ que copan los cargos de altos funcionarios, consejeros y cancilleres, sino que deja en manos de ellos mismos y de los condes la función de *missi dominici*⁵⁷. Podría pensarse que el hecho de que fueran miembros de la Iglesia quienes ocuparan los cargos políticos, se debiera al hecho de que se trataba de hacer un corte con la laicidad de quienes ocupaban esos mismos puestos en la corte merovingia⁵⁸ o que quizás no existían laicos suficientemente preparados. En nuestra opinión, si bien es verdad como señala H. Pirenne, que el nivel cultural había descendido en la última época merovingia y primera carolingia –como lo demuestra el hecho de que tanto Pipino el Breve⁵⁹, padre de Carlomagno, como el mismo Carlomagno⁶⁰ no supieran

⁵⁶ BRESLAU, H., *Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien*, Leipzig, 1912. El autor sostiene que a partir de Hithérius, que fue el primer religioso que concurre a la cancillería en los tiempos de Carlomagno, durante mucho tiempo, solamente habrá personal eclesiástico. Igualmente, este autor sostiene que la invasión de los cargos del palacio de Carlomagno por la Iglesia, se debe al hecho de que los primeros reyes carolingios querían sustituir el personal romano de los merovingios por personal austrasio. Tesis, esta última, que no comparte, H. PIRENNE, *Mahomet et Charlemagne*, p. 193.

⁵⁷ El nombramiento para esta función inspectora se hacía entre los miembros superiores del clero (obispos, abades...) por parte de la Iglesia y entre los condes y algunos vasallos de manera restrictiva. Ver sobre la cuestión GUILHIERMOZ, P., *Essai sur l'origine de la noblesse en France au Moyen Age*, Nueva York, 1903, ps. 130 y ss.

⁵⁸ PIRENNE, H., *Mahomet et Charlemagne*, p. 97, señala que: “La aristocracia senatorial, formada en las escuelas de gramática, es el vivero del alto personal gubernamental. Basta recordar los nombres de hombres como Cassiodoro y como Boecio. Y después de ellos, a pesar de la decadencia cultural, continúa de igual manera”.

⁵⁹ PROU, M., *Manuel de Paléographie latine et française. Du VI au XVII siècle*, Paris, 1892, p. 94, dice: Pipino y Carloman en sus actas, trazan una cruz acompañada de las palabras *Signum [talis] gloriosissimi regis*

⁶⁰ PROU, M., *Manuel de Paléographie latine et française. Du VI au XVII siècle*, p. 94. dice: “En cuanto a Carlomagno, su suscripción consiste en un monograma dibujado por el escriba y encuadrado en las palabras *Signum Caroli gloriosissimi regis*.”

escribir– la naturaleza y la magnitud colosal de la empresa que se emprende requiere de la aportación intelectual de las mentes más preparadas. Y éstas no están precisamente ni entre quienes portan armas ni entre el pueblo llano, sumido en un analfabetismo generalizado. La intelectualidad está en la Iglesia que se germaniza⁶¹ en este momento, donde –siendo el latín, lengua exclusiva de la casta sacerdotal, el idioma de la ciencia– ciencia e Iglesia se identifican⁶² y clérigo e instruido son términos en gran medida equivalentes. De ahí que la alta política⁶³ que se elabora en el interior del palacio de Aquisgrán, como la ordenación de la sociedad en general, estará permeada por los intereses y las pautas morales de la Iglesia que va a posibilitar dar a luz una cultura propia. ¿No resulta esto obvio cuando existe una coincidencia en el tiempo entre el desarrollo

⁶¹ PIRENNE, H., *Mahomet et Charlemagne*, p. 202, dice: “La cultura, que hasta este momento se extendía por las regiones del Mediterráneo, ha emigrado hacia el norte. Es ahí donde se elabora la civilización de la Edad Media. Llama la atención constatar que la mayoría de los escribanos de la época son originarios de las regiones irlandesas, anglo-sajonas o francas, situadas al norte del Sena; es el caso, por ejemplo, de Alcuino, Nason, Ethelwulf, Hibernicus exul, Sedelius Scotus, Angilbert, Érmerich, Wandalbert, Agius, Thegan de Trèves, Nithard, Smaragde, Ermoldus, Nigellus, Abogard Arzobispo de Lyon, Pastrase Radbert, Ratram, Hincmar, Milon de Saint Amand. De las regiones meridionales y mediterráneas son originarios: Paul Diacre Théodulfe d’Orleans, Paulin d’Aquilée, Jonás, Prudence évêque de Troyes, Bertharius abbé du Mont-Cassin, Audradus, Florus de Lyon, Heric d’Auxerre, Servat Loup de Sens.

⁶² Ver MURRAY, A., *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, 1978; BALDWIN, J. W., *The Scholastic Culture of the Middle Ages 1000-1300*, Princeton, 1970; CHENU, M. D., *La théologie comme science au XIII siècle*, Paris, 1969; MINOIS, G., *L’Eglise et la Science, De Saint Agustin a Galilée*, t. 1, Paris, 1990; CROMBIE, A. C., *Historia de la ciencia de san Agustín a Galileo*, Madrid, 1979; LINDBERG, D. C., *Science in the Middle Ages*, Chicago, 1978.

⁶³ DE PANGE, J., *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*, Madrid, 1985; MORRAL, J. B., *Political Thought in Medieval Times*, New York, 1962; SCHRAMM, P. E., *Der König von Frankreich das Wesen der Monarchie von 9 zum 16 Jahrhundert: Ein Kapitel aus der Geschichte der abendländischen Staates*, 2 vols., Weimar, 1939.

intelectual y la obra de restauración de la Iglesia del sacro Estado romano-germánico?: El Estado se somete a la casta eclesiástica.

CAPITULO SEGUNDO: CÓMO SURGIÓ EL ORDEN FEUDAL

i. La “Voluntas Dei”.

En síntesis, a partir de este momento, y en un escenario en el que todo lo que ocurre es “*voluntas Dei*”⁶⁴, en primer plano estará la cultura eclesiástica de la *Civitas Dei*, cuyo instrumento va a ser la ideología⁶⁵ de los obispos carolingios asentada sobre las virtudes teologales de la fe en Dios Todopoderoso⁶⁶, en la esperanza en el Paraíso celeste y en la caridad

⁶⁴ DUBY, G., *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*, Santiago de Chile, 1995, p. 16, dice: “El cristianismo, que impregnó fundamentalmente a la sociedad medieval, es una religión de la Historia. Proclama que el mundo fue creado en un instante preciso y que después, en una fecha determinada, Dios se hizo hombre para redimir a la humanidad. La Historia continúa y es Dios quien la dirige. Hay que estudiar, por tanto, el desarrollo de los acontecimientos, para conocer las intenciones divinas. Así pensaban los hombres cultos, los intelectuales, es decir, los eclesiásticos. El saber estaba en sus manos, un monopolio exorbitante”.

⁶⁵ DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, 1992, p. 47, dice: “El discurso episcopal cuando se dirige a los príncipes de la tierra tiene ciertamente este propósito: recordarles sus derechos, sus deberes, y lo que está mal en el mundo. Incitarles a actuar, a restablecer el orden. Orden cuyo modelo ha descubierto el obispo en el cielo. Discurso político, el discurso de los obispos invita a reformar las relaciones sociales. Es un proyecto de sociedad. En la tradición carolingia, el episcopado es el productor natural de ideología”.

⁶⁶ El concepto de Dios es el judaico, esto es, el Dios de la tribu peregrina (Éxodo, 20): “Tu Dios es único, no invocarás en vano el nombre de tu Dios”.

con el *paupere*; en segundo plano pero estrechamente integrado con el primero, el poder real (más sólido en cuanto mayor poder militar y riqueza tenga), que procediendo de Dios a través de su representante en la tierra, exige el juramento de vasallaje⁶⁷ a todos los grandes del reino incluidos los obispos. Ambos, la moral eclesiástica y el homenaje, se constituyen en maquinaria de control y dirección de las conductas y cohesión social de la sociedad y son productoras de una mentalidad, tanto colectiva como individual, de sumisión y obediencia indelebles de una sociedad en la que orden terrenal es igual a Iglesia como forma perfecta y suprema⁶⁸ de comunidad posible. Si a esto añadimos que “la idea de la ética económica eclesiástica y la concepción eclesiástica de la sociedad vienen al encuentro

⁶⁷ Sobre la cuestión, ver GUILHIERMOZ, P., *L'origine de la noblesse en France au Moyen Âge*, New York, 1902; CONTAMINE, P. (Ed.), *La noblesse au Moyen Âge*, Paris, 1976; COULBORN, R., *Feudalism in History*, Princeton, 1956.

⁶⁸ PIRENNE, H., *Historia económica y social de la Edad Media*, México, 1975, p. 16, señala que: “Preponderancia de la Iglesia. En este mundo rigurosamente jerárquico, el lugar más importante y el primero pertenece a la Iglesia. Ésta posee, a su vez que ascendente económico, ascendente moral. Sus innumerables dominios son tan superiores a los de la nobleza por su extensión como ella misma es superior a la nobleza por su instrucción. Además, solo ella puede disponer, merced a las oblaciones de los fieles y a las limosnas de los peregrinos, de una fortuna monetaria que le permite, en tiempo de hambre, prestar su dinero a los laicos necesitados. En fin, en una sociedad que ha vuelto a caer en la ignorancia general, solo ella posee aún estos dos instrumentos indispensables a toda cultura: la lectura y la escritura, y los príncipes y los reyes deben reclutar forzosamente en el clero a sus cancilleres, a sus secretarios, a sus “notarios”, en una palabra, a todo docto personal del que es imprescindible prescindir. Del siglo IX al XI, toda la alta administración quedó, de hecho, en sus manos. Su espíritu predominó en ella lo mismo que en las artes. La organización de sus dominios es un modelo que en vano tratarán de imitar los dominios de la nobleza, pues solo en la Iglesia se encuentran los hombres capaces de establecer polípticos, de llevar registros de cuentas, de calcular los ingresos y los egresos y, por tanto de equilibrarlos. La Iglesia, pues, no fue solo la gran autoridad moral de aquel tiempo, sino también un gran poder financiero”.

de las necesidades económicas efectivas del orden social existente”⁶⁹, las piezas de este “puzle” encajan perfectamente. La concepción económica cristiana, entendida como economía “natural”, en cuya sintonía estaba la moral de los obispos carolingios⁷⁰, descansaba sobre *el precio justo* y la *prohibición del crédito con interés*⁷¹, y entenderemos que estas premisas no

⁶⁹ VON MARTIN, *Sociología de la cultura medieval*, ps. 51 y 52, continúa diciendo: “Según esta doctrina precapitalista, las “divitiae” no son un “finis ultimus”, sino simples “instrumenta quaedam”, y el fin último de la economía consiste en asegurar la existencia de cada cual “secundum suam conditionem” (Santo Tomás): Cada cual ha de poder alimentarse y subsistir, y ha de poder hacerlo en la medida adecuada a su estado; debe darse un orden en el que todos –como corresponde a su incardinación en el organismo colectivo- estén atendidos. En el seno del *corpus christianum*, cuya estructura es estamental a consecuencia de la necesaria división del trabajo, la divina Providencia ha señalado a cada uno su lugar: todo oficio es, pues un cargo conferido por Dios y en el que se está al servicio del todo. En principio cabe decir lo mismo del estado mercantil, aunque, éste, en una época de economía natural como era la época en cuestión, fuera objeto de cierta hostilidad por parte de los estamentos directores y también de la doctrina económica de la iglesia”. Ver, igualmente, BROOKE, C. N. L., *The Structure of Medieval Society*, Londres, 1971; FOURQUIN, G., *Histoire économique de l’Occident medieval*, Paris, 1970; LE MENÉ, M., *L’économie médiévale*, Paris, 1977.

⁷⁰ Una de las fuentes intelectuales principales de los obispos carolingios era Agustín de Hipona quien en la *Civitas Dei* vinculará al comercio con la avaricia, el fraude y la lujuria. Igualmente, lo considerará fuente de corrupción en general y, por tanto degenerador de las virtudes y responsable del deterioro de las buenas costumbres.

⁷¹ PIRENNE, H. *Historia económica y social de la Edad Media*, ps. 17 y 18 bajo el epígrafe *Prohibición de la usura* dice: “El préstamo con intereses, o, para emplear el término técnico con que se le designa y, que desde entonces tuvo el significado peyorativo que se ha conservado hasta la fecha, la usura, es una abominación. Siempre fue prohibida al clero; la Iglesia logró, a partir del siglo IX, que quedara prohibida a los laicos, y reservó el castigo de este delito a la jurisdicción de sus tribunales. Además, el comercio en general no era menos reprobable que el del dinero. También él es peligroso para el alma, pues la aparta de sus fines postreros. *Homo mercator, vix aut nunquam potest Deo placere.* (...) (La prohibición de la usura) impregnó tan profundamente al mundo con su espíritu, que se necesitarán varios siglos para que se admitan las nuevas prácticas que exigirá el renacimiento económico del futuro y para que se acepten sin reservas mentales la legitimidad de las utilidades del comercio, de la productividad del capital y del préstamo con intereses”. Para completar información, véase: NOONAN J. T. (Jr.), *The Scholastic Analysis of Usury*, Harvard, 1957; NELSON, B., *The Idea of Usury from Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, Chicago, 1969; LUIS DE MOLINA, *La teoría del precio justo*, Valladolid, 2011 (edición preparada por Francisco

fueran precisamente un aliciente para el desarrollo sino, más bien un freno que propiciase inmovilidad y parálisis social en un marco en el que, en ausencia de actividad comercial, la vida económica era de subsistencia y se reducía al producto del trabajo agrícola⁷² en relación directa con las necesidades de cada vez más grupos locales⁷³. Estamos ya en la era del sistema feudal.

ii. El feudalismo y la regresión a “lo rural”.

Simplificando en qué consiste este sistema, H. Pirenne dice: “es tan solo la desintegración del poder público entre las manos de sus agentes, que por el mismo hecho de que poseen cada uno parte del suelo se han vuelto independientes y consideran las atribuciones de que están investidos por parte de su matrimonio. (...) La aparición del feudalismo⁷⁴ en Europa

Gómez Camacho) y VINER, J, "The economic doctrines of the Christian Fathers", *History of Political Economy*, v. 10, 1978.

⁷² Sobre la cuestión véase: FUMAGALLI, V. y ROSSETTI, G. (Ed.) *Medioevo rurale*, Bolonia, 1980; SLICHER VAN BATH, B. H., *Historia agraria de Europa occidental 500-1850*, Barcelona, 1974; DUBY, G., *L'Économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval (France, Angleterre, Empire IX et XV siècles. Essai de synthèse et perspectives de recherches*, 2 vol., Paris, 1962.

⁷³ VON MARTIN, A., *Sociología de la cultura medieval*, p. 50, dice: “(...) las pautas morales de la Iglesia, firmes e inmutables, y la idea cristiana de la caridad coinciden con el interés de la solidaridad corporativa. Si para una vida económica pendiente de protección corporativa y caracterizada por condiciones de existencia estáticas, conservadoras y tradicionales, la doctrina económica respaldada por la autoridad de la Iglesia cristiana representaba de esta suerte un punto de apoyo, la realización de la Iglesia de sus postulados ideales significa a su vez, para ella, la integración de la vida económica en la cultura unitaria de inspiración eclesiástica”.

⁷⁴ SOMBART, W., *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Madrid, 2005, p. 72, dice: “La propiedad feudal, el señorío feudal,

occidental, en el curso del siglo IX, no es más que la repercusión en el orden político de la regresión de la sociedad a una civilización puramente rural”⁷⁵, esto es, a un modelo de posesión y explotación de la tierra en la que desde un punto de vista del hábitat, los asentamientos poblacionales se “organizan” en *cites*⁷⁶ y *burgos*⁷⁷.

es ante todo una forma de economía: la economía realizada por una clase de gente rica, o sea de grandes propietarios, para cubrir sus necesidades, sobre todo de productos naturales, sirviéndose de extraños. Así pues, se trataba –y esto es lo decisivo– de concentrar numerosa mano de obra en un trabajo conjunto, de “organizarla”; y en esta organización del trabajo a gran escala reside el rasgo que por encima de cualquier otro hace de la propiedad feudal una empresa, rasgo que, por otra parte, resultará muy importante para el desarrollo posterior. El principio regulador de la administración era la satisfacción de las necesidades, es decir, por grande que fuera el círculo de los consumidores que se reunían en una economía feudal, sus necesidades naturales determinan la forma y la medida de la estructura económica. (...) Esta organización (la feudal) estaba animada por un espíritu bien definido, que ha tenido un papel principal en la formación de la mentalidad económico-capitalista. Resumiendo: dentro de los sistemas feudales habían surgido empresas, a menudo a gran escala, en un mundo por lo demás carente de ese espíritu de empresa: Un germen de la disolución de las antiguas estructuras pre-capitalistas”. Que algún efecto aportaron a la disolución de las estructuras pre-capitalistas, ¡no cabe la menor duda! Pero que “han tenido un papel principal en la formación de la mentalidad económico-capitalista”... Alineándonos con Max Weber nos atreveríamos a decir que, al menos, sobre lo que entendemos como capitalismo moderno, no. Ver también, BOUTRUCHE, R., *Señorío y feudalismo. 1. Los vínculos de dependencia*, Madrid, 1976; BORST, A., *Das Rittertum im Mittelalter*, Darmstadt, 1976.

⁷⁵ PIRENNE, H., *Historia económica y social de la Edad Media*, p. 13. En realidad, se trata de un proceso que venía de la época de Carlomagno. El mismo autor, en p. 11 y 12 dice que “es un error manifiesto considerar, como siempre se hace, que el reino de Carlomagno fue una época de ascensión económica. Esto es una mera ilusión. En realidad comparado con el modelo merovingio, el carolingio aparece, desde el punto de vista comercial, como un periodo de decadencia o, si se quiere, de retroceso. Aunque lo hubiera intentado, Carlos no hubiera podido suprimir las consecuencias ineludibles de la desaparición del tráfico marítimo y del cierre del mar”. Para mejor entender esta “regresión”, es preciso consultar BADER, K., *Das mittelalterliche Dorf als Friedens und Rechtsbereich*, Graz/Wien, 1957.

⁷⁶ PIRENNE, H., *Las ciudades de la Edad Media*, p. 40 a 48: dice: “(...) se considera a la cité como un centro de administración y como una fortaleza.” (...) “Cuando la desaparición del comercio, en el siglo IX, borró los últimos vestigios de la vida urbana y acabó con lo que quedaba aún de la población municipal, la influencia de los obispos, ya de por sí bastante amplia, no tuvo rival. Desde entonces tuvieron completamente sometidas a las *cites*. Y, en efecto, no se volvieron a encontrar en ellas más que

En definitiva, se trata de “una explotación de la tierra por medio de la dominación de la jerarquía feudal –señores y vasallos– sobre los campesinos y sobrepasa el ámbito del contrato de vasallaje para garantizar a cada señor, grande o pequeño, un conjunto de derechos inmensamente

habitantes que dependían más o menos directamente de la Iglesia. A pesar de carecer de datos muy precisos, sin embargo, es posible suponer la naturaleza de su población. Se componía del clero de la Iglesia Catedral y de otras iglesias agrupadas en torno a ella, de los monjes de los monasterios que vinieron a establecerse, algunas veces en número considerable, en la sede de la diócesis, de maestros y estudiantes de las escuelas eclesiásticas, de servidores y, por último, de artesanos libres o no, que eran indispensables en función de las necesidades del culto y de la existencia cotidiana del clero. (...) todo este microcosmos reconocía por igual en el obispo a su jefe espiritual y a su jefe temporal. La autoridad religiosa y secular se unían, o mejor dicho, se confundían en su persona. (...) Un régimen teocrático había reemplazado al régimen municipal de la antigüedad. La población estaba gobernada por su obispo y no reivindicaba nada, puesto que no poseía la menor participación en tal gobierno”. Ver sobre la cuestión: BAREL, Y., *La ciudad medieval*, Madrid, 1981; LAVEDAN, R., *Histoire de l'urbanisme*, v. I., Paris, 1966; MUNDY, J. H. y REISENBERG, P., *The Medieval Town*, Princeton, 1958; RÖRIG, E., *Die europäische Stadt und die Kultur des Bürgertums im Mittelalter*, Göttingen, 1932.

⁷⁷ PIRENNE, H., *Las ciudades de la Edad Media*, ps. 50 y 51, En plena fragmentación interna del Imperio Franco, dice el autor, “a medida que (los condes) su poder aumentaba y se afianzaba, se les puede ver cada vez más preocupados por dar a sus principados una organización capaz de garantizar el orden y la paz pública. La primera necesidad a la que había que atenderse era la de la defensa, tanto contra los sarracenos o los normandos como contra los príncipes vecinos. Así podemos ver, a partir del siglo IX, cómo cada territorio se cubre de fortalezas. Los textos coetáneos les dan los nombres más diversos: castellum, castrum, oppidum, urbs, municipium; la más corriente, y en todo caso, la más técnica de todas las denominaciones es la de burgus, palabra tomada de los germanos por el latín del Bajo Imperio y que se conserva en todas las lenguas modernas (burgo, burg, borough, bourg, borgo). De estos burgos de la Edad Media no queda ningún vestigio en nuestros días. Felizmente las fuentes nos permiten hacernos una imagen bastante precisa: eran recintos amurallados que, en principio, podían ser simplemente empalizadas de madera, de un perímetro poco extenso, habitualmente de forma redondeada y rodeada por un foso. En el centro se encontraba una poderosa torre, un torreón, reducto supremo de la defensa en caso de ataque”. Véase sobre la cuestión FOURNIER, G., *Le château dans la France médiévale*, Paris, 1977. Ver, igualmente, VARELA AGÜÍ, E., "Fortificación medieval y simbolismo. Algunas consideraciones metodológicas", *Medievalismo*, nº 9, 1999, y, en especial, el epígrafe titulado “la fortaleza como arquitectura de la violencia”, ps. 47 a 53.

amplios sobre su señoría o su feudo. La explotación rural, el dominio, es la base de una organización social y política: la señoría”⁷⁸.

Lo que en un principio parecían elementos claves que garantizasen el inmovilismo: la tierra, lo rural, la economía de subsistencia, la economía agrícola cerrada en pequeños círculos, la ausencia de comercio..., al final, durante el siglo IX, van a resultar fundamentales para la transformación del Estado. Las relaciones de poder se van a modificar, puesto que el poder centralizado en la realeza va a transformarse en una multiplicidad de poderes diseminados entre los condados en la medida en que se van haciendo más fuertes y no necesitan del poder real. Porque..., como se pregunta H. Pirenne, ¿qué necesidad de seguridad tenían estos detentadores de grandes propiedades? Él mismo se responde: “quienes tenían el suelo no tenían necesidad de rey. Una forma de propiedad como ésta se pone de acuerdo fácilmente con la anarquía”⁷⁹

iii. La descomposición del Imperio carolingio.

En *Mahomet et Charlemagne*, H. Pirenne va a ver ahora (finales del siglo IX) el momento clave de la confirmación de la descomposición del Estado

⁷⁸ LE GOFF, J., *La civilización del Occidente Medieval*, Barcelona, 1999, p. 79. Es de interés ver BLOCH, M., *La sociedad feudal*, Madrid, 1987; BORST, A., *Das Rittertum im Mittelalter*, Darmstadt, 1976.

⁷⁹ PIRENNE, H., *Mahomet et Charlemagne*, p. 196.

franco tras debilitarse irremisiblemente el poder real con Ludovico Pio⁸⁰ y, de manera más definitiva, al desmoronarse el “sueño Europeo de Carlomagno” con la fragmentación irreversible (¿) del Imperio confirmada con el Tratado de Verdun de 843. El proceso de enfrentamientos y luchas, con algún paréntesis de acuerdos juramentados⁸¹, que llevó a la fragmentación en tres partes del Imperio romano-germánico (Francia Oriental para Luis el Germánico, Francia Occidental para Carlos el Calvo y Francia Media y el título de Emperador para Lotario I) (*Ver Anexo, Mapa III*) corrió, en gran medida, en paralelo a la fragmentación interna del Imperio en multitud de condados. El autor belga afirma que “hasta este momento, el rey había podido conservar sus vasallos. Pero salvo los de su

⁸⁰ LUDOVICO PIO había accedido a la cabeza del Imperio en 814, tras la muerte de su padre Carlomagno. Tres años después (817) juraba la *Ordenatio Imperii* juntamente con su familia, los nobles francos y la jerarquía eclesiástica franca. Véase, LÓPEZ, R., *Naissance de l'Europe, IV-XIV siècles*, Paris, 1962.

⁸¹ Era relativamente común que, en ese tiempo, se utilizaran fórmulas de alianza basadas en la amistad, la camaradería y el compañerismo. Por ello, no es casual, como dice: ALTHOFF, G., "Las amicitiae (amistades) como relaciones entre estados y pueblos", en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., *La Edad Media a debate*, ps. 312 y 313: “No es casual, pues, que fueran los propios hijos de Luis el Piadoso quienes trataran de reafirmar sus relaciones fraternales vinculándose entre sí con juramentos recíprocos, esto es estableciendo amistades juramentadas al igual que lo habían hecho los miembros de la casa merovingia. Es muy conocido uno de los primeros casos de este tipo de amistad jurada, los Juramentos de Estrasburgo que se hicieron mutuamente en 842 Luis el Germánico y Carlos el Calvo: “Por el amor de Dios y por la salvación del pueblo cristiano y de nosotros mismos, me gustaría comportarme con mi hermano Carlos como uno debe comportarse de derecho con su hermano, con la condición de que él haga lo mismo por mi; y no estableceré ningún acuerdo con Lotario que pueda redundar en perjuicio suyo” (NITARDO, *Historiarum Libri III*, ed. E. Muller, MGH, SSrG, 1907). Las fuentes caracterizan esta y las siguientes alianzas juramentadas entre hermanos carolingios de todas las formas que permite el abanico terminológico: pueden denominarse *pax*, *foedus*, *amicitia*, entre otros términos. No hay razón para dudar del hecho de que estas alianzas estuvieran destinadas a reforzar los lazos de parentesco mediante la superposición de los vínculos de camaradería y amistad”.

propio dominio, éstos, al final del siglo IX, pasan bajo la soberanía de los condes. Porque a medida que el poder declina a partir de las guerras civiles que marcan el final del reinado de Ludovico Pio, los condes se independizan. Ellos solamente tendrán con el rey relaciones de soberano a vasallo. Perciben para ellos la *regalía*. Reúnen varios condados en uno solo. El reino pierde su carácter administrativo para transformarse en un bloque de principados independientes, vinculados al rey por un vasallaje que ya no puede hacer respetar⁸². El poder real se ha diseminado entre las manos de sus detentores”⁸³. Se inicia la época de la *Imbecillitas regis*⁸⁴.

El propio H. Pirenne, en *Las ciudades de la Edad Media*, había descrito la situación de la siguiente manera: “se sabe que la anarquía del siglo IX precipitó la descomposición inevitable del Estado franco. Los condes, que eran al tiempo los mayores propietarios de la región, aprovecharon las

⁸² De cualquier manera, el vasallaje constituye una figura compleja y paradójica. En este sentido, BARTHÉLEMY, D., "Un cambio de milenio sin transformaciones radicales", en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., *La Edad Media a debate*, dice: “el vasallaje conlleva una paradoja: el vasallo era dependiente y, simultáneamente, libre y por tanto noble, una contradicción que requiere una explicación más pormenorizada que haga uso del simbolismo. No es sorprendente, pues, que la misma ambigüedad que hallamos en la posición de los hombres la encontramos en la tierra, esto es, que el alodio sea una “tenencia” y, sin embargo, una tierra libre y, por tanto, noble. El feudalismo, lejos de ser una institución pura, era un conjunto de tensiones que el vocabulario pone claramente de relieve”.

⁸³ PIRENNE, *Mahomet et Charlemagne*, p.195.

⁸⁴ DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, p. 179, dice: “Crisis de la realeza. *Imbecillitas regis*: el rey ha perdido sus apoyos. La metáfora empleada por el redactor de la *Gesta episcoporum cameracensium* es la misma que acababa de utilizar Aelfrico, y que cien años antes había usado Alfredo el Grande. Este hundimiento de la monarquía es decisivo: Los “especuladores”, aquellos que ofrecen un espejo (*speculum*) de virtudes, no lo dirigen ya al soberano, sino a la sociedad. La moral de la acción se aleja así de la persona real y este fenómeno incita a localizar en el cuerpo social las funciones de sabiduría, de vigor militar y de generosa fecundidad que el rey había asumido hasta entonces. Crisis, y muy aguda”.

circunstancias para arrogarse una autonomía completa y hacer de sus funciones una propiedad hereditaria, para reunir en sus manos, además del poder privado que poseían en sus propios dominios, el poder público que les había sido delegado y amontonar finalmente bajo su mandato, en un solo principado, los condados de los que lograban apropiarse. El imperio carolingio se fragmentó de esta manera, desde mediados del siglo IX, en gran cantidad de territorios sometidos a otras tantas dinastías locales y vinculados a la corona únicamente por el frágil lazo del homenaje feudal”⁸⁵. Se instaura el desorden social y la anarquía política llega a cotas máximas.

iv. De la Pax Regis a la Pax Dei.

El siglo X, habiéndose detenido de manera definitiva las invasiones escandinavas, húngaras y eslavas, resultó ser una época de estabilización con la instauración de la *pax Dei*⁸⁶ como alternativa paliativa a la *pax*

⁸⁵ PIRENNE, H., *Las ciudades de la Edad Media*, p. 50, afirma: “El Estado estaba demasiado débilmente constituido para poder oponerse a esa fragmentación, que tuvo lugar indudablemente mediante la violencia y la perfidia. Pero desde cualquier aspecto resultó favorable a la sociedad. Al hacerse con el poder, los príncipes asumieron rápidamente las obligaciones que éste impone y fue su principal preocupación la de defender y proteger las tierras y los hombres que habían pasado a ser sus tierras y sus hombres”. Sobre la cuestión es de interés ver GUILHIERMOZ, P., *Essai sur l’origine de la noblesse en France au Moyen Age*, Nueva York, 1902.

⁸⁶ LE GOFF, J., *La civilización del Occidente Medieval*, Barcelona, 1999, p. 53, dice: “la paz relativa de la que se goza a finales del siglo X: final de las invasiones, progreso de las instituciones de “paz” que reglamentan la guerra limitando los periodos de actividad militar y situando a ciertos sectores de la población no combatiente (clérigos,

Regis. Al final de dicho siglo, la “foto fija” era la siguiente: el sistema ideológico carolingio se había ido consolidando en la medida en que, en un marco de fraccionamiento territorial y de poder⁸⁷, se iba afianzando el sistema feudal y el poder real se iba diluyendo de manera progresiva. La Iglesia como organización religiosa de señorío supra individual se va a comprender sociológicamente como una comunidad ordenada y estructurada según una división de funciones y coincidente plenamente con la situación social y la mentalidad (jerárquico-militar) específicas de la Edad Media. De ahí que la perspectiva *estamental*” se aplicase también para la Iglesia. “Es por ello, como afirma Von Martin, que se conciba a sí misma como una pirámide orgánica en la que un estamento puede asumir

mujeres, niños, rústicos, mercaderes y a veces incluso los animales de trabajo) bajo la protección de garantías juradas por los guerreros (el sínodo de Charraux en 989 instaura la primera organización destinada a hacer que se respete la paz de Dios). Esta disminución de la inseguridad no es más que una consecuencia del deseo de amplios sectores de la sociedad cristiana de proteger el progreso naciente. (Todos estaban bajo los efectos del terror hacia las calamidades de la época precedente y atenazados por el temor de verse desposeídos en el futuro de las delicias de la abundancia”, dice acertadamente Raoul Glaber para explicar el movimiento de paz que constata en la Francia de comienzos del siglo XI”.

⁸⁷ DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, ps. 212 y 213, dice: “Un título, la palabra *dominus* (que antaño solo se aplicaba a Dios, al rey, a los obispos y del que se habían apropiado los condes a lo largo del siglo X) es, a partir de entonces, el calificativo con el que se designa en el reino de los Capetos a los cientos de jefes de banda, cada uno de los cuales es señor de un castillo. Efectivamente, éstos han llegado a ser señores de la paz y de la guerra. Los laicos denominados *domini* en los cartularios son los *bellatores* que mencionan las proclamas ideológicas: los hombres que están en posesión del aspecto militar del poder, de la *potestas*. Los jefes de los castillos se han apropiado de esta cosa divina, real. Y la palabra latina *potestas* sirve ahora en las cartas para designar simplemente al organismo que ha sustituido al gran dominio, llegando a ser el marco fundamental de las relaciones de producción: el señorío”.

funciones representativas con respecto a los demás y en la que converge lo que el conjunto de los estamentos realizan al servicio del todo”⁸⁸

v. La estructura estamental y el referente teológico.

Igualmente y en lo que respecta a la sociedad del Medievo, desde una perspectiva funcionalista, Von Martin dirá que, “la estructura estamental de la sociedad medieval se establece y justifica por las funciones que los distintos estamentos cumplen en el conjunto del organismo social”. Pero consideramos que no sólo por eso, sino que hay algo más. El orden social medieval, al igual que el orden de la Iglesia, no se puede entender desde una perspectiva simplemente funcionalista porque esto supone dejar de lado su verdadera razón de ser y existir, y que no es otra que la materialización de la voluntad de Dios. No podemos ignorar que se trata de la estructura de la sociedad perfecta, de la construcción armónica y racional de una sociedad resultado no sólo de la complementariedad

⁸⁸ VON MARTIN, A., *Sociología de la cultura medieval*, p. 55. De ahí que consideremos pertinente traer a colación el comentario de GROSSI, P., *El orden jurídico medieval*, Madrid, 1996, p. 65: “La verdadera y más característica distinción entre monarquía, señorío, el común del genuino medioevo y la noción de Estado no descansa tanto en una relativa “soberanía” o en la cantidad de mecanismos, sino en una muy diferente psicología del poder. El estado es un cierto modo de entender el poder político y sus competencias; es ante todo un programa global o que aunque no sea global, tiende a la globalidad; tiene la vocación de hacer coincidir el objeto del poder con la totalidad de las relaciones sociales, la vocación de convertirse en un poder completo. Y es esto de lo que carece el organismo político medieval, el cual más bien está contrastado por una levedad hasta en el plano de la concepción del poder, de la rarificación de sus competencias, del marcado desinterés por un amplio espectro de lo social”.

funcional sino que además está sometida al refrendo teológico⁸⁹. En última instancia, lo que da sentido al todo, sociedad política e Iglesia, es la salvación del alma humana, esto es, la vida eterna⁹⁰.

En cuanto a la jerarquía de los estados sociales, seguirá diciendo Von Martin, que “ésta se rige por la importancia de su función con respecto a los cometidos que ha de realizar la sociedad, y estas situaciones se reflejan en la concepción del mundo, que si en su actitud fundamental está originariamente determinada por la religión, está, en cambio, en gran medida condicionada por lo social en lo que atañe a su estructura”⁹¹.

Entendemos que este último condicionamiento es cierto pero no olvidemos que, lo social, la sociedad humana del medievo, es una tropa que camina al paso, en peregrinación hacia el fin de la historia, hacia la eternidad adoptando las estructuras de encuadramiento de las legiones romanas. De ahí que lo social no puede decirse que condicione lo ideológico sino que

⁸⁹ De ahí, como señala GROSSI, P., *El orden jurídico medieval*, p. 68, citando a BELLINI, P., *Saggi di storia de la esperienza canonistica*, Turín, 1991, p. 129, “Solo se puede hablar de una única soberanía, absoluta, ilimitada y, por tanto, inconmensurable en el universo medieval: es la de Dios, verdadero soberano en el orden terrenal escandido en cambio en potestades no-soberanas”.

⁹⁰ ALTHOFF, G., "Las amicitiae (amistades) como relaciones entre estados y pueblos", en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., *La Edad Media a debate*, p. 319, se refiere a la preocupación por la salvación del alma y su relación con las alianzas de amistad, diciendo: “Dos poemas dirigidos por Salomón de Constanza a Dado de Verdún muestran que la preocupación por la salvación mutua formaba parte de las alianzas de amistad. En el primero de estos poemas, que consiste en un largo lamento por las condiciones reinantes durante el mandato de Luis el Niño, Salomón pide a Dado que acepte *nostrum Hattonem* (a nuestro Hatton) en su asociación de amistad. Salomón propone que incluyan a cualquier otro amigo en su recíproca *fides* (buena fe). En el segundo poema, en cambio, Salomón narra la muerte de su hermano Waldo y pide a su amigo que rece por la salvación de su alma”.

⁹¹ VON MARTIN, A., *Sociología de la cultura medieval*, p. 67.

consideramos más correcto señalar que ambos coinciden en la conformación de una determinada estructura perfecta: sociedad-conciencia colectiva y consecuentemente una mentalidad específica.

vi. Una “concepción del mundo” y su función social.

Así pues, como sigue afirmando Von Martin, al “ser esta sociedad una sociedad estamental, piensa en categorías estamentales, en ideales y principios éticos estamentales, válidos para cada estado en su ámbito. Mas la concepción del mundo así determinada tiene a su vez una función social. Si nace del hecho de que el hombre medieval cree que la estructura jerárquico-estamental es “natural” y querida por Dios, y esta creencia constituye el elemento aglutinante de la sociedad medieval”⁹².

Y, además no debemos olvidar que “la sociedad medieval reforzó la simbología inherente a toda sociedad por la aplicación de un sistema ideológico de interpretación simbólica de cada una de las actividades”⁹³. Se trataba en definitiva, de una sociedad situada en sentido maxweberiano, en

⁹² VON MARTIN, A., *Sociología de la cultura medieval*, ps. 67 y 68.

⁹³ LE GOFF, J., "El ritual simbólico del vasallaje", en *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente Medieval: 18 ensayos*, Madrid, 1997, p. 338. Ver, también, CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas, II. El pensamiento mítico*, México, 1972.

un alto grado de prerracionalidad y, por tanto, de conciencia mítica, que interpreta el mundo en clave simbólica y lo percibe en esta misma clave”⁹⁴.

En los albores del siglo XI⁹⁵ comienza a producirse un cambio en las fuerzas productivas, tanto en cuanto a crecimiento económico como a la propia naturaleza de las mismas. La agricultura experimenta una mejora provocada por unos tiempos de bonanza climática⁹⁶. Por otra parte, se inicia un despertar del tráfico comercial que se va profesionalizando al socaire de un notable crecimiento demográfico⁹⁷. Todo ello sucede en el

⁹⁴ VARELA AGÜÍ, E., "Fortificación medieval y simbolismo. Algunas consideraciones metodológicas", p. 45

⁹⁵ BLOCH, M., *La sociedad feudal*, Madrid, 1987, entiende que han existido dos “edades feudales”. La primera se extiende aproximadamente hasta la mitad del siglo XI y coincide con un entorno rural prácticamente inmóvil, en el que la circulación de la moneda es escasa, los intercambios tienen carácter de excepción y la remuneración por el trabajo tiene que ver, solamente, con la subsistencia. La segunda es el resultado de la transformación de las herramientas de labranza que permite el cultivo de más grandes espacios, de la cada vez mayor presencia del comercio, del aumento de la circulación monetaria y del cada vez mayor protagonismo del comerciante en detrimento del productor.

⁹⁶ Véase REINHARD, M., ARMENGAUD, A., DUPAQUIER, J., *Histoire générale de la population mondiale*, Paris, 1968.

⁹⁷ El flujo demográfico tuvo que ver con la desaparición de lo que restaba de esclavitud en los señoríos. H. PIRENNE, *Las ciudades de la Edad Media*, p. 78, lo explica así: “El aumento de la población que comienza a manifestarse en la misma época está evidentemente en relación directa con este fenómeno. Efectivamente, este aumento tuvo por resultado liberar del campo a un número cada vez más considerable de individuos y abocarlos a ese tipo de existencia errante y azarosa que, en todas las civilizaciones agrícolas, es el destino de aquellos que ya no pueden seguir trabajando en la tierra. (...) Entre esa masa de desarraigados y aventureros hay que buscar sin duda los primeros adeptos al comercio. (...) Una pequeña ganancia, con habilidad e inteligencia, se puede transformar en una considerable ganancia. Así debía ocurrir al menos en una época en la que la insuficiencia de circulación y la relativa escasez de las mercancías ofrecidas al consumo debían mantener los precios muy elevados. El hambre que esta insuficiente circulación multiplicaba en toda Europa, tanto en una provincia como en otra, aumentaba también las posibilidades de enriquecerse para el que supiera aprovecharlas (LAUSCHMANN, F., *Hungersnote im Mittelalter*, Leipzig, 1900). Bastaba transportar algunos sacos de trigo oportunamente a un determinado lugar para conseguir pingües beneficios. Para un hombre astuto, que no reparase en esfuerzos, la fortuna reservaba,

marco de una profunda y grave crisis política que se manifiesta en el debilitamiento y el decrecimiento de la autoridad monárquica y la consolidación del poder de los príncipes⁹⁸.

pues, fructíferas operaciones. Y ciertamente, del seno de la miserable masa de estos harapientos errantes, no tardarían en surgir nuevos ricos”.

⁹⁸ Y, vistas las cosas desde una perspectiva actual, llama la atención la no identificación del derecho como *instrumentum regni* indispensable. Así pues, GROSSI, P., *El orden jurídico medieval*, p. 69, dirá: “La atención del monarca, del señor, del común medieval se orienta principalmente hacia aquella zona de lo jurídico que de una manera natural está vinculada con el ejercicio y la conservación del poder y que hoy identificaríamos con la noción genérica de “derecho público”. En todo lo demás se evidencia una relativa indiferencia y, si queremos, el respeto implícito hacia otras fuentes normativas. Para persuadirnos de ello, no tenemos más que abrir un edicto longobardo, un capitular franco (acto normativo de los monarcas francos), o -más tarde- el estatuto de una ciudad libre: en comparación con las disposiciones referentes a la “constitución”, a la administración pública, a la imposición de penas, la vida cotidiana de la experiencia jurídica –lo que nosotros en la actualidad llamamos el derecho “civil”, mercantil, “agrario” y similares- recibe una atención generalmente episódica, des-orgánica, bastante ocasional, hasta el punto de que el historiador que quisiera reconstruir en base a los actos legislativos, solamente construiría una historia defectuosa y claudicante, bastante desarticulada del tejido de la experiencia”.

CAPÍTULO TERCERO: EN QUÉ CONSISTIÓ EL ORDEN FEUDAL

i. Ivois: un escenario teatral.

De la mano de G. Duby nos situamos en el verano del año 1023. El lugar, la ciudad de Ivois a orillas del río Mosa, en la frontera que separa Francia Occidental de la Lotaringia. El autor dice que “parece que nada ha cambiado en el pueblo franco” y presenta la escena de dos reyes, Enrique II *el Santo* de Germania y Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico perteneciente a la dinastía Sajona y el capeto Roberto II el Piadoso de Francia en un ambiente de fastuosidad y magnificencia, que hablan de la paz, de la justicia y de la protección de la Santa Iglesia al igual que lo hiciera dos siglos antes Ludovico Pio. Pero dos siglos es mucho tiempo y han pasado muchas cosas (desmembramiento del Imperio carolingio, guerras entre hermanos, entre parientes, desaparición de la dinastía

carolingia, aparición de la dinastía capeta⁹⁹, debilitamiento de dicha dinastía, surgimiento de la era feudal...). Pero en realidad no hablaban de nada real. Todo era una escena teatral. Todo era fantasía. Todo era una fachada. “Detrás de ella todo se había derrumbado”. Enrique II falleció un año después. Y tres años más tarde todo se había venido abajo. Las asambleas en las que el rey Roberto II escucha el consejo de los condes, duques, castellanos y obispos antes de pronunciar un veredicto e impartir justicia, “cambian radicalmente de aspecto”. Ahora, “alrededor del soberano aparecen hombres de menor alcurnia, desde castellanos hasta simples caballeros. La muy venerable asamblea pública que durante generaciones había reforzado los lazos, en la región de los francos del oeste, entre el rey y el conjunto de su pueblo, adquiere súbitamente el aspecto de un consejo de familia”¹⁰⁰. La monarquía se ha hundido. ¡Está en juego el poder político!¹⁰¹

⁹⁹ Se trata de la dinastía iniciada por Hugo Capeto (938-993) quien provenía de la familia de los “Robertinos”, que gobernará Francia desde el 987 hasta 1328.

¹⁰⁰ DUBY, G. *Los tres órdenes o el imaginario del feudalismo*, ps. 179 a 182.

¹⁰¹ SASSIER, Y., *Louis VII*, Paris, 1991, (2. Un mundo en plena mutación): “Pero la imagen de fortaleza no había sido más que una ilusión, y la ilusión solo duró un tiempo. Atacado por todos los lados por los normandos y los sarracenos, minado por la ambición de los más grandes, por la crisis de fidelidad, por la lenta patrimonialización de las cargas públicas y de los “favores” remunerados por el servicio prestado al monarca, el mundo carolingio había iniciado, desde la mitad del reinado de Carlos el Calvo, su larga marcha hacia el declive. En el umbral del siglo X, la mayor parte del reino se había deslizado desde las manos del rey hacia las de un grupo de condes y de marqueses, todos ellos nacidos de las más altas familias del antiguo Imperio. Estos, habían sabido jugar su influencia personal, o el prestigio adquirido en la lucha contra el invasor normando, para desvincular a la aristocracia local del servicio del monarca y apropiarse de ella. Replegado hacia el nordeste del reino, no había tenido otro remedio que reconocer su primacía con respecto a amplias regiones entre las que algunas – Bourgogne, Aquitaine Neustrie- se identificaban con los antiguos *regna* forjados al

ii. La impotencia real, los obispos de Francia y el cuarto modelo.

Los obispos de Francia, ante la incapacidad e impotencia real se plantean sustituir al rey “puesto que son igualmente sagrados” y tomar las riendas de la defensa terrestre de manera abierta o encubierta. En medio de este caos que, dicho sea de paso, también afecta a las estructuras de la Iglesia, se producen reuniones, asambleas de las gentes más doctas al margen del soberano donde se discute y se van formando clanes, camarillas en las que clérigos, monjes, obispos y condes-obispos, y cada vez más van imponiendo sus criterios. En medio de este caos, continúa diciendo Duby, se entabla una ardiente y fecunda polémica. Propuestas y contrapropuestas para superar la situación: el modelo herético¹⁰², el de la *pax Dei*¹⁰³, el

amparo de las antiguas particiones del mundo franco. Además, el siglo X, testigo de un despiadado enfrentamiento entre el Carolingio y el príncipe robertino de Neustrie, había conocido un debilitamiento continuo de la potencia pública. Como consecuencia, los príncipes _ y el Robertino en primer lugar, vieron escapar una parte de su autoridad en provecho de esa aristocracia que había contribuido a provocar su propio fracaso. Hacia mediados de siglo, condes y vizcondes de los *pagi* comenzaron a sustraerse a su control para erigirse en príncipes semi- independientes. El proceso alcanzó su paroxismo a un lado y al otro del año mil. Conscientes de la potencia que les confería el dominio de uno o varios puntos fortificados, de una vasta hacienda y de una tropa de guerreros de elite, numerosos guardianes de fortalezas usurparon los castillos que ellos custodiaban del conde o del príncipe y fundaron su propio dominio sobre las poblaciones y los territorios del entorno”.

¹⁰² DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, ps. 187, 188, afirma: “La herejía sueña con otra sociedad por cierto también ordenada- ¿qué sociedad puede existir sin orden?-, pero con un orden diferente, fundado en otra concepción de la verdad, de las relaciones entre la carne y el espíritu, entre lo visible y lo invisible. En Arras, en Monteforte, un lazo indisoluble se consolida entre la doctrina y la manera de

conducir la propia vida. Al igual que Adalberón y Gerardo, los herejes descubren la ordenación perfecta de las relaciones sociales que pretenden instaurar en la palabra de Dios, que gracias a la sabiduría puede dilucidarse. Pero para interpretar esta palabra aspiran a prescindir de los obispos. Niegan que la comunicación con lo sagrado debe establecerse obligatoriamente por medio de gestos y fórmulas, por medio de ritos. La impugnación es, en principio, anti-ritual; proclaman que la gracia y el espíritu se inyectan sin mediación en las inteligencias y en los corazones. Por tanto, el bautismo, la eucaristía y la absolución no sirven de nada. Tampoco la unción. Y que, en consecuencia, los obispos no poseen el monopolio de la *sapientia*. Negación de las virtudes de lo sagrado: esto permite arrojar contra los herejes otra acusación, la de poner en peligro la autoridad monárquica, la de minar los fundamentos del estado político. La herejía atacaba la parte de magia que entorpecía las prácticas religiosas”. Para profundizar en la cuestión, es de interés ver: LE GOFF, J., (Ed), *Hérésies et Sociétés dans l'Europe pre-industrielle (XI-XVIII s.)*, Paris, 1968, obra en la que, el autor, recopila las comunicaciones y los debates de un encuentro celebrado en Royaumont en mayo de 1962. Parte de un concepto amplio de herejía en el que incluye los varios modos de secesión religiosa. Se trata de una obra de obligada lectura para quien quiera conocer la tipología de la herejía en relación con la historia social. Ver igualmente: NELLI, R., *Le phénomène catare*, Toulouse, 1968; LAMBERT, M. D., *Medieval Heresy, Popular Movements from Bogomilism to Hus*, London, 1977; DELARUELLE, E., *La piété populaire au Moyen Âge*, Turin, 1975

¹⁰³ DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, ps. 197 y 198, se pregunta “¿por qué, en este caso, Gerardo de Cambrai ataca tan energicamente a los propulsores de la paz de Dios y expone el argumento de la trifuncionalidad social? (...) Gerardo veía con claridad que aquella deriva que se observaba en el movimiento por la paz de Dios, llevaba a la herejía: “la propuesta de otro orden de la sociedad. Sociedad de penitencia. La información que nos ofrece Raul Glaber es exacta: en las proximidades del milenio de la Pasión, las aspiraciones a la paz de Dios se incluyó dentro de una empresa de purificación general, asociándose a la obligación de ayunar, a la represión del incesto, de la poligamia, de la fornicación. Precisamente, antes de reproducir el discurso del obispo Gerardo que tiene como preámbulo el tema trifuncional, el autor de la Gesta de los obispos de Cambrai alude a una carta caída del cielo y exhorta al conjunto de sus fieles a respetar ciertas prohibiciones rituales. En esta misiva aparecían las dos desviaciones que hacían del movimiento un movimiento subversivo. Al imponer a todos el juramento, el ayuno y el perdón de las ofensas, abolían las diferencias sociales. (...) Gerardo y Adalberón veían con mucha claridad que el peligro mayor, al negar las distinciones, los órdenes, las clases, era el de liberar la potencia de las reivindicaciones populares. ¿Los obispos que “desnudos, cantando la endecha de nuestros primeros padres” se dirigían al pueblo con la mano en el corazón y con las injurias a flor de labio contra los ricos y los defensores del orden, no alentaban demagógicamente la esperanza de que se podía destruir el modo de producción señorial? ¿No simulaban estos tráfugas tomar el partido de los explotados en lo que podemos llamar con justeza - ¿por qué no?- la lucha de clases? Ver sobre la cuestión, MOORE, R., *La formación de una sociedad represora: poder y disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*, Barcelona, 1989; FAIVRE, A., *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Paris, 1992; GODELIER, M., *L'Ideél et le matériel*. Paris, 1984.

monástico¹⁰⁴,... Súbitamente la invención ideológica se vuelve audaz, y en medio de semejante caos se forja un cuarto modelo, el sistema de Gerardo y Adalberón, el modelo de la trifuncionalidad. Se traban articulaciones que reúnen en un solo cuerpo el tema de la igualdad necesaria, el de la isonomía entre la sociedad humana y la sociedad angélica y, por último, el de las tres funciones”.

iii. Adalberón y Gerardo, la superación de Gelasio.

Adalberon de Laon y Gerardo de Cambray, ambos pertenecientes a la nobleza lotaringia, ambos parientes cercanos, ambos formados en Reims, ambos defensores de la tradición carolingia más ortodoxa, ambos

¹⁰⁴ DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, p.198, considera que el monaquismo se encarnaba en este momento en el *ordo cluniacensis* y señala que: “los clunícenses soñaban con una sociedad conducida hacia el bien por guías verdaderamente puros, completamente apartados de las corrupciones del siglo, por “perfectos”, por ellos mismos. Los monjes no tenían que avanzar más en la perfección como creía Dionisio, sino que, por el contrario, debían perfeccionar a los demás. Más cerca que nadie de lo celeste, pertenecían a aquel sector de hombres que aún peregrinaba y que sin embargo estaba ya unido a lo angelical. Los monasterios clunícenses creían constituir sobre la tierra una colonia de lo inmaterial, una avanzada del reino de los cielos. Por esta razón, estos monjes subordinaban las tareas de la inteligencia a lo que ellos consideraban el *opus Dei*, la “empresa al servicio de Dios” por excelencia: el ejercicio litúrgico. La primera función del equipo monástico era cantar al unísono la alabanza del señor, identificándose de esta manera con el coro de los ángeles. La amplificación de los salmos permitía que la barrera que separaba el universo visible del invisible se hiciera más delgada. Las basílicas clunícenses pretendían ser las antecámaras del paraíso”. Para profundizar en el conocimiento, ver: BRAUNFELS, W., *Monasteries of Western Europe: The Architecture of the Orders*, Princeton, 1980; De especial interés, la contribución de MICCOLI, G., “Les moines” en LE GOFF, J., (Ed.), *L’Homme médiéval*, Paris, 1989; ROSENWEIN, B., *To Be the Neighbor of Saint Peter: The social Meaning of Chluny’s Property, 909-1049*, Ithaca, 1989; WOLLASCH, J., *Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt*, Munich, 1973.

comprometidos en una misma causa política, ambos preocupados por la importancia transformadora que la producción económica comienza a tener en el organismo social y por ende, en las relaciones de poder, ambos condes, ambos obispos¹⁰⁵, ambos en diócesis cercanas... Son muchas las coincidencias. Y superando la tradición gelasiana¹⁰⁶ coinciden ambos,

¹⁰⁵ DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, p. 45, dice: En los albores del siglo XI, un obispo posee su sede, su cátedra (*cathedra*) en medio de los vestigios de una ciudad romana. Su poder se extiende desde la ciudad hasta las fronteras de la *civitas*, hasta aquellos límites trazados en el Bajo Imperio que aún sobreviven, separando las diócesis unas de otras. En el interior de cada uno de estos territorios, el obispo es el pastor, el responsable del rebaño. El verdadero Dios le ha confiado sus fieles. (...) En el año mil “todavía es necesario que el obispo sea un noble que lleve en su sangre el carisma las funciones de intercesor” (...). Pero aún es necesario que este poder potencial sea actualizado mediante un rito: la unción, la consagración. El obispo es un personaje sagrado, un Cristo, el ungido del Señor; al introducirse en su piel, al penetrar la crisma todo su cuerpo, ha sido impregnado para siempre del poder divino. (...) El obispo engendra al clero (*clerus*). Despliega sobre él la autoridad de un padre. Por filiación espiritual, todas las operaciones sacramentales emanan de sus propias manos. (...) La consagración le hace depositario de otro don: la *sapiencia* una mirada capaz de atravesar el velo de las apariencias para alcanzar las verdades ocultas. El obispo es el único en detentar las claves de la verdad”.

¹⁰⁶ La carta del papa Gelasio I al Emperador Anastasio I escrita en el año 494 es el documento que el poder temporal normalmente se cita como aquel en el que se hace la división entre el poder espiritual (autoritas) y el poder material (potestas). Dice así: “Hay, en verdad, augustísimo Emperador, dos poderes por los cuales este mundo es particularmente gobernado: la sagrada autoridad de los papas y el poder real. De ellos, el poder sacerdotal es tanto más importante cuanto que tiene que dar cuenta de los mismos reyes de los hombres ante el tribunal divino. Pues has de saber clementísimo hijo, que aunque tengas el primer lugar en dignidad sobre la raza humana, empero tienes que someterte fielmente a los que tienen a su cargo las cosas divinas y buscar en ellos los medios de tu salvación. Tú sabes que es tu deber, en lo que pertenece a la recepción y reverente administración de los sacramentos, obedecer a la autoridad eclesiástica en vez de dominarla. Por tanto, en esas cuestiones debes depender del juicio eclesiástico en vez de tratar de doblegarlo a tu propia voluntad. Pues si en asuntos que tocan a la administración de la disciplina pública, los obispos de la Iglesia, sabiendo que el Imperio se te ha otorgado por la disposición divina, obedecen tus leyes para que no parezca que hay opiniones contrarias en cuestiones puramente materiales. ¿Con qué diligencia, pregunto yo, debes obedecer a los que han recibido el cargo de administrar los divinos misterios? De la misma manera que hay gran peligro para los papas cuando no dicen lo que es necesario en lo que toca al honor divino, así también existe no pequeño problema en los que se obstinan en resistir (que Dios no lo permita) cuando tienen que obedecer. Si los corazones de fieles deben someterse generalmente, a todos los sacerdotes los cuales administran las cosas santas de una manera recta, ¿Cuánto más

cómo no, en la misma propuesta para la solución del caos social, de la transformación de las relaciones sociales y la neutralización definitiva del riesgo de la pérdida del PODER: El modelo de la trifuncionalidad.

Al modelo bifuncional (de las dos milicias) formulado por el papa Gelasio I, en carta remitida al Emperador de Bizancio Anastasio I en la última década del cuatrocientos, los dos obispos franceses, añadieron una tercera función: la milicia de los trabajadores (*villanus*)¹⁰⁷.

A partir del año mil, asentado el poder señorial, Adalberón y Gerardo habían tomado conciencia clara de que “el trabajo era el destino común de todos los hombres que no eran ni guerreros ni sacerdotes”¹⁰⁸. Era necesario ordenar de manera indisoluble la estructura y funciones de esta nueva clase para que en modo alguno pudiera alterar el orden general. Además, fundirla con ese orden general supone colocarla al servicio de los que guerrean y los

asentimiento deben prestar al que preside sobre esa sede que la misma Suprema Divinidad deseó que tuviera la supremacía sobre todos los sacerdotes y que el juicio piadoso de toda la Iglesia ha honrado desde entonces”.

¹⁰⁷ Son muchos los términos con los que se designó a este tercer orden: *servi, agrícola, laborator, imbelles, inerme vulgus, pauper...* DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, p. 220, opina que: “su inserción en los distintos modelos ideológicos propuestos por los eclesiásticos tradujo la percepción del fenómeno esencial, inicial, el movimiento de las estructuras, el proceso de señorialización, intentando someter al trabajo a todos los laicos que no eran guerreros, coaccionándolos a realizar un esfuerzo mayor. “Los que trabajan” no son todavía los “trabajadores” de los tiempos modernos, mejor equipados que los que trabajan con sus manos y capaces en consecuencia de poner en relieve con mayor eficacia el jardín del Edén. “Los que trabajan” son los que, como Adán después del pecado, condenados, empapados de sudor, al trabajo forzado, a la “condición servil”. Ver, para un conocimiento más amplio, FUMAGALLI, V. y ROSSETTI, G., (Eds.) *Medioevo rurale*, Bolonia, 1980; ROUPNEL, G., *Historia agraria de Europa Occidental 500-1850*, Barcelona, 1984.

¹⁰⁸ DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, p. 221.

que oran, entre los que sí existe una complicidad de intereses¹⁰⁹. En definitiva, se imponía acoplar en esa sociedad perfecta al tercer actor¹¹⁰. De ahí que Adalberón no tenga reparo en “santificar la humillación”, en sublimar el descenso a la condición de siervo como forma de redención para ganar la vida eterna. Esa humillación consustancial al pasaje bíblico en el que Adán es expulsado del Paraíso y simultáneamente condenado al trabajo para ganarse, “con el sudor”, el pan diario. Y si Adalberón pone el acento sobre la humillación, no es por otra razón más que, como señala G. Devereux, aquella por la que “todo modelo ideológico compuesto al servicio de la clase dominante pretende conducir al oprimido a venerar los modos de vivir que le están prohibidos, a despreciar los que le son

¹⁰⁹ VON MARTIN, A., *Sociología de la cultura medieval*, ps. 77 y 78, dice: “La Iglesia había educado a la nobleza caballeresca para los ideales religiosos y los fines eclesiásticos. La protección de los débiles se convirtió en *point d’honneur* de todo caballero; y hacia afuera sus armas se pusieron al servicio de la lucha contra paganos y herejes. De esta forma, la Iglesia encajó a los que encarnaban el espíritu bélico feudal en su sistema, en calidad de caballeros cristianos. (...) Al considerar su relación con Dios como una relación personal de vasallaje y una obligación de honor, la *fe* en Dios se presenta a la conciencia ético-religiosa del hombre feudal como *fidelidad* a Dios, lo cual concuerda con el concepto eclesiástico de la fides; y análogamente, la “*staete*”, la permanencia en la adhesión a Dios, se identifica con la *constantia* de la filosofía moral eclesiástica. Asimismo la virtud caballeresca de la “*maze*”, expresión del sentido de una configuración noble de la vida, de un estilo de vida propio de esta clase, se armoniza con la *temperantia* de la doctrina eclesiástica, y la “*milte*”, la virtud señorial suprema de un caballero, en el sentido de “*noblesse oblige*”, con la virtud de *liberalitas* que la Iglesia enseña. El *ethos* socialmente condicionado confluye, pues, a su manera, y desde su propio ángulo, con la práctica religiosa y moral que con carácter general pidiera la Iglesia”.

¹¹⁰ DUBY, G., *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*, p. 28, afirma: “Las sociedades medievales eran sociedades de solidaridad (...). Era una sociedad gregaria; los hombres vivían en manadas. Si penetramos en la vida privada de nuestros distantes antepasados, advertimos que estaban siempre cerca: dormían varios en un mismo lecho; al interior de las casas no había paredes verdaderas, solo colgaduras. Nunca salían solos; se desconfiaba de quien lo hacía: eran locos o criminales. Resultaba duro vivir así, pero también concedía seguridad (...).

impuestos”¹¹¹. He aquí una de las claves mentales del comportamiento humano. De ahí que “una estructura mental que se manifiesta con frecuencia resume muy bien a la vez la visión guerrera y el simplismo dualista: es el pensamiento por oposición entre dos contrarios. Para los hombres de la Edad Media toda la vida moral se resume en un duelo entre el bien y el mal, las virtudes y los vicios, el alma y el cuerpo”¹¹²

iv. El sistema trifuncional y la explotación.

Además, “en el sistema de representación imaginado por los obispos de Francia, dice Duby, la trifuncionalidad conjugada con los principios de la desigualdad necesaria, sirvió pues, en nombre de la “caridad”, de la reciprocidad de servicios, a justificar la explotación señorial¹¹³. Era necesario que la producción agrícola se acrecentara para que los guerreros y los sacerdotes vivieran convenientemente de sus excedentes. Por ello, “los trabajadores estaban aplastados por el peso enorme de un pequeño sector de explotadores –guerreros y eclesiásticos – que se quedaban con

¹¹¹ DEVEREUX, G., *La psycanalyse et l'histoire: Une application à l'histoire de Sparta en L'histoire psycanalytique. Une anthologie. Recueil de textes présentés et commentés*, Paris, 1974. (Citado de DUBY, G. *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, p. 222).

¹¹² LE GOFF, *La civilización del Occidente medieval*, p. 302.

¹¹³ Para corroborar esta afirmación baste traer a colación la rotunda opinión de DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, p. 118: “El orden se presenta de este modo como el fundamento sacralizado de la opresión”. Sobre la caridad como lazo social esencial en la sociedad de la Edad Media, ver, igualmente, GUERREAU-JALAVERT, A., “Caritas y don en la sociedad medieval occidental”, *Hispania*, vol. 60-1, nº 204, ps. 27 y ss.

casi todo el superávit”¹¹⁴. “Era imprescindible por ello un despliegue de fuerzas físicas. Este esfuerzo suplementario y hereditario de los que laboran fue santificado”¹¹⁵. De ahí que fueron los señores, beneficiarios de esta revolución, los que hablaron de las tres funciones, y sus discursos estaban dirigidos a los campesinos: “*Trabajad, esforzaos, y accederéis al Reino*”.

v. El modelo trifuncional y la gravitación universal.

Adalberón de Laon y Gerardo de Cambrai sabían que la clave de la solidez del modelo radicaba en encontrar el encaje perfecto del tercero de los órdenes en los dos del modelo de Gelasio, puesto que la sociedad trabajadora comenzaba a estar no sólo en ebullición latente sino en una evolución que se manifestaba en una tensión social larvada, en eventuales sublevaciones y esporádicos desórdenes. Como consecuencia, a partir de la rotunda afirmación de San Pablo de que “todo poder proviene de Dios”¹¹⁶, se trataba de implementar un modelo tan acabado que cualquier proyecto de reforma en ese estado exigiese un esfuerzo tan descomunal como el que se requiriese para vencer la ley de la gravitación universal. De ahí que “se

¹¹⁴ DUBY, G., *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*, Santiago de Chile, 1995, p. 26

¹¹⁵ DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, p. 222.

¹¹⁶ San PABLO, "Romanos", 3, 1-2. Sobre esta afirmación, confirmará Agustín de Hipona, *Tractatus in Ioannis Evangelium CXVI*, 5: PL 35, 1943: “(...) no hay autoridad sino por Dios. Igualmente, este autor, en *La Ciudad de Dios*, Libro V, cap. XXI, dirá: “no atribuyamos sino a Dios verdadero la facultad de dar el reino y el señorío”.

buscaba colocar convenientemente al pueblo bajo la autoridad de los dirigentes de la Iglesia y bajo el poder de los señores de los castillos. Se pretendía que el pueblo fuese obediente, que se resignase. Se le pretendió seducir con los méritos del trabajo consentido. Se le prometió la redención en el mundo de los muertos, la indulgencia que muy pronto se prometería a los cruzados¹¹⁷. Se intentó persuadir de que los servicios eran mutuos, de que se le servía, de que los nobles se sacrificaban por él, y legitimando de esta manera sus privilegios”.¹¹⁸ Se gestionó, material y mentalmente, el

¹¹⁷ Por ejemplo como en el IV Concilio de Letrán, 1215, VII ecuménico, cap. 71, Expedición para liberar Tierra Santa, donde se dice: “Confiados en la misericordia de Dios omnipotente y con la autoridad de los bienaventurados Pedro y Pablo, en virtud del poder a nosotros, aunque indignos, por Dios otorgado de atar y desatar, concedemos pleno perdón a todos los pecados y prometemos garantía de salvación eterna y retribución de los justos a todos los que padecieran trabajos en sus propias personas y dispensas, siempre que se hayan libremente arrepentido de corazón y confesado. A los que no concurrieren a la Cruzada con sus propias personas pero contribuyeron con su dinero a que otras hombres capaces participaran, a los que con dinero ajeno pero contribuyeron con sus propias personas concedemos también pleno perdón de sus pecados. De esta remisión queremos también hacer partícipes, según sea la calidad del afecto de la ayuda y devoción, a todos los que han contribuido dignamente con sus bienes en auxilio de Tierra Santa. Y asimismo a los que han aportado consejo u oportuna ayuda. Y a cuantos avanzan en esta empresa impartimos todos los beneficios de los sufragios establecidos en santo y universal sínodo, que a todos les aproveche para la salvación eterna. Amén”.

¹¹⁸ DUBY, G, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, p.223. MAITRE, J., (Recensión a la obra de BESANÇON, A., (Ed.) *L'histoire psychanalytique. Une anthologie, Recueil de textes présentés et commentés*, Paris, 1974), en *Archives des sciences sociales des religions*, 1977, v. 43, ps. 214, 215, señala, estimamos con acierto, que “este conjunto de estudios (un total de trece) muestra de una manera bastante convincente el interés de una apertura psicoanalítica en sociología histórica de la vida religiosa, fundamentalmente por una lectura apropiada y por la toma en cuenta de materiales hasta aquí poco utilizados. Por ejemplo, vemos aparecer la función social de ciertos procesos neuróticos, perversos, etc. Cuando se convierten en parte integrante de la puesta en escena de ciertos sistemas religiosos a nivel de lo vivido de los individuos (tomados en una estructura jerárquica o considerados en masa). Una tal orquestación proporciona una potente ayuda contra el desconocimiento de las verdaderas relaciones sociales subyacentes”. ¿Se incurrió (por parte de los obispos carolingios) en lo que BLOCH, E., llama la “*corruptio optimi pesima*” o predicaron la esperanza concreta y auténtica? BLOCH, E., *El principio Esperanza*, Paris, 1976, p. 13, aclara los conceptos

miedo¹¹⁹, al mañana, a la miseria, al otro, a las epidemias, a la violencia, a la exclusión eterna¹²⁰, al más allá¹²¹...

diciendo: “corruptio optimi pésima”: la esperanza falaz es uno de los mayores malhechores, uno de los mayores debilitadores que conoce la especie humana; la esperanza concreta y auténtica es su más serio bienhechor”.

¹¹⁹ DUBY, G., *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*, ps. 131 y 132, dice: “Hay muchas enfermedades del alma que provienen precisamente de esta sensación de impotencia de los hombres ante su destino. Antes había sistemas terapéuticos adecuados para tranquilizar. Los ritos cristianos de la confesión y de la penitencia, es decir un conjunto de gestos destinados a lavar las faltas del pecador, desempeñaban un papel por lo menos análogo al que intentó jugar el psicoanálisis en nuestra sociedad. Estos ritos atenúan el miedo al infierno, tanto mayor cuanto que durante mucho tiempo no hay otra opción. Había el infierno y el paraíso. Esto angustiaba tanto que la sociedad inventó el purgatorio. Jacques Le Goff relató la historia de esta invención relacionada con el desarrollo del comercio. A fines del siglo XII, cuando comienza la época de los mercaderes, germina la idea de una especie de mercado entre el Todopoderoso y los hombres: los beneficios de las buenas acciones de los vivos se pueden depositar en la cuenta del difunto para ayudarlo a liberarse de su culpa. Y volvemos a encontrar aquí lo que hay de consolador en las solidaridades, pues los que están en la tierra son capaces de ayudar, por sus buenas acciones y sus plegarias, a las almas del purgatorio a disminuir el periodo en que deben purgar lo que las mancha”.

¹²⁰ MURRAY, A., "Misioneros y magia en la Europa de los años oscuros", en LITTLE L. K. y ROSENWEIN, B. H., *La Edad Media a debate*, p. 168, dice: “Ha sido Lester K. Little, en su desarrollo del trabajo de LEA, H. C., "Excommunication" en *Studies in Church History*, Filadelfia y Londres, 1869, ps. 223-487, quien mejor ha expuesto la naturaleza de la excomunión en la temprana Edad Media como una suerte de “maldición” *quasimágica* que acarreaba desastres y condenación a su víctima. También en ese punto los sacerdotes cristianos aparecen como herederos de sus predecesores precristianos, en especial de los druidas (de cuyas maldiciones nos informa César); y una vez más, los teólogos más serios se sintieron incómodos por los aspectos no cristianos del ritual, que implicaba la desobediencia al mandato de amar a los propios enemigos. Como es lógico, sus dudas y recelos tardaron en madurar, pero para mediados del siglo XIII la excomunión ya había sido firmemente redefinida como “medicinal”, aunque nuevamente su efecto sobre la población inculta fue deficiente (de hecho, han sobrevivido múltiples pruebas de excomuniones maldicientes, en fechas tan avanzadas como el siglo XV)”.

¹²¹ En lo que respecta al papel del miedo en el devenir de acontecimientos históricos, normalmente suele citarse como ejemplo la obra maestra de LEFEBVRE, G., *El Gran Miedo de 1.789*, Paris, 1932. En ella se muestra con claridad cómo la mentalidad colectiva es afectada por el miedo desatado en algunas zonas de Francia en los días previos al estallido de la Revolución y sus efectos. En lo que respecta al milenarismo y el miedo nos inclinamos a compartir la opinión de DUBY, G., *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*, ps. 20 y 21 que, en la introducción a esta obra mantiene una postura que nosotros llamaríamos “la gestión del miedo”. Dice el autor que “tengo la certeza de que a finales del primer milenio existía una espera permanente, inquieta, del fin del mundo: el Evangelio anuncia que Cristo volverá un día, que los muertos resucitarán y que, Él apartará los buenos de los malos. Todo el mundo lo creía, y

vi. La trifuncionalidad: el orden, la paz y la esperanza.

Adalberon de Laon y Gerardo de Cambray, los obispos – condes habían leído profusamente a Jerónimo (*Adversus Jovinianum*), a Agustín de Hipona (*Civitas Dei* y *De ordine libri duo*), a Gregorio Magno (*Moralia in Job*, *22 Homilias sobre Ezequiel*, *40 Homilias sobre el Evangelio*, *Libro de la Regla Pastoral*, *Comentarios al cantar de los Cantares*, *Comentarios al libro de los Reyes...*) y de una manera más intensa, si cabe, a pseudo Dionisio Areopagita [*De la Jerarquía Celeste (Del Principado angélico)* y *De la Jerarquía eclesiástica (Del Principado eclesiástico)*]. Habían reflexionado sobre los órdenes de mérito de los tres primeros y la distribución del orden seráfico de Dionisio establecida sobre el principio de Gregorio Magno de autoridad y desigualdad, ahora sacralizado por el propio Areopagita. Fruto de todo ello el obispo de Laon había escrito “*Charme (Carmen) para el rey Roberto*”¹²² y el de Cambray las *Gestas*

esperaba ese día de la ira que provocaría sin duda la confusión y la destrucción de todo lo visible. Se leía en el Apocalipsis que se liberaría a Satán de sus cadenas al cabo de mil años y que entonces vendría el Anticristo. Y tribus espantosas surgirían del fondo del mundo, de lugares desconocidos, perdidos en el horizonte del oriente y del norte. El Apocalipsis producía temor, pero también esperanza: después de las tribulaciones empezaría el Juicio Final, un periodo más fácil de vivir que el cotidiano. Lo que se llama milenarismo se nutría de esta creencia. Cuando se desgarraba el velo, iba a empezar un largo tiempo en el que los hombres por fin vivirían felices en paz e igualdad. (...) A la mayoría, la vida le resultaba dura y dolorosa. Pero la gente esperaba que, acabado un lapso de terribles penurias, la humanidad iría hacia el paraíso o bien hacia ese mundo, liberado del mal, que debería instaurarse después de la venida del Anticristo”

¹²² GROSSI, P., *El orden jurídico medieval*, ps. 101 y 102, señala que este texto (*Carmen ad Robertum Regem francorum*) muestra el profundo nexo entre *mores* y *ordo*.

episcoporum cameracensium y, en el discurrir de estas obras se pergeña el nuevo/viejo modelo¹²³, esto es, la ideología de un orden social, un modelo de gobierno¹²⁴, en definitiva, el modelo de la trifuncionalidad que “reposa sobre la idea fundamental de que el orden del mundo entero se asienta en la

“Se trata, dice, formalmente de un *Carmen*, de una obra poética; materialmente es el testamento político de un gran dignatario eclesiástico, Adalberón de Laón, protagonista durante medio siglo de la vida pública francesa, atento observador a todo lo que bullía en la gran caldera histórica (apertísima hacia el futuro) que representa el decenio posterior al año 1000: “Languidecen las leyes y toda la paz se desvanece ya/cambian las costumbres de los hombres, cambia el orden”. Realmente, lo que preocupa al obispo de Laón es el profundo cambio que, observa, se está produciendo en la sociedad: De ahí su propuesta del modelo de la trifuncionalidad. Pero lo que aquí nos interesa ahora, es poner de relieve que el poema tiene la virtud de “haber puesto en estrecha conexión el cambio de las *mores*, de las costumbres, con el cambio del *ordo*, es decir, de la estructura estable de la sociedad”

¹²³ En este sentido DUBY, G., *Los tres órdenes o el imaginario del feudalismo*, p. 107, dirá: “No hay tema de la proclama (de la trifuncionalidad) que no haya sido heredado. Ni Adalberón ni Gerardo pretendieron disimularlo. Por el contrario, los dos preladados se esmeraron para que se reconociesen sus fuentes. Permaneciendo fieles a la tradición”.

¹²⁴ Un modelo de gobierno sin que exista una cultura jurídica. GROSSI, P., *El orden jurídico medieval*, ps. 81 y 82, dice: “El vacío de una cultura jurídica es, de hecho, en estos siglos, al igual que la levedad del poder político, una circunstancia de extraordinario relieve que se conecta, como hasta hoy se decía, con una sobresaliente marca de originalidad. Sin condicionamientos de carácter cultural, dentro del amplio espacio reconocido por los detentadores del poder político, la praxis puede trabajar en su construcción capilar con una extraordinaria adherencia a los hechos y a las estructuras. El Derecho, en el ámbito de este relativo vacío, redescubre ahora su vocación natural para descansar en los datos estructurales, para adaptarse con naturalidad y materialidad a los fenómenos. Una construcción como ésta, aunque absolutamente pobre de vetas especulativas, tiene una extraordinaria fuerza histórica. Será una interpretación del mundo fenoménico y social tendente a reproducir fielmente los datos de este mundo, quizás incluso a sufrirlos; será un hacerse eco constante de la realidad externa siempre conducida con humildad, quizás con pasividad”. Se trata de: “la elaboración, día a día, de un orden fundamental, que redescubre el único valor aceptable y perseguible en un mundo desordenado y caótico: el de lo efectivo. La efectividad es la regla vencedora en esta experiencia jurídica en formación, porque la efectividad, con su ausencia de referencias a una construcción humana y a su jerarquía de valores artificiales, viene a parar en los hechos, en aquellos hechos que encuentran por su cuenta en la historia cotidiana la fuerza de distanciarse de los otros, de durar, de incidir; porque la efectividad no tiene modelos de los que depender, modelos de los que la nascente realidad medieval es absolutamente pobre”. Tiene razón Paolo Grossi que es la efectividad el pivote sobre el que se crea el derecho. Pero... una efectividad, también, condicionada por lo teológico. A fin de cuentas, el paso por la tierra tenía como único objetivo la salvación del alma.

diversidad, en el escalonamiento de grados, en la complementariedad de funciones”¹²⁵ y se consolida en la disciplina. En él ya no es el soberano el directamente inspirado por el espíritu sino el obispo y, cada orden tiene su propia función siguiendo a un jefe de fila: Unos oran (*oratores*), otros guerrean (*bellatores*) y los terceros realizan los trabajos serviles (*pauperes*) y tienen, además, en el buen eclesiástico, al buen luchador y al buen trabajador de la tierra el ideal respectivo, el espejo en el que mirarse¹²⁶. “Para ellos (Adalberón y Gerardo), dice Duby, la trifuncionalidad reproducía sobre la tierra el orden celeste. (...) Lo que se descubre calmadamente en el más allá, sin temblores, es el orden, la paz, la esperanza”¹²⁷.

vii. La coherencia entre el cielo y la tierra y la Civitas Dei.

“El postulado de una coherencia entre el cielo y la tierra supone dos partes semejantes (una perfecta y otra imperfecta que aspira a la perfección) de un

¹²⁵ DUBY, G. *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, p. 69.

¹²⁶ Como se puede observar, se trata de una división de funciones exclusivamente masculina. ¿Y las mujeres? Adalberón y Gerardo no hablan de ellas, son las invisibles, las ignoradas, son las ausentes en el modelo. Resulta de interés, ver BYNUM C. W., "La utilización masculina de los símbolos femeninos", en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., *La Edad Media a debate*, ps. 413 y ss. Aunque para una época un poco posterior, también merece ser consultado KLAPISCH-ZUBER, Ch., "La "Madre Cruel": maternidad, viudez y dote en la Florencia de los siglos XIV y XV", en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., *La Edad Media a debate*, ps. 431 y ss.

¹²⁷ DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, ps. 172 y 173.

mundo, construidas a partir de un único plan que se encuentran por ende relacionadas”¹²⁸. Dicho postulado coloca el modelo del orden perfecto arriba, en el cielo y en la atemporalidad y se reduplica en la realidad terrena por vía del orden sagrado de la jerarquía¹²⁹ haciendo que la desigualdad estructural instaurada y querida por la Providencia¹³⁰ sea leída e interpretada por la jerarquía eclesiástica, y función del soberano, mantenerla. Entre la ciudad celeste y la ciudad terrena se produce una amalgama, una relación de paralelismos de un poder descendente (que parte de Cristo, Rey de Reyes) que atrae¹³¹ de manera seductora al mundo finito e imperfecto invitándole a fundirse en la perfección de lo infinito¹³² y, de esa manera, constituir la estructura de un sistema ideológico

¹²⁸ Véase Pseudo DIONISIO AREOPAGITA (un griego que, en el siglo V, se apropia del seudónimo de quien fuera convertido por San Pablo en Atenas) en *De la jerarquía celeste y De la jerarquía eclesiástica*.

¹²⁹ Pseudo DIONISIO AREOPAGITA, *De la Jerarquía celeste*, cap. III, dice: “A mi juicio, Jerarquía es un orden sagrado, un saber y actuar lo más próximo posible de la deidad. Se elevan a imitar a Dios en proporción a las luces que de Él reciben. La Hermosura de Dios tan simple, tan buena, el origen de toda perfección no admite en si la menor desemejanza. Dispensa a todos según el mérito de cada cual, su luz y los perfecciona revistiéndolos misteriosa y establemente de su propia forma”.

¹³⁰ Así JUAN DE ANTIOQUIA (San Juan Crisóstomo), padre de la Iglesia, había dicho en el siglo V: “Que haya principados y que unos manden y otros sean súbditos, no sucede el acaso y temerariamente sino por divina sabiduría”.

¹³¹ Pseudo DIONISIO AREOPAGITA, *De la Jerarquía celeste*, cap. I, dice: “Todo buen don y toda dádiva perfecta viene desde arriba, desciende del Padre de las luces”. Más aún, la luz procede del Padre, se difunde copiosamente sobre nosotros y con su poder unificador nos atrae y lleva a lo alto. Nos hace retornar a la unidad y deificante simplicidad del Padre, congregados en Él. “Porque de Él y para Él son todas las cosas”.

¹³² Pseudo DIONISIO AREOPAGITA, *De la Jerarquía celeste*, cap. III, afirma que: “La jerarquía tiene por fin lograr en las criaturas, en cuanto sea posible, la semejanza y unión con Dios. Una jerarquía tiene a Dios como maestro de todo saber y acción. No deja de contemplar su divinísima hermosura. Lleva en si la marca de Dios. Hace que sus miembros sean imágenes de Él, bajo todos los aspectos, espejos de Dios mismo. Luego que sus miembros han recibido la plenitud de su divino esplendor transmiten generosamente la luz, conforme al plan de Dios, a aquellos que les siguen en la escala”

inmutable, que trascienda los tiempos: el sistema mental de la ciudad perfecta.

En, *De la Jerarquía celeste*, Pseudo Dionisio Areopagita, dice: “He aquí por qué, en el cielo, las inteligencias puras que son los ángeles aparecen alineadas en tríadas encajadas [...]: La Escritura ha cifrado en nueve los nombres de todos los seres celestes: y mi glorioso maestro los ha clasificado en tres jerarquías de tres órdenes cada una”¹³³. Al contacto inmediato con Dios, los Serafines, los Querubines y los Tronos, cuyos nombres significan “modos distintos de recibir la impronta de Dios”¹³⁴, que “por ser los primeros en torno a Dios son jerárquicamente los más altos”, “tienen como propiedad el ser semejantes a Dios”¹³⁵, y por ello “cumplen el oficio de recibir y transferir la purificación immaculada: la luz divina y el saber que lleva a la perfección”¹³⁶. Este primer grupo transmite la enseñanza de que la Deidad es Unidad y Trinidad¹³⁷, “Una en tres personas”, que desde su espléndida providencia se extiende desde los seres más elevados en el cielo hasta las ínfimas criaturas de la tierra. “Es la Causa y Fuente que trasciende la fuente de todo ser y supra-esencialmente

¹³³ Pseudo DIONISIO AREOPAGITA, *De la Jerarquía celeste*, cap. VI, 2.

¹³⁴ Pseudo DIONISIO AREOPAGITA, *De la Jerarquía celeste*, cap. VII, 1.

¹³⁵ Pseudo DIONISIO AREOPAGITA, *De la Jerarquía celeste*, cap. VII, 1.

¹³⁶ Pseudo DIONISIO AREOPAGITA, *De la Jerarquía celeste*, cap. VII, 2.

¹³⁷ Es de interés poner de relieve que el Uno de Platón es común con la Trinidad de la Revelación cristiana tal y como aparece en MARTÍN –LUNAS, T. H., (ed.) *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Madrid, 1995, p. 148.

atrae a todas las cosas a su perenne abrazo”¹³⁸. Así pues, “las primeras inteligencias perfeccionan, iluminan y purifican a los de grado inferior de tal manera, que éstos, por haber sido elevados a través de los primeros hasta la fuente universal y supra-esencial, participan, según su capacidad, de la purificación, iluminación y perfección del Único que es fuente de toda perfección. El principio divino de todo orden ha establecido la ley universal de que los seres del segundo grupo reciban la iluminación de la Deidad por medio de los seres del primero”¹³⁹. Así, las inteligencias celestes de orden secundario, esto es, la siguiente triada: las Dominaciones, las Virtudes y las Potencias, “logra la purificación, iluminación y perfección, recibiendo de Dios las iluminaciones que llegan ya a través del primer orden jerárquico”¹⁴⁰. Finalmente está la tercera triada angelical: los Principados, los Arcángeles y los Ángeles, “la que hace las revelaciones y, según los distintos grados, preside las jerarquías humanas a fin de que la elevación y el retorno a Dios, comunión y unión con Él suceda como es debido. La iluminación, “reveladora para las jerarquías humanas” se expande, por último, hasta la tierra: “El orden de los arcángeles se relaciona con los ángeles por servir de intermedio para comunicar a éstos las iluminaciones que reciben de Dios por medio de las primeras jerarquías. Los arcángeles se lo comunican a los ángeles y por medio de éstos a

¹³⁸ Pseudo DIONISIO AREOPAGITA, *De la Jerarquía celeste*, cap. VII, 4.

¹³⁹ Pseudo DIONISIO AREOPAGITA, *De la Jerarquía celeste*, cap. VIII, 2.

¹⁴⁰ Pseudo DIONISIO AREOPAGITA, *De la Jerarquía celeste*, cap. VIII, 1.

nosotros en cuanto somos capaces de ser santamente iluminados”¹⁴¹. En el primer grado de las jerarquías eclesiásticas, “los humanos jerarcas” los obispos, que tienen la misión de imitar, según sus posibilidades, el poder revelador de los ángeles”¹⁴². Y a continuación “todos los seres inferiores comparten en menor proporción su sabiduría y ciencia, aunque sea inferior y parcial. De hecho, todos los seres inteligentes y deificados participan en su sabiduría y ciencia”¹⁴³.

viii. Cristo: la unidad de las dos Jerarquías.

“El orden inmaterial, sigue diciendo G. Duvy, fue, en efecto proyectado sobre nuestro mundo por la forma encarnada por Dios, Cristo, Jesús, quien, como señala Pseudo Dionisio Areopagita, “en su más gloriosa y divina humillación, quiso morir en la cruz a fin de que nosotros nacióramos para Dios. Así bondadosamente arrancó del absorbente abismo de muerte a todo el que, según la misteriosa expresión de la Escritura, ha sido bautizado «en su muerte» y los renueva con vida eternamente divina”¹⁴⁴. Dios hecho

¹⁴¹ Pseudo DIONISIO AREOPAGITA, *De la Jerarquía celeste*, cap. XI, 2

¹⁴² Pseudo DIONISIO AREOPAGITA, *De la Jerarquía Eclesiástica*, cap. V, 1, dice: “El orden divino de los obispos es, por tanto, el primero de los que contemplan a Dios. Es el orden primero y último, pues en él tiene cumplimiento y termina la jerarquía humana. Cualquier jerarquía individual culmina en el propio obispo, como observamos que toda jerarquía termina en Jesús”

¹⁴³ Pseudo DIONISIO AREOPAGITA, *De la Jerarquía celeste*, cap. XI, 2.

¹⁴⁴ Pseudo DIONISIO AREOPAGITA, *De la Jerarquía Eclesiástica*, cap. IV, III, 10.

hombre, partícipe de la condición humana entregando su vida en la cruz¹⁴⁵, Jesús fundó la unidad de las dos jerarquías. Él las reúne en su persona: es sacerdote a la derecha del Padre, en el cielo (“nuestro primer divino consagrante es Jesús)¹⁴⁶ y, a su vez, es Rey de Reyes (“Mi Reino no es de este mundo”¹⁴⁷ dirá, y siguiendo su imagen y por delegación reinan los reyes en la tierra). En el punto de unión, gobierna tanto la jerarquía celeste como la terrestre. La jerarquía inferior no pertenece pues a la eternidad. Tuvo su origen un día, en el tiempo, en la historia, con Jesús y concluirá con el Juicio final. “Esta jerarquía de la Iglesia constituye todo el orden terrestre: la Iglesia y por medio de la Iglesia, la ley divina se expande sobre la humanidad”¹⁴⁸ y de esta manera, dicho de otro modo, “la jerarquía humana se funda en las Sagradas Escrituras que Dios nos envió”¹⁴⁹. En síntesis, “la jerarquía eclesiástica es, en su conjunto, celeste y legal. Su carácter intermedio la hace participar de las dos jerarquías extremas. Con una comparte las contemplaciones intelectuales, con la otra, la variedad de los símbolos sensibles por medio de los cuales se eleva santamente hacia lo divino”¹⁵⁰

¹⁴⁵ Pseudo DIONISIO AREOPAGITA, *De la Jerarquía Eclesiástica*, cap. II, 6, dice: “(...) no la deidad en cuanto tal; fue el Verbo, que está por encima de toda sustancia, quien asumió verdadera e íntegramente nuestra condición humana, actuó y sufrió todo lo común y propio de la naturaleza humana”.

¹⁴⁶ Pseudo DIONISIO AREOPAGITA, *De la Jerarquía Eclesiástica*, cap. V, III.

¹⁴⁷ JUAN, 18, 36.

¹⁴⁸ DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, p. 168.

¹⁴⁹ Pseudo DIONISIO AREOPAGITA, *De la Jerarquía Eclesiástica*, cap. I, 4.

¹⁵⁰ ROQUES, R., *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys* (Patrimoine. Christianisme), Paris, 1954, p. 174,

ix. El cosmos ideal, no existe.

Lo trascendente constituye una unidad con el mundo visible, determina su ordenación que queda sometida a la voluntad indeleble de Dios y a la tentación del Diablo¹⁵¹. El más allá va a operar sobre el mundo material determinándolo y constituyéndolo como un cosmos cerrado. Esta estructura ideal se constituyó en fermento originador de nuevas relaciones y de organización de una nueva sociedad¹⁵².

¹⁵¹ LE GOFF, *La civilización del Occidente Medieval, Barcelona, 1999*, p. 134, dice: “Frente a Dios, un poderoso personaje le disputa el poder en los cielos y en la tierra: el demonio. Satanás no tiene en la alta Edad Media un papel de primer plano, y, aún menos el papel de una personalidad acusada. Aparece con nuestra Edad Media y se consolida en el siglo XI. Es una creación de la sociedad feudal. Con sus satélites, los ángeles rebeldes, es exactamente el tipo del vasallo felón, del traidor. El diablo y Dios es la pareja que domina la vida de la cristiandad medieval y cuya lucha explica a los ojos de los hombres de la Edad Media todo el detalle de los acontecimientos. Claro está que, según la ortodoxia cristiana, Satanás no es el igual de Dios, es una criatura, es un ángel caído. La gran herejía de la Edad Media, bajo formas y nombres distintos es el maniqueísmo. La creencia fundamental del maniqueísmo es la creencia en dos dioses, uno del bien y otro del mal, éste creador y señor de esta tierra. El gran error del maniqueísmo, para la ortodoxia cristiana, consiste en poner en un mismo plano a Dios y a Satanás, a Dios y al diablo. Sin embargo, todo el pensamiento y todo el comportamiento de los hombres de la Edad Media está dominado por un maniqueísmo más o menos consciente, más o menos elemental. Para ellos, por una parte está Dios y por la otra el diablo. Esta gran división domina la vida moral, la social y la política”. Véase, también, MUCHEMBLED, R., *Une histoire du diable XIIIe-XXe siècle*, Paris, 2000.

¹⁵² MILLET, H., "Asambleas", en LE GOFF, J. y SCHMITT, C. (Eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid, 2003, p. 55, dice: “Mientras se formaban las parroquias, el orden clerical se fue imponiendo como uno de los componentes básicos que configuraban el mundo medieval, monopolizando en su propio beneficio la noción misma de Iglesia. La separación entre los clérigos y los laicos se inscribía en el espacio: los clérigos eran los únicos que estaban habilitados para entrar en el coro, mientras que el conjunto de los laicos se cobijaba en el resto del edificio. Sin embargo el clero, dotado de una estructura piramidal, no siempre ha obedecido a impulsos dirigidos desde arriba hacia abajo. Hasta finales del siglo XI, las prácticas del colegio episcopal

En los albores del siglo XI, existían (para la Iglesia) un interés real y una necesidad, motivadas por las circunstancias sociales del momento¹⁵³, de apuntalar y consolidar el edificio social¹⁵⁴. La necesidad y el interés hicieron posible que lo mental (esta ideología) promoviese la conformación de un determinado andamiaje económico-social¹⁵⁵, exigiese un monopolio

prevalecieron sobre la afirmación de la primacía romana. Posteriormente, después de un periodo de relativo equilibrio, la monarquía pontificia tomó impulso y, finalmente, lograba superar una época de experiencias pavorosas, en el curso de las cuales, las asambleas conciliares se situaron en una posición contraria al papa, en la lucha por el ejercicio de la soberanía. Hayan servido o hayan actuado de contrapeso al poder pontificio (ya fuera este poder el del papa o el del obispo) hay que destacar que las reuniones de clérigos fueron una constante en la vida de la Iglesia medieval y que funcionaban en todas las escalas (deanazgo, diócesis, provincia, región, circunscripción política o cristiandad en general). Teóricamente, los laicos eran admitidos en ellas y podían asistir, pero lo cierto es que tan solo acudían como representación de sus jefes políticos que actuaban de intermediarios entre clero y laicos”

¹⁵³ LE GOFF, J., *La civilización del Occidente medieval*, p. 80, dice: Tras la muerte de Silvestre II (1003), el papado no hace un papel muy brillante. Cae bajo los golpes de los señores del Lacio, después, a partir del 1046, bajo los de los señores alemanes, pero se repone muy pronto. Incluso libera a toda la Iglesia de la intervención de los señores laicos. La llamada reforma gregoriana, que toma su nombre de Gregorio VII (1037-1085), no es más que el aspecto más externo del gran movimiento que impulsa a la Iglesia hacia un retorno a las fuentes. Se trata de restaurar frente a los guerreros, la autonomía y el poder de la clase clerical. Esta debe renovarse y delimitarse por sí misma: de ahí la lucha contra la simonía y la lenta instauración del celibato eclesiástico. De ahí el intento de fundamentar la independencia del papado, reservando a los cardenales la elección del papa (decreto de Nicolás II de 1059). De ahí sobre todo, los esfuerzos por sustraer al clero de la influencia de la aristocracia laica, por arrebatarse al emperador y más allá de él, a los señores, el nombramiento y la investidura de los obispos, y por someter el poder temporal al poder espiritual, haciendo que se humille la espada temporal ante la espiritual o, incluso, poniendo ambas a disposición del papa”.

¹⁵⁴ Resulta de interés ver COHN, N., "Les saints contre les cohortes d'Antéchrist", en *L'Histoire psychanalytique. Une anthologie. Recueil de textes présentés et commentés*, Paris, 1974, ps. 199 a 219, donde el autor, desde una perspectiva psicoanalítica y social analiza los mitos en el marco del fanatismo apocalíptico.

¹⁵⁵ PIRENNE, H., *Historia económica y social de la Edad Media*, p. 27, dice: “Su (de la Iglesia) prohibición del préstamo con interés había de pesar sobre la vida económica de los siguientes siglos. Impedía a los mercaderes que se enriquecieran en plena libertad de conciencia y conciliaran la práctica de los negocios con los preceptos de la religión. Prueba de ello son los testamentos de tantos banqueros y especuladores que ordenaban que se indemnizara a los pobres que habían frustrado y legaban al clero parte de los bienes que en su alma y conciencia consideraban como mal adquiridos. Si bien no podían abstenerse de pecar, su fe, permanecía intacta; contaban con ella para obtener su

para el mantenimiento del saber¹⁵⁶, propiciase una determinada legitimación del poder, estableciese una nueva ética para el establecimiento y la reproducción de las relaciones sociales y fuese el “vigilante nocturno” que, actuando sobre la *psyche* de cada individuo¹⁵⁷, mantuviera inamovible

absolución en el juicio final”. De todas formas, VON MARTIN, A, *Sociología de la cultura medieval*, ps. 50 y 51, afirma que: “Si para una vida económica pendiente de protección corporativa y caracterizada por condiciones de existencia estáticas, conservadoras y tradicionales, la doctrina económica respaldada por la autoridad de la Iglesia cristiana representaba de esta suerte un punto de apoyo, la realización por la Iglesia de sus postulados ideales significa a su vez, para ella, la integración de la vida económica en la cultura unitaria de inspiración eclesiástica”.

¹⁵⁶ MOORE, R. I., "La alfabetización y el surgimiento de la herejía", en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, H. B., *La Edad Media a debate*, p.556, dice: “En el siglo XII, cuando la Europa occidental estaba dejando de ser una sociedad guerrera para convertirse en una sociedad clerical, el enorme poder que se deriva de la capacidad de leer y escribir hizo del alfabetismo —es decir el alfabetismo latino- no solo una inapreciable ventaja personal sino también un marcador social cada vez más visible. Pronto iba a ser considerado junto con el celibato, como el atributo que definía una clase clerical que no solo proporcionaba servicios espirituales sino también administrativos y gubernamentales, en una época en la que el poder y la posición social asociados a estas funciones crecía con rapidez (CLANCHY, M, J., *From Memory to Written Record*, London, 1979, ps. 179 a 201). Dado al mismo tiempo el perfeccionamiento y la promulgación del ban feudal (jurisdicción feudal) estableció una división universal clara y profunda en la sociedad occidental, subsumiendo las múltiples gradaciones de libertad y obligación entre los *pauperes* (gente pobre) del mundo carolingio en una única clase servil, no es difícil entender que el alfabetismo se asociara no solo con el clero sino también con la libertad”.

¹⁵⁷ PIRENNE, H., *Historia económica y social de la Edad Media*, p. 27, nos narra: “Un curioso episodio de la vida de San Geraldo de Aurillac (909) nos revela manifiestamente la incompatibilidad de la moral eclesiástica con el afán de lucro, es decir, con el espíritu mercantil. Al regresar de una peregrinación a Roma, el piadoso abad, encontró en Pavía a unos mercaderes venecianos que le propusieron en venta unos tejidos orientales y algunas especias. Como acababa de adquirir en Roma un magnífico palio, que tuvo la oportunidad de enseñarles, revelándoles el precio que había pagado por él, lo felicitaron por tan ventajosa compra, pues el palio, según ellos, hubiese costado mucho más en Constantinopla. Gerardo temeroso de haber engañado al vendedor, se apresuró a enviarle la diferencia, que no creía poder aprovechar sin incurrir en el pecado de avaricia. Esta anécdota ilustra admirablemente el conflicto moral que debió provocar en todas partes el renacimiento del comercio. A decir verdad, dicho conflicto existió durante toda la Edad Media, y hasta finales de ésta, la Iglesia siguió considerando las ganancias comerciales como peligrosas para la salvación del alma. Su ideal ascético, que tan perfectamente correspondía a la civilización agrícola, la mantuvo siempre desconfiada y recelosa frente a las transformaciones sociales que, por lo demás,

el orden establecido¹⁵⁸. Se trataba de parar el tiempo¹⁵⁹ y mantener “sine die” el patente contraste al que hace referencia H. Pirenne “entre la Europa occidental, en donde la tierra era todo y el comercio nada, y Venecia, ciudad sin tierra que vivía únicamente de su comercio”¹⁶⁰ sin que aquél fuera contaminado por éste. “Europa nunca ha estado más unida que en los siglos XII y XIII. Esta unidad provenía de que los europeos de la época tenían la sensación de constituir un solo pueblo, el pueblo cristiano, al cual controlaban, en el nivel institucional, dos potencias superiores, la del Papa

le era imposible evitar y a las que solo por necesidad tuvo que someterse, pero con ninguna de las cuales se reconcilió jamás francamente”.

¹⁵⁸ ¿Y el derecho? Qué papel jugaba el derecho. Olvidémonos de él como artificio prefabricado por el poder político. El detentador del poder no concibe, a la sazón, el derecho como “instrumento indispensable del poder”. Así GROSSI, P., *El orden jurídico medieval*, p. 71, dirá: “(...) (en el primer medioevo), el derecho es terreno de confluencias de fuerzas diversas, es respuesta a las exigencias objetivas de los hombres y de las cosas, y no el artificio prefabricado ni por el estamento de los propietarios ni por los detentadores del poder”. En p.73, afirmará que “la clave interpretativa esencial de todo el orden jurídico medieval, es que los detentadores del poder constituyen una fuente entre las muchas llamadas para la edificación de este orden; sin duda, no la única, y mucho menos la más sobresaliente”. El problema de las fuentes –problema estructural de cada construcción histórica *sub specie iuris*- se resuelve con una coralidad de aportaciones que respetan fielmente la coralidad de fuerzas de las que el derecho es espejo y forma consumada. Y la aportación de los príncipes (ya sean monarcas o ciudades libres), incluso si es o pueda parecer en ocasiones cuantitativamente eminente, apenas toca los temas centrales de la construcción jurídica de la sociedad”.

¹⁵⁹ Es sin duda de interés para la conformación de una mentalidad, la concepción del tiempo en el Medioevo. Así, LE GOFF, J., *La civilización del Occidente medieval*, p. 138, dirá: “a esa continuidad espacial que confunde, que adhiere el cielo a la tierra, corresponde una análoga continuidad temporal: el tiempo no es más que un momento de la eternidad. Solo pertenece a Dios, solo puede ser vivido. Tomarlo, medirlo, sacar partido, aprovecharse de él es un pecado. Apoderarse de un solo momento de él es un robo. Este tiempo divino es continuo y lineal. Es diferente del tiempo de los filósofos y de los sabios de la antigüedad grecorromana quienes, si no todos se hallaban más o menos tentados por un tiempo circular, siempre recomenzando, tiempo del Eterno Retorno. No cabe la menor duda que ese tiempo, a la vez perpetuamente nuevo, sin repetición posible, y por tanto sin poder constituir el objeto de una ciencia –nadie puede bañarse dos veces en el mismo río- y perpetuamente idéntico, dejó su huella en la mentalidad medieval”.

¹⁶⁰ PIRENNE, H., *Historia económica y social de la Edad Media*, p. 20.

y la del Emperador”¹⁶¹. Pero dado que nada es eterno en este mundo (aunque en ese momento lo pareciese), evitar el efecto transformador de la dialéctica entre lo ideal y lo social resultó ser una tarea larga, dura y costosa (un esfuerzo titánico de contención de varios siglos) que de poco sirvió¹⁶². Como veremos, al final se impuso la inexorable ley de la historia que no es otra que la del condicionamiento recíproco de la idea por lo social y de lo social por la idea¹⁶³.

Como bien dice Le Goff, “la *modernitas*, los *moderni* del siglo XII se afianzan cada vez más con un orgullo que se advierte cargado de desafío al pasado y de promesas de futuro. Se acerca el tiempo en que el término será todo un programa, una afirmación, una bandera. El cuarto concilio de

¹⁶¹ DUBY, G., *Año 1000, año 2000, La huella de nuestros miedos*, p. 67. BARTLETT, R., *La formación de Europa. Conquista, civilización y cambio cultural*, Valencia, 1993, p. 404, dice: “El mundo de la Alta Edad Media era de una diversidad de ricas culturas y sociedades locales. La historia de los siglos XI, XII, XIII es la de cómo esa diversidad fue, de muchas maneras reemplazada por la uniformidad. Las formas políticas y culturales que se expandieron a lo largo de este periodo estuvieron marcadas, como el alfabeto, por una ausencia de asociación y resonancia local. La ciudad occidental y nuevas órdenes religiosas eran modelos y esto significaba que no estaban coloreadas ni constreñidas por poderosos vínculos locales. Los benedictinos y las dinastías locales de la Alta Edad Media echaron raíces profundas pero, los nuevos organismos de la Plena Edad Media podían tener. (...) La historia de la expansión de los nuevos y poderosos modelos de los siglos XII y XIII, es también la historia de cómo una de las muchas culturas y sociedades locales de la Edad Media alcanzó una posición hegemónica sobre las demás”.

¹⁶² “El sentido de la historia sigue la línea descendente de un ocaso”. LE GOFF, J., *La civilización del Occidente Medieval*, p. 140, dice: “existen seis edades en el hombre: infancia, adolescencia, juventud, edad madura, vejez y decrepitud (...). La sexta edad a la cual ha llegado el mundo, corresponde a la decrepitud. Pesimismo fundamental que impregna todo el pensamiento y la sensibilidad medievales. Mundo limitado, mundo moribundo. *Mundus senescit*, el tiempo presente es la vejez del mundo. Esta creencia, legada por la reflexión del cristianismo primitivo en medio de las tribulaciones del bajo Imperio y de las grandes invasiones, permanece aún viva en pleno siglo XII. Otón de Freising escribe en su *Crónica*: “Estamos viendo cómo el mundo desfallece y exhala, por así decir, el último suspiro de su vejez terminal”

¹⁶³ VON MARTIN, A., *Sociología de la cultura medieval*, p. 49.

Letrán en el 1215 aprobará el *aggiornamento* del comportamiento y de la sensibilidad cristianas que abrirá las puertas a una modernidad, si es que no a un modernismo conscientes de sí mismos”. El autor francés atribuye un protagonismo especial en esta modificación de valores a las nuevas órdenes, esto es, a las órdenes mendicantes¹⁶⁴ que, con su vuelta a la regla evangélica¹⁶⁵, plantean el problema de la relación entre la “negación” del mundo y el “dominio imperial” del mundo. Y considera que “este relanzamiento de la historia, esta nueva partida había sido posible gracias a la aparición de nuevas actitudes frente al tiempo, nacidas no ya del tiempo

¹⁶⁴ Las órdenes mendicantes que surgen en el siglo XIII, como respuesta oportuna a la necesidad coyuntural de la Iglesia, constituyen un tipo de orden religiosa que se aparta en gran medida de la tradicional monástica. En líneas generales, de ellas puede decirse, que: En cuanto a la ubicación, ellas se insertan en el centro de las ciudades. En cuanto a su relación con el dinero, optan tanto, individual como colectivamente, por la pobreza absoluta. Su procura para la existencia es la limosna. Su actividad era la predicación adoctrinadora y para la lucha contra la herejía. Las primeras órdenes mendicantes fueron los carmelitas, franciscanos, dominicos y agustinos. A continuación surgieron los mercenarios, los trinitarios, los servitas, los jerónimos, los Hermanos de San Juan de Dios y los Mínimos. Sobre la cuestión, es de interés ver: HINNEBUSCH, W. A., *History of the Dominican Order*, New York, 1966; WOLLASCH, J., *Mönchtum des mittelalters zwischen Kirche und Welt*, Munich, 1973; VICAIRE, M. H., *Histoire de Saint Dominique*, 2 vols., Paris 1975; MOORMAN, J. R., *History of the Franciscan Order*, Oxford, 1968.

¹⁶⁵ CHENU, M. D., "El despertar del Evangelio", en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., *La Edad Media a debate*, p. 478, dice: “Aunque en aquél momento los cánones del IV Concilio Lateranense (1215) obligaban a Inocencio III a no admitir nuevas órdenes, Francisco de Asís compareció ante él para rogarle: “No vengo aquí con ninguna regla, mi única regla es el Evangelio”. Se confirmaba así la inalienable vitalidad e importancia del Evangelio que lograba estremecer tanto la conciencia humana como los fundamentos eclesiásticos. Si bien constituye la fuente de inspiración común a los cristianos de todas las épocas y de todos los lugares, periódicamente su brusco recrudescimiento provoca una crisis espiritual e institucional que sirve como patrón para medir el paso y las pautas en la vida de la Iglesia”.

abstracto de los clérigos, sino de los tiempos concretos cuya red encorsetaba a los hombres de la cristiandad medieval”¹⁶⁶.

En definitiva, el siglo XIII va a ser un siglo que va a marcar un antes y un después para la Iglesia. Además de la aparición de las órdenes mendicantes que responden a la necesidad de adaptar los Evangelios a los nuevos tiempos, y que van a ser revulsivo en las ciudades, es el momento de la creación de las grandes universidades de París, Oxford, Bolonia, Salamanca, igualmente, el de la aparición de dos grandes intelectuales de la talla de Alberto Magno y Tomás de Aquino, el de la construcción de la primeras catedrales góticas, y... del comienzo de la oscura historia de la actividad de la Inquisición¹⁶⁷.

¹⁶⁶ LE GOFF, J., *La civilización del Occidente medieval*, ps. 145 y 146.

¹⁶⁷ Bajo el nombre genérico de Inquisición se conoce, normalmente, el conjunto de instituciones que, en el seno de la Iglesia, tenía encomendada la misión de la persecución de las herejías. La Inquisición del Medioevo tuvo su origen en 1184 en el Languedoc (Mediodía francés) para perseguir y poner fin a la herejía cátara o albigense que predicaba la idéntica función creadora de Dios y del Diablo, el ascetismo como vía para la salvación del alma y el radical rechazo del mundo material. Como una muestra de su actividad, véase PERRY, M, E. y CRUZ, A., (Ed.), *Culture Encounters. The impact of the Inquisition in Spain and the New World*, Berkeley, 1991.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO PRIMERO: EL INICIO DE LA ACTIVIDAD COMERCIAL Y SUS EFECTOS

i. Historia y conjetura.

Nos interesa explorar la evolución de la sociedad medieval en lo tocante a la actividad laboral que en ella se desarrolló (agro, comercio, industria...) para conocer, a su vez, la evolución de las mentalidades y, consecuentemente, la transformación lenta pero evidente de la concepción del tiempo¹⁶⁸, del espacio, del mundo y de la vida que experimentaron aquellas gentes tras la implementación del modelo de los obispos franceses del milenio. Para ello seguiremos, preferentemente aunque no

¹⁶⁸ En lo que respecta al tiempo en el plano de la conciencia colectiva, por ejemplo, LE GOFF, J., *La civilización del Occidente Medieval*, p. 146, partiendo de la afirmación de Marc Bloch de que el hombre de la Edad Media había adoptado “una inmensa indiferencia hacia el tiempo”, dirá: “Y en el plano de la mentalidad colectiva, una confusión temporal fundamental mezcla el pasado, el porvenir y el futuro. Esta confusión se manifiesta muy en especial en la persistencia de las responsabilidades colectivas, expresión clara de primitivismo. Todos los hombres vivos son responsables de la caída de Adán y Eva, todos los judíos contemporáneos son responsables de la Pasión de Cristo, todos los musulmanes son responsables de la herejía de Mahoma. Los cruzados del siglo XI no creían que iban a castigar a los descendientes de los verdugos de Cristo, sino a los mismos verdugos. (...). La liturgia hace revivir anualmente, a través de los milenios, una extraordinaria condensación de la historia sagrada. Mentalidad mágica que hace del pasado el presente, porque la trama de la historia es la eternidad”.

exclusivamente, las huellas marcadas con paso lógico por Pirenne y Le Goff. No obstante, a decir verdad, es preciso hacer la salvedad de que al carecer en muchos casos de información fidedigna y pruebas documentales contrastadas, tanto H. Pirenne como Jacques Le Goff acudan a la conjetura, a la especulación, a la hipótesis, en definitiva a lo que en Historia de la filosofía se conoce como la “verdad de razón”¹⁶⁹ que, sin duda, en determinadas circunstancias puede ser tan válida como la “verdad de hecho”.

ii. La actividad comercial en la periferia continental

Así pues, entre el siglo IX y el XI, en los márgenes septentrionales del continente y, más concretamente en los dos mares interiores, el mar del Norte y el mar Báltico, hubo actividad marítima y comercial. Los protagonistas de ese incipiente comercio fueron noruegos, daneses y vikingos de manera especial. Todos ellos pasaron por diferentes fases hasta convertirse en mercaderes profesionales. En principio fueron piratas,

¹⁶⁹ *La Historia económica y social de la Edad Media* de H. PIRENNE (lo dijimos anteriormente) no es una historia conjetural pura similar a una mera hipótesis racional deductiva como es el caso del *Second Discours* de J. J. ROUSSEAU, sino de una historia, en la que abundan expresiones como “pudo suceder”, “es casi seguro”, “debió de ocurrir”..., construida, de manera magistralmente racional, lo más fidedignamente posible a partir de los datos (muchas veces escasos) que se han podido obtener de una época tan oscura como la de la Alta Edad Media. Lo mismo ocurre con Mercaderes y banqueros de la Edad Media de Jacques Le Goff aunque bien es cierto que, en ella, el autor, hace un verdadero esfuerzo por evitar “todo lo que no le ofrecía completa seguridad”.

fase que H. Pirenne considera “constituye la primera etapa del comercio”¹⁷⁰, luego, con el tiempo, tras conformar una base financiera con los pillajes y los abordajes, se convirtieron en comerciantes e interactuaron con las islas Británicas y frecuentaron las cuencas de los ríos Escalda, Mosa y Sena, construyendo asentamientos y practicando una economía de intercambios.

Inglaterra, Dinamarca y Noruega en las primeras décadas del milenio, coincidiendo en parte con el reinado de Enrique II en Germania y Roberto II en Francia, constituyeron un efímero Imperio que duró menos de veinte años (1016- 1035), gobernado por el rey vikingo Canuto II¹⁷¹. El comercio gozó de un importante momento y los ríos Támesis y Rhin y las costas de los mares Báltico y del Norte fueron testigos de ello. En tanto, la Europa del continente, vivía de la economía agrícola, y los países del norte, situados en la periferia del Imperio, comenzaban a mostrar sus condiciones “naturales” para el negocio, una especial disposición para la asunción de riesgos y su verdadero carácter de emprendedores. Son precisamente estos

¹⁷⁰ PIRENNE, H., *Historia económica y social de la Edad Media*, p. 23.

¹⁷¹ MORAN, G. M., *Los laberintos de la identidad política. Religión, nacionalismo, derecho y el legado de las culturas imaginadas de Europa. Del cristianismo como identidad cívica a la génesis de la identidad nacional*, Madrid, 2015, p. 164, dice: “A partir de 1016 el rey Canuto, convierte los territorios daneses, noruegos e ingleses en un gran imperio territorial, el término imperio es usado por algunos historiadores en sentido amplio referido a la extensión pero no es equiparable administrativamente ni al modelo bizantino, ni al carolingio ni al Sacro Imperio. Un imperio territorial tan efímero como el carolingio que no sobrevivió a la muerte de Canuto en 1035. Sus herederos se verán incapaces de mantener el trono en manos danesas, que retorna a la dinastía alfrediana de Wessex entre 1042 y 1066 con el apoyo de los barones anglosajones. Así es coronado rey de Inglaterra Eduardo el confesor (1043-1066) el último de esta dinastía”.

países los que, sin descuidar la producción agrícola como actividad básica, supieron conjugarla con la creciente actividad mercantil y comercial.

iii. La actividad comercial y la Iglesia

H. Pirenne dice que “la actividad comercial, que corresponde a la necesidad de aventuras y el afán de lucro inherentes a la naturaleza humana, es de índole contagiosa” y considera “imposible que la Europa continental no sintiera desde un principio la presión de los dos grandes movimientos continentales que se manifestaban en la periferia, uno en el Mediterráneo y en el Adriático, otro en el Báltico y en el mar del Norte”¹⁷². Realmente desconocemos si el espíritu de aventura y el deseo de acumulación de riqueza sean consustanciales a la naturaleza del hombre (cosa cuando menos discutible) como afirma H. Pirenne y si, el hecho del desarrollo del comercio tanto al norte como al sur del continente, produjo algún efecto “vírico”, esto es, de “contagio” en la tranquila¹⁷³ e ignorante población agrícola del continente. Realmente, confiesa el historiador belga, que “es absolutamente imposible seguir el crecimiento de los gérmenes sembrados

¹⁷² PIRENNE, H., *Historia económica y social de la Edad Media*, p. 26.

¹⁷³ Al margen del efecto del comercio sobre el campesino, LE GOFF, J., *La civilización del Occidente Medieval*, p. 110, pone en cuestión la “tranquilidad de vida” y considera que: “El campesino, cuyos campos no son más que una concesión más o menos revocable del señor y que a menudo los ve redistribuidos entre la comunidad aldeana de acuerdo con la rotación de los cultivos y de los campos, no se siente ligado a la tierra si no es por voluntad del señor de la que se libera de mil amores primero mediante la huida y después mediante la emancipación jurídica. La emigración campesina, individual o colectiva, constituye uno de los más grandes fenómenos de la sociedad de la demografía y de la sociedad medievales”.

por el comercio en medio de la población agrícola”¹⁷⁴, aunque no creemos que ésta sea una cuestión demasiado relevante para nuestro propósito. Lo que sí entendemos relevante constatar es que fueron más de cinco los siglos en los que el modelo trifuncional –la estructura ideológica creada por Adalberón y Gerardo sobre los textos de Agustín, Gregorio y Pseudo Dionisio, y santificado por la Iglesia– resultó ser el verdadero muro de contención¹⁷⁵ que impidió tanto el cambio de la estructura social como el cambio de la mentalidad que la actividad comercial podría acarrear. La Iglesia, como defensora de una economía “natural” que propugnaba el “precio justo” y condenaba el crédito con interés, en definitiva, que era hostil al mercadeo, actuando sobre las mentes de las gentes del milenio “con los medios de la racionalización, la moralización y la actividad metódica”¹⁷⁶ hizo creer que “en el seno del corpus christianum, (...) la divina Providencia había señalado a cada uno su lugar y, por esta razón

¹⁷⁴ PIRENNE, H., *Historia económica y social de la Edad Media*. P. 27.

¹⁷⁵ Y, sin duda, forma parte de este “muro de contención” la cuestión de los milagros. BOESCH GAJANO, S., "Uso y abuso de los milagros en la cultura de la Alta Edad Media", en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., *La Edad Media a debate*, p. 512, dice: “El contraste cultural no se presenta tanto en torno a la creencia en el suceso milagroso cuanto en lo que toca a su forma de percepción, uso y administración. Los sentimientos de miedo, respeto y esperanza que encuentran expresión en los principios del don – los cuales SIGAL, P. A., *L’homme et le miracle dans la France médiévale (XI y XII siècle)*, Paris, 1985, considera correctamente como la base de la relación entre el santo y el creyente- también se encuentran presentes en las reacciones a las *percusiones* de las que habla Agobardo. La misma espontaneidad de estos sentimientos remite a un código cultural diferente en el que el arzobispo interviene, no a fin de impugnar la realidad de un acontecimiento sobrenatural que, de hecho, ha sido asimilado en el universo cristiano, sino para distinguirlo de la relación normal y correcta entre el santo y el creyente y, en consonancia, plantear una forma de reparación diferente y más controlada”.

¹⁷⁶ VON MARTIN, A., *Sociología de la cultura medieval*, p. 54.

todo oficio era, pues, un cargo conferido por Dios y en el que se estaba al servicio del todo”¹⁷⁷.

iv. La actividad comercial y los “desheredados”

“La cristiandad latina, dice G. Duby, constituía una comunidad esencial cuya armadura era la Iglesia, una Iglesia centralizada y con universidades¹⁷⁸ donde gran número de personas enseñaba un mismo saber en una lengua común, el latín”¹⁷⁹. Por el contrario, “el extraño absoluto, es quien no pertenece a la comunidad cristiana, el pagano, el judío, el musulmán. A estos extranjeros o bien se los debe convertir o bien se los debe destruir¹⁸⁰”.

¹⁷⁷ VON MARTIN, A., *Sociología de la cultura medieval*, p. 51.

¹⁷⁸ Las Universidades medievales que comenzaron a construirse a partir de 1150 en Italia, Inglaterra, España y Francia sustituyen a las Escuelas palatinas, monásticas y episcopales de la Alta Edad Media. La parte central de los planes de estudio comprendía el estudio de las llamadas artes liberales: el *trívium* (gramática, retórica y lógica) y el *cuadrivium* (aritmética, geometría, música y astronomía). A partir de esos estudios, los más específicos se englobaban bajo el rótulo de filosofía que comprendía todo tipo de ciencias.

¹⁷⁹ DUBY, G., *Año 100, año 2000. La huella de nuestros miedos*, p. 67.

¹⁸⁰ Si bien la postura oficial de la Iglesia frente a los musulmanes fue la guerra santa, la realidad no fue tan radical y, en muchos casos muy distinta a la bélica. LE GOFF, J., *La civilización del Occidente Medieval*, p. 121, dice: “No obstante, a través de ese telón que ha caído entre musulmanes y cristianos y que da la impresión de que no lo levantan para combatirse, a través de ese frente guerrero, continúan existiendo corrientes pacíficas e intercambios que incluso a veces se intensifican. Ante todo intercambios comerciales. El papado no logra nada decretando el embargo de las mercancías cristianas con destino al mundo musulmán. El contrabando sobrepasa tales prohibiciones. Los papas terminan por admitir derogaciones, brechas en ese bloqueo que los cristianos padecen más aún que los musulmanes y llegan incluso a conceder licencias. En este juego, los venecianos son los maestros. En 1198, por ejemplo, tras convencer al papa de que, carentes de recursos agrícolas como se hallan, no pueden vivir más que del comercio, obtienen de Inocencio III el permiso para comerciar “con el sultán de Alejandría” con la excepción, claro está, de productos estratégicos incluidos por el papado en una lista negra impuesta a la cristiandad: hierro, armas, pez, alquitrán, maderas de construcción, navíos”.

Porque el reino de Dios debe implantarse sobre la tierra, y no se establecerá mientras toda la humanidad no se haya convertido al cristianismo¹⁸¹. ¿Qué efecto podían producir los gérmenes sembrados por el comercio sobre esas mentes del *populus christianorum* que, además, desconocían el concepto de individualidad y poseían un sentido de solidaridad tan radical como el básico de la supervivencia? Imaginamos que para quienes, afectados por el “virus comercial”, llegaban a vencer los innumerables obstáculos de carácter sociológico, laboral¹⁸², económico y religioso, al final del camino, en el mejor de los casos, les esperaba la culpa moral¹⁸³, es decir, el conflicto íntimo que, en el pecador, se establece entre lo bueno y lo pecaminoso. No es extraño que H. Pirenne estime que solamente “los vagabundos, desarraigados y aventureros”¹⁸⁴, “expulsados” del campo

¹⁸¹ DUBY, G., *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*, p. 63, dice: “Esto decía San Luis, modelo de santidad. Y cuando le preguntaban “¿no podríamos discutir con los musulmanes, con los judíos?”, respondía: con esa gente solo hay un argumento: la espada. ¡Hay que hundirles la espada en el vientre!”

¹⁸² Todo cálculo económico que supere “lo necesario para seguir viviendo” está prohibido. Así Santo Tomás de Aquino, *Summa teologica*, dirá: “El trabajo tiene cuatro fines. Primero, y sobre todo, debe proporcionar el vivir; segundo, debe hacer desaparecer la ociosidad fuente de numerosos males; tercero, debe refrenar la concupiscencia, mortificando el cuerpo y, cuarto, permite hacer limosnas...”

¹⁸³ LE GOFF, J., *La civilización del Occidente Medieval*, p. 159, dice: Si no se tienen bien presentes la obsesión por la salvación y el miedo al infierno que animaban al hombre de la Edad Media, jamás se podrá comprender su mentalidad y quedará uno atónito ante esta renuncia al esfuerzo de toda una vida codiciosa, renuncia al poder y a la riqueza que origina una extraordinaria movilidad de las fortunas y pone de manifiesto, aunque solo fuera *in extremis*, hasta qué extremos los más ávidos de los bienes terrestres entre los hombres de la Edad Media terminan por despreciar siempre el mundo. Este rasgo de esa mentalidad que se opone a la acumulación de fortunas contribuye a alejar al hombre de la Edad Media de las condiciones materiales y psicológicas del capitalismo”.

¹⁸⁴ PIRENNE, H., *Las ciudades de la Edad Media*, ps. 78 y 79, dice: “su género de vida les impulsaba naturalmente hacia los lugares en los que la afluencia de hombres

como consecuencia del notable incremento demográfico del momento que provocaba una carencia de trabajo para todos y que vivían del pillaje y la rapiña, esto es, en expresión coloquial, “a salto de mata”, fueran quienes incubaron los primeros gérmenes del comercio. Por tanto, son los desheredados sociales quienes van a constituir el terreno abonado para que, de manera lenta, germinase una nueva mentalidad.

v. *Objetivos y efectos*

¿No es, precisamente, que alguien quedase fuera del modelo (fuera del control) lo que, en el fondo, querían evitar Adalberón de Laon y Gerardo de Cambrai al proclamar el modelo de la trifuncionalidad social integrando a los *pauperes* (como tercer orden) en actividad útil de servidumbre hereditaria y querida por Dios en el modelo binario del papa Gelasio I? H. Pirenne responde a la cuestión de manera clara y contundente: “la supervivencia de la Iglesia dependía únicamente de la organización señorial que era ajena a la idea empresarial y lucrativa”. Y continúa diciendo que, de esta manera, se “podrá comprender sin esfuerzo la actitud de

permitía esperar algún beneficio o algún encuentro afortunado. Aunque frecuentaban asiduamente las peregrinaciones, no se sentían menos atraídos por los puertos, mercados y ferias. Allí se contrataban como marineros, remolcadores de barcos, cargadores o estibadores. Si se presentaba una oportunidad afortunada y sabemos que las oportunidades son numerosas en la vida de un vagabundo, estaban entusiásticamente dispuestos a sacarle provecho. Así debía ocurrir al menos en una época en la que la insuficiencia de circulación y la relativa escasez de las mercancías ofrecidas al consumo debían mantener los precios muy elevados”.

desconfianza y hostilidad con la que la Iglesia recibió el renacimiento comercial, al que consideró motivo de escándalo e inquietud”. El autor belga, lejos de censurar la postura de la Iglesia, sin entrar en las razones de fondo de su actitud, estima que ella también tuvo efectos benéficos y resalta algunos de ellos. Dice así: “es preciso admitir que esta actitud no dejó de ser beneficiosa. Tuvo por resultado impedir que el afán de lucro se expandiese ilimitadamente; protegió, en cierta medida a los pobres frente a los ricos, a los endeudados frente a los acreedores. La plaga de deudas que, en la Antigüedad griega y romana, se abatió tan penosamente sobre el pueblo, se consiguió evitar en la sociedad medieval y se puede creer que la Iglesia tuvo mucho que ver con esa solución feliz”¹⁸⁵.

vi. La seducción de la riqueza y la conciencia atormentada

H. Pirenne estima que “el prestigio universal de que gozaba (la Iglesia) sirvió como freno moral”. Es posible que, en parte, esto fuera así, no obstante, consideramos que no fue solamente “el prestigio universal” de la Iglesia el que produjo el efecto retardador del advenimiento de la

¹⁸⁵ PIRENNE, H., *Las ciudades de la Edad Media*, ps. 84 y 85. Vistas las cosas a posteriori, el autor belga, tiene razón aunque el objetivo primero de la Iglesia no fuese ralentizar el proceso de transformación social sino evitarlo. Y evitarlo manteniendo un orden que estuviese en sintonía con el hecho de que “Dios hubiera podido hacer ricos a todos los hombres, pero quiso que hubiese pobres en este mundo, a fin de que los ricos tuvieran una ocasión de redimir sus pecados” (MIGNE, J. P., *Patrologiae Cursus Completus*. Series Latina, Vita sancti Eligii episcopi noviomensis, t. 87, c. 533.

mentalidad mercantil a la sociedad occidental en el Medievo. Hubieron razones más concretas que tienen que ver con los elementos que componen el modelo jerárquico de las tres funciones¹⁸⁶ como, por ejemplo, la creencia determinista que posee el hombre medieval, que es sin duda el elemento aglutinante de la sociedad medieval: “que la estructura jerárquico-estamental es “natural” y querida por Dios”. Y creemos que “no fue lo suficientemente poderosa para someter a los mercaderes a la teoría del justo precio¹⁸⁷, aunque sí lo fue, sin embargo, para lograr impedirles que se abandonaran sin remordimientos al afán de lucro”¹⁸⁸ como afirma H. Pirenne. Nosotros, nos inclinamos a sostener, de la mano de Von Martin,

¹⁸⁶ Que sin duda tuvo sus variantes, que tenían como objetivo que el orden no variase, en la medida en que los advenedizos iban ascendiendo. Por ejemplo la que DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, p. 302, presenta de Bernardo de Claraval: “La imagen que este abad se hace del universo social se construye, como todo el edificio el proyecto del edificio cisterciense, sobre el cuadrado, figura simbólica de la encarnación: 1, los monjes; 2, los caballeros; 3, los clérigos; 4, el resto. Sobre este damero son posibles numerosas combinaciones: 1+ 2: los caballeros del Templo; 1+3: los monjes; 1+4 los conversos (y en el orden de los Templarios, los merinos); 1+3+4: el monasterio cisterciense; 2+3+4: el mundo. El cuadriculado constituye la trama del sistema, hasta que suenen las trompetas, hasta que los muertos surjan de sus tumbas para alinearse “cada uno en su orden”.

¹⁸⁷ Muy fuerte debió ser la fuerza seductora del comercio que para imponerse tuvo que hacer frente, además de, a toda una estructura jerárquico-estamental querida por Dios, a una práctica ritual sacralizada que Marcel Mauss demostró que formaba parte del alma de los pueblos primitivos: el don (la entrega de una cosa con ánimo de liberalidad). Así pues, dirá POLIN, “La question du prêt à intérêt”, *La légitimité*, nº 27-28: Respecto de la cuestión del préstamo con interés, es apasionante constatar que no es solamente en la tradición greco-cristiana que el préstamo con interés ha sido condenado. Baste leer a los etnólogos para darse cuenta de que: la práctica del don es una de las prácticas más extendidas entre las poblaciones llamadas primitivas. El don estaba incluso con frecuencia sacralizado y practicado mediante ritual. Marcel Mauss ha descrito estas ceremonias. Reunidos solemnemente, los hombres se hacían mutuamente los dones los unos a los otros, y para mejor subrayar que se trataba de dones, en rechazo de la reciprocidad y para mejor remarcar que de ninguna forma se trataba de una forma de intercambio, es preciso señalar que se haya requerido que en respuesta al don, se hizo siempre un don más generoso todavía como si se tratase de jugar a quien-pierde-gana”.

¹⁸⁸ PIRENNE, H., *Las ciudades de la Edad Media*, p. 85.

que “esta clase de concepción del mundo (solo) desaparecerá en la misma medida en que los estamentos antes directores cesen de realizar una función –en la medida, pues, en que no resulten adaptados a las nuevas condiciones del contorno social (producidos en primer término por cambios en la economía)– y dejen de corresponderse la idea y la realidad, quedando reducida finalmente la idea a mera ideología. Por este camino se llegará a una transformación del propio estilo mental, que se hará entonces individualista (en vez de grupal-estamental), socio-económico (en vez de socio-funcional), mundanal (en vez de religioso), y cuyo lema será, no ya el ser, sino la obra realizada”¹⁸⁹

Y, entretanto esto iba ocurriendo, “muchos se inquietaban por el peligro al que exponían su salvación eterna con su género de vida. El miedo a la vida futura atormentaba su conciencia¹⁹⁰. En el lecho de muerte¹⁹¹, eran muchos

¹⁸⁹ VON MARTIN, A., *Sociología de la cultura medieval*, p. 68

¹⁹⁰ Véase DELUMEAU, J., *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècle)*, Paris, 1983.

¹⁹¹ LE GOFF, J., *La civilización del Occidente Medieval*, p. 158 y 159, dice: “La costumbre de vestir el hábito monástico *in articulo mortis*, frecuente entre los grandes, pone de relieve el deseo de imitar ese ejemplo de la perfección monástica y, más concretamente, la eremítica. Esa retirada del caballero para hacerse ermitaño sigue siendo un gran tema para las canciones de gesta que reproducen con frecuencia la escena de la toma del hábito monástico por parte del caballero moribundo. La más célebre de estas tomas de hábito es la de Guillermo de Orange (San Guillermo de Gellone, 768-812). Los grandes comerciantes siguen este ejemplo. El dux de Venecia, Sebastiano Ziani, inmensamente rico gracias al comercio –se solía decir: “rico como Ziani”–, se retira en 1178 al monasterio de san Giorgio Maggiore, lo mismo que hará en 1229 su hijo Piero Ziani, que fue también dux. El gran banquero sienés Giovanni Tolomei funda en 1313 el monasterio de Monte Oliveto Maggiore, donde se encierra para morir. A comienzos del siglo XI, san Anselmo escribe a la condesa Matilde de Toscana: “Cuando sintáis la cercanía de la muerte, entregaos enteramente a Dios antes de abandonar esta vida y, para ello, tened siempre un velo preparado en secreto junto a vos”.

los que en su testamento fundaban instituciones de caridad o dedicaban parte de sus bienes a devolver las sumas conseguidas injustamente”¹⁹². El edificante final de Goderico¹⁹³ y el testimonio de Geraldo de Aurillac son

¹⁹² PIRENNE, H., *Historia económica y social de la Edad Media*, p. 27, utiliza la misma explicación que en *Las ciudades de la Edad Media*, p. 79 con la diferencia de que, en la primera, el protagonista es San Geraldo de Aurillac y, en esta última lo es San Goderico de Finchale. Tanto en una como en otra, el autor trata de mostrar el efecto de la consideración de la actividad comercial como *ignobilis mercatura*. Dice PIRENNE, H., en *Historia Económica...*, que: “la prohibición del préstamo con intereses había de pesar sobre la vida económica de los siguientes siglos. Impedía a los mercaderes que se enriquecieran en plena libertad de conciencia y conciliaran la práctica de los negocios con los preceptos de la religión. Prueba de ello son los testamentos de tantos banqueros y especuladores que ordenaban que se indemnizara a los pobres que habían frustrado y legaban al clero parte de los bienes que en su alma y conciencia consideraban como mal adquiridos. Si bien no podían abstenerse de pecar, su fe, cuando menos, permanecía intacta; contaban con ella para obtener su absolución en el juicio final”.

¹⁹³ PIRENNE, H., *Las ciudades de la Edad Media*, ps. 79 a 81, muestra la historia de San Goderico como ejemplo del hombre calculador que poseía instinto comercial, esto es como el prototipo del campesino miserable de la época tornado en comerciante exitoso. Dice así: Nació a finales del siglo XI, en Lincolnshire, de campesinos pobres, y tuvo que ingeniárselas desde la infancia para encontrar medios de subsistencia. Como otros muchos miserables de cualquier época, se convirtió en vagabundo por las playas, a la búsqueda de restos de naufragios arrojados por las olas. Más tarde lo vemos, quizás tras algún hallazgo afortunado, transformarse en buhonero y recorrer el país cargado de pacotilla. Al cabo del tiempo, junta algunas monedas y, un buen día, se une a una comitiva de mercaderes que encuentra en el curso de sus andanzas y a la que sigue de mercado en mercado, de feria en feria, de ciudad en ciudad. Convertido de esta manera en negociante profesional, consigue rápidamente beneficios de tal índole como para permitirse asociarse con algunos compañeros, fletar con ellos un barco y emprender el cabotaje a lo largo de las costas de Inglaterra y Escocia, de Dinamarca y Flandes. La sociedad prospera según sus deseos; sus operaciones consisten en transportar al extranjero los productos que sabe que son allí escasos, y en adquirir, en contrapartida, en aquellos mismos lugares, las mercancías que luego venderá en lugares donde su demanda es mayor y donde se pueden conseguir lógicamente los beneficios más lucrativos. Al cabo de algunos años, esta inteligente costumbre de comprar a buen precio y vender muy caro hace de Goderico un hombre considerablemente rico. Es entonces cuando, tocado por la gracia, renuncia súbitamente a la vida que había llevado hasta entonces, da sus bienes a los pobres y se convierte en eremita”. MORRIS, C., *The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250*, Clarendon, Oxford, 2001, p. 324, sintetiza la historia de Werimbold de Cambrai relacionándola con una nueva ética diciendo: Un (ejemplo o explicación) de la nueva ética urbana en acción es dada por Werimbold de Cambrai. Werimbold fue miembro del patriciado nacido hacia 1080. Acumuló gran riqueza y se construyó una hermosa casa de piedra. Fue convertido,

buenos ejemplos del conflicto que se debió desarrollar frecuentemente en sus almas entre las seducciones irresistibles de la riqueza y las prescripciones austeras de la moral religiosa que su profesión, a pesar de venerarlas, les obliga a violar constantemente”¹⁹⁴.

Y es que las palabras del propio Cristo pesaban mucho en el fondo de las conciencias: “Prestad sin esperanzas de retribución y será grande vuestra recompensa”¹⁹⁵.

vii. Y... ahora, el Continente en “sándwich”

Si con la invasión sarracena, a principios del setecientos, la cristiandad pierde el control del Mediterráneo, retrocede y se reubica, al superar el milenio, el enfrentamiento entre las dos religiones va a llegar a un punto de inflexión a partir del cual el Islam comienza a retroceder¹⁹⁶. La pérdida del

parece ser, por los sermones sobre la avaricia que escuchó en la iglesia, y la familia al completo decidió retirarse del mundo a una vida religiosa”.

¹⁹⁴ PIRENNE, H., *Las ciudades de la Edad Media*, p. 85.

¹⁹⁵ LUCAS, 6: 35

¹⁹⁶ FLORI, J., "Jerusalén y las Cruzadas", en LE GOFF, J., SCHMITT, J-C. (Eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, p. 406, dice: “la reconquista cristiana, iniciada en España por los pequeños reinos cristianos, en Asturias, y a los pies del Pirineo, se expande en el transcurso del siglo XI, con la ayuda episódica de caballeros llegados de toda la cristiandad, bajo el doble efecto de las alianzas matrimoniales de príncipes hispanos con sus vecinos de Aquitania o de Francia, y el apoyo de Cluny. Esa *Reconquista* hispánica está animada en la segunda mitad del siglo XI, por Alejandro II y sus sucesores que reivindicaban abiertamente los derechos de San Pedro sobre las tierras conquistadas a los musulmanes en nombre de (falsa) “donación de Constantino” por la que el emperador, en 330, antes de fundar la nueva capital Constantinopla, habría legado al obispo de Roma su palacio de Letrán y el ducado de Roma (lo cual es evidentemente falso), la reconquista que se inicia ofrece al papado un marco propicio para semejantes reivindicaciones, que reclama con más o menos éxito a propósito de Córcega, Cerdeña, Sicilia, España, todas estas zonas reconquistadas a los musulmanes,

control sobre el mar Tirreno por parte de los musulmanes y la primera Cruzada iniciada el año 1096¹⁹⁷, “debía marcar el cambio definitivo de su fortuna”: el Mediterráneo de nuevo se abre al comercio occidental.

El movimiento comercial, que poco antes de las Cruzadas¹⁹⁸ se había originado en la costa italiana a partir de Pisa y Génova (Venecia nunca dejó

e incluso las Islas Británicas, garantizando su invasión por el duque Guillermo el Conquistador, quien, en 1066, recibió del papa el pendón de San Pedro en señal de aprobación, como el que recibieron también los normandos conquistadores de Sicilia o los pisanos y los genoveses en su expedición a Mahdia (Tunez) en 1087”.

¹⁹⁷ Es necesario precisar que había algo más que comercio. Este algo más estaba relacionado con la coherencia y dominio ideológico. Así dice LE GOFF, J., *La civilización del Occidente Medieval*, ps. 60 y 61, “Cuando Urbano II en el 1095 encendió el fuego de la cruzada en Clermont, cuando San Bernardo lo atizó en Vézelay, pensaban transformar la guerra endémica de Occidente en una causa justa, la lucha contra los infieles. Querían purgar a la humanidad del escándalo de los combates entre correligionarios, dar al ardor belicoso del mundo feudal una salida digna, indicar a la cristiandad el gran objetivo, el gran proyecto capaz de forjar la unidad de pensamiento y de acción que le faltaba. Y, por supuesto, la Iglesia y el papado, creían que, gracias a la cruzada de la que ellas asumían la dirección espiritual, tenían con ello en la mano el medio de dominar en Occidente incluso esa *Respublica Chistiana*, conquistadora pero turbulenta, dividida e impotente para encerrar en sus límites su vitalidad”.

¹⁹⁸ PIRENNE, H., *Historia económica y social de la Edad Media*, p 28, considera que las expediciones de los cruzados se explican tanto por el fervor religioso como por el deseo de negocio. Así pues, el autor afirma que ya “los pisanos estaban resueltos a lograr su expansión (...) animados por los papas y codiciosos de la riqueza del adversario (...) aliados con los genoveses atacaron Cerdeña, en donde a la postre se establecieron (1015). En 1034, alentados por el éxito, se aventuraron hasta la costa de África y se apoderaron de Bona. Un poco más tarde, sus mercaderes empezaron a frecuentar Sicilia, y en 1052, para protegerlos, una flota pisana se abrió paso en el puerto de Palermo, cuyo arsenal destruyó. De ahí en adelante, la fortuna favoreció resueltamente a los cristianos. Una expedición, a la que la presencia del obispo de Módena, añadía el prestigio de la Iglesia, atacó Mehdia en 1087. Los marineros vieron en el cielo al arcángel Gabriel y a San Pedro que los conducían al combate; se apoderaron de la ciudad, mataron a “los sacerdotes de Mahoma”, saquearon la mezquita y no se volvieron a embarcar hasta después de haber impuesto a los vencidos un tratado de comercio ventajoso. La catedral de Pisa construida después de su triunfo, simboliza admirablemente el misticismo de los pisanos y la riqueza que comenzaban a proporcionarles en abundancia sus victorias. Las columnas, los ricos mármoles, las orfebrerías, los velos de oro y la púrpura traídos de Palermo y de Mehdia sirvieron para decorarla. Diríase que anhelaban demostrar por el esplendor del templo la venganza de los cristianos sobre los sarracenos, cuya opulencia era para ellos un motivo de escándalo y a la par de envidia”.

de tener comercio con la zona del Mediterráneo oriental)¹⁹⁹, que consiguen “privilegios comerciales” en las ciudades marítimas de la costa de Tierra Santa, va a continuar por la Provenza hasta Barcelona: comienza de nuevo el dominio sobre el Mediterráneo y, con él el comercio marítimo de la Europa occidental y consecuentemente la actividad mercantil va a ir permeando las regiones interiores ubicadas al norte de los Alpes²⁰⁰.

En el norte, en la misma época, continuando una actividad comercial que, en los siglos anteriores tuvo lugar en los mares de la zona, en el estuario formado por los ríos Rin, Mosa y Escalda, emerge la plaza comercial neerlandesa de Tiel que se relaciona a través del Rin con las ciudades

¹⁹⁹ PIRENNE, H., *Historia económica y social de la Edad Media*, p. 31, afirma que: “Admirablemente situada entre los poderosos focos comerciales de Venecia, Pisa y Génova, Lombardía fue la primera en despertar. El campo y las ciudades participaban también de la producción: el primero con sus trigos y sus vinos, las segundas con sus tejidos de lino y de lana. Desde el siglo XII, Lucca fabrica telas de seda, cuyas materias primas recibe por mar. En Toscana, Siena y Florencia se comunican con Pisa por el valle del Arno y sienten el influjo de su prosperidad. Detrás de Génova el movimiento se comunica a la costa del Golfo de León y llega hasta la cuenca del Ródano. Los puertos de Marsella, Montpellier, Narbona extienden su radio de actividad en Provenza, en la misma forma que Barcelona extiende el suyo en Cataluña”.

²⁰⁰ PIRENNE, H., *Historia económica y social de la Edad Media*, p. 32, dice: La expansión de estas regiones marítimas es tan vigorosa que, desde el siglo XI se propaga hacia el Norte y comienza a rebasar los Alpes por los pasos que, en el siglo X, los sarracenos de la Garde – Frainet bloqueaban tan peligrosamente. Por el Brenner sube de Venecia hacia Alemania, por el Septimer y el San Bernardo llega al valle de Saona y del Rin; por el Monte Cenis, al del Ródano. El San Gotardo, que por tanto tiempo fue infranqueable, se convirtió a su vez en vía de tránsito cuando un puente apoyado en las rocas de los desfiladeros lo permitió. Desde la segunda mitad del siglo XI se sabe que hubo italianos en Francia. Es más que probable que frecuentaran, en aquella época, las ferias de Champaña, en donde encontraban la corriente comercial que, salida de las costas de Flandes, se dirigía hacia el Sur”. Resulta interesante, porque refleja de algún modo la importancia que para los propios mercaderes tenía, la construcción en, 1237, del puente colgante – el primero en su género - de San Gotardo que abrió el camino más corto entre Italia y Alemania. De él dice LE GOFF, J., *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, Buenos Aires, 1982, p. 18, que se construyó “a expensas de los usuarios”, de los propios mercaderes”.

alemanas de Colonia y Maguncia estableciendo importantes flujos de actividad comercial. En la misma época, señala Pirenne, “en el valle del Mosa, se desarrolla un tráfico que, por Maestricht, Lieja, Huy, y Dinant, llega hasta Verdún. El Escalda comunicaba a Cambrai, Valenciennes, Tournai, Gante y Amberes con el mar y los grandes ríos que cruzan sus desembocaduras entre las islas de Zelanda”²⁰¹. A finales del siglo XI, va descendiendo la actividad comercial marítima en Tiel, se va consolidando la ciudad de Brujas como enclave que, en el futuro, va a tener un tráfico mercantil muy importante.

Por el sur y por el norte, una nueva mentalidad, la comercial, que exigía, en primer lugar, liberar a las gentes del campo y, en segundo, el desarrollo de nuevas cualidades psicológicas y la adquisición de destrezas diferentes de aquellas necesarias para la actividad agrícola, estaba permeando, a partir de los mares, en tierra firme.

Por el norte y por el sur nuevos aires de liberación material y mental auguran nuevos tiempos.

viii. El comerciante y la libertad no reivindicada.

Las cosas no suceden de la noche a la mañana, ni tampoco por efecto del designio divino se pasa de una sociedad casi totalmente dedicada a la tierra

²⁰¹ PIRENNE, H., *Historia económica y social de la Edad Media*, p. 32.

a una sociedad en la que, la actividad comercial, va permeando el pétreo entramado de la sociedad agrícola y poco a poco va tomando carta de naturaleza. No era precisamente, éste el modelo social que, sobre las premisas de Agustín, Gregorio, Jerónimo, Pseudo Dionisio, Isidoro... habían edificado Adalberón de Laon y Gerardo de Cambrai. ¿Cómo en él podía darse cabida a una actividad que rompía el orden trifuncional, que ponía en riesgo la sacralidad de la jerarquía, y la misma jerarquía, que suponía una proclamación implícita de la libertad y, por tanto, una condena de la servidumbre y, consecuentemente, “no era querida por Dios”?

Como afirma G. Duby, “la cifra de tres conducía al espíritu hacia las perfecciones de lo celeste. La cifra cuatro, hacia la materialidad de la tierra”. Y esto se produjo cuando la sociedad rural que parecía inmóvil comienza a despertar de su letargo observando que, junto a ella, emergía una sociedad urbana y que aquella uniformidad profesional del campo se transforma en una pluralidad de nuevas profesiones. Así dirá Duby, de manera más amplia, “cuando los hombres cultos se dieron cuenta de que la ciudad abandonaba su sopor –y esto ocurrió a partir del siglo XI-, que los habitantes de la ciudad se transformaron, en los combates por el poder, en los protagonistas cuya fuerza era imposible subestimar, cuando la división de clases impuesta por el modelo de producción empezó a deslizarse lentamente y obligó a distinguir en el interior del pueblo a los «hombres de negocio», a los hombres de «labor», cuando la monarquía dejó de ser algo

más que un mito, ya no fue el género humano el que aparecía dividido «desde los orígenes» en tres categorías funcionales, sino un cuerpo intermedio, una minoría. Los tres estados sobrevolaban una masa inmensa²⁰², doblegada, muda. Olvidada²⁰³

Así pues, el limbo sociológico de los comerciantes, que resultaban extraños al modelo socio-ideológico implementado por la Iglesia en el Medievo²⁰⁴, a fin de cuentas, acabó convirtiéndose, por el poder imponente de los hechos, en una realidad jurídica. “La condición jurídica de los comerciantes

²⁰² Y entre esa “masa inmensa” se encontraban las mujeres, las “eternamente olvidadas”. Sobre la cuestión véase: SHAHAR, S., *Die Frau im Mittelalter*, Königstein, 1981; POWER, E., *Medieval Women*, Cambridge, 1975; GRIMAL, P., (Ed.), *Histoire mondiale de la femme*, t. 2, París, 1966; d’ALBERNY, M. T., “Comment les Théologiens et les philosophes voient la femme”, *Actes du Colloque consacré a la femme dans les civilisations des X au XIII siècles, Cahiers de Civilisation Médiévale*, XX- 1977.

²⁰³ DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, p. 453

²⁰⁴ MONNET, P., “Mercaderes”, en Le GOFF, J., y SCHMITT, J. C., (Eds), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, p. 537, dice: “Hacer un boceto del retrato ideal del mercader medieval puede conducirnos a la pregunta de si el mercader ha llegado a encarnar un tipo singular en la sociedad medieval con el mismo título autorizado concedido al caballero, al monje o al campesino, para los cuales, el discurso histórico contemporáneo ha reservado un estatuto y una función propia hasta el punto de configurar una trilogía que no deja, a priori, un lugar para el mercader. La cuestión es más complicada cuanto que parece imposible hablar del mercader del beneficio y de los intercambios en términos meramente económicos sin tener en cuenta también los aspectos políticos (los poderes y las elites) y los simbólicos (los discursos y las representaciones). El debate se complica con la estimación del número de mercaderes: en los siglos XIV y XV todavía no constituyen más que una minoría en las ciudades, ciudades que no reúnen más que, una pequeña parte de la población total a pesar de que la propia influencia urbana tenga más peso en la Edad Media que el simple volumen demográfico de la población ciudadana. Quizás haya habido una tendencia a exagerar el papel precursor del mundo de los negocios en el nacimiento del capitalismo”. Precisamente, dentro de esa tendencia, se encuentra, por ejemplo, PIRENNE, H., *Las ciudades de la Edad Media*, p. 80, quien, al hacer referencia al caso de San Goderico de Finchale, dice: “Goderico se nos muestra como un calculador dotado de ese instinto comercial que no es raro encontrar en cualquier época en naturalezas emprendedoras. La búsqueda del interés dirige todas sus acciones y se puede reconocer en él claramente ese famoso “espíritu capitalista” (spiritus capitalisticus), del que se nos quiere hacer creer que solo data del Renacimiento”. He aquí una velada crítica a la tesis mantenida por Max Weber en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

terminó por proporcionarles, en esta sociedad en la que por tantos motivos resultaban originales, un lugar completamente peculiar. A causa de la vida errante que llevaban, en todas partes eran extranjeros. Nadie conocía el origen de estos viajeros. La mayoría procedían de padres no libres a los que habían abandonado desde muy jóvenes para lanzarse a la aventura. Pero la servidumbre no se prejuzga: hay que demostrarla”. ¿Y, por qué presumir la libertad y no la servidumbre en un mundo en el que, ésta última era la regla y aquella la excepción? ¿No resultaba más natural, en esta situación, presumir la servidumbre deseada por Dios? ¿Por qué el derecho protege a aquellos de quien nada se sabe? ¿No se adivina aquí la existencia en el fondo del derecho de una cierta proclividad hacia el indefenso, un *indubio pro...*? ¿O se trataba de una simple cuestión de oportunidad: era mejor (para algunos) aceptar los efectos benéficos de esa nueva actividad sin plantearse cuestiones de más calado? De todas formas no es esto lo que hoy ocurre con las leyes de extranjería en los países que hoy entendemos desarrollados²⁰⁵... ¿Será esto un síntoma de regresión en unas sociedades

²⁰⁵ De la enorme cantidad de literatura que existe sobre lo que hoy se entiende, de manera genérica, como “el gran drama de la emigración”, citaré un artículo periodístico que, con sencillez, evidencia las raíces cínicas y profundas del drama, y que pone de relieve la magnitud de la conducta hipócrita y deshumanizada de los Estados frente al fenómeno: RUIZ ROBLEDO, A., “La razón de Estado en el Estado de Derecho”, *El País*, 12 de junio de 2014; y, además, dos obras en el formato de libro: BARBERO GONZÁLEZ, I., *Globalización, Estado y Ciudadanía. Un análisis socio-jurídico de los sin papeles*, Valencia, 2012; DE LUCAS MARTÍN, F. J., *Globalización e identidades: claves políticas y jurídicas*, Madrid, 2003.

que creíamos más humanizadas? No pretendemos hacer aquí esa reflexión porque no viene al caso. Baste de momento solamente el apunte.

En definitiva, el derecho regula el hecho y es, sin duda, dentro del instrumental del control social, el integrador social por excelencia y, por tanto, el principal ordenador social a través de la constante distribución y redistribución de roles. De ahí que en ese momento, instituya que, habitando en una ciudad, es, necesariamente hombre libre “aquel que no se le puede asignar un amo”, puesto que la libertad es inherente a la condición de habitante de una ciudad²⁰⁶. El derecho le asigna un lugar en el entramado social que, pretendidamente inmóvil, comienza a moverse.

“Sucedió, pues, que hubo que considerar a los comerciantes, la mayoría de los cuales eran indudablemente hijos de siervos, como si hubiesen disfrutado siempre de libertad”. Y en realidad, ellos (la libertad) no la reivindicaban. ¿Cómo podían hacerlo si no la conocían al haber pertenecido a un mundo en el que la voluntad divina impedía cualquier atisbo de la misma al hacer creer que su estatus servil era el natural? De hecho, sea cual

²⁰⁶ PIRENNE, H., *Las ciudades de la Edad Media*, p. 72, dice: “La costumbre urbana se circunscribe a los límites de la paz y la ciudad constituye, en el recinto de sus murallas, una comunidad de derecho. (...) “en tanto que territorio jurídico independiente, debe necesariamente tener jurisdicción propia. El derecho urbano circunscrito a sus murallas, al oponerse al derecho regional, al derecho de fuera, necesita que un tribunal especial se encargue de su aplicación, y que la comuna posea, gracias a él, la garantía de su situación privilegiada. Que la burguesía solo puede ser juzgada por sus magistrados es una cláusula que no falta en casi ninguna constitución municipal. Estos magistrados necesariamente se recluían en su seno. Es indispensable que sean miembros de la comuna y que, en mayor o menor medida, esta intervenga en su nombramiento”.

fuere la razón, “se liberaron al desarraigarse del suelo natal” y el derecho otorgó la condición jurídica a una situación de hecho.

De todas formas, en medio de una organización social cerrada en la que la moral de los obispos carolingios había, predominantemente, distribuido las funciones, y en la que el pueblo estaba vinculado a la tierra y en la que cada miembro dependía de un señor, se mostraba el insólito espectáculo de marchar por todas partes sin poder ser reclamados por nadie. No reivindicaban la libertad: les era otorgada desde el momento en que era imposible demostrarles, no que no disfrutaban de ella, como afirma H. Pirenne, sino que no la poseían *ex origine*. “La adquirieron, por decirlo de alguna manera, por uso y por prescripción. En resumen, al igual que la civilización agraria había hecho del campesino un hombre cuyo estado habitual era la servidumbre, el comercio hizo del mercader un hombre cuyo estado habitual era la libertad”²⁰⁷.

Es por aquí, esto es, por la libertad no tanto reivindicada sino otorgada²⁰⁸, por donde la fortaleza ideológica de la Iglesia del Medioevo²⁰⁹, que mantenía

²⁰⁷ PIRENNE, H., *Las ciudades de la Edad Media*, p. 86.

²⁰⁸ Y, en definitiva, por el derecho urbano. Así, PIRENNE, H., *Las ciudades de la Edad Media*, p. 69, dice: “Consideremos, en primer lugar, la condición de las personas tal y como aparece el día en el que el derecho urbano ha adquirido definitivamente su autonomía. Esta condición es la libertad, que es un atributo necesario y universal de la burguesía. Según esto cada ciudad constituye una “franquicia”. Todos los vestigios de servidumbre rural han desaparecido en sus muros. Sean cuales sean sus diferencias, e incluso los contrastes que la riqueza establece entre sus hombres, todos son iguales en lo que afecta al estado civil. “El aire de la ciudad hace libre”, reza un proverbio alemán (Die Stadluft macht frei) y esta verdad se aprecia en todos los climas. La libertad era antiguamente el monopolio de la nobleza; el hombre del pueblo solo la disfrutaba excepcionalmente. Gracias a las ciudades, la libertad vuelve a ocupar su lugar en la

una sociedad tridimensional herméticamente cerrada, comienza a agrietarse.

ix. De la ignorancia a la necesidad de conocimiento

A las consecuencias del cierre del Mediterráneo por el Islam, allá por el siglo VIII, no sólo se siguieron sintiendo en los siglos sucesivos sino que, sin temor a error, se podría decir que la historia de la Europa continental, a buen seguro hubiera sido diferente si la expansión sarracena no se hubiera producido. Pero especular sobre cosas que pudieron ocurrir, y que no han ocurrido, no toca nuestra cuestión. La realidad es que la economía pasó a ser una economía, si bien no primitiva (resultaría un exceso hacer esta

sociedad como un atributo natural del ciudadano. En lo sucesivo, basta con residir permanentemente en la ciudad para adquirir esta condición. Todo siervo que durante un año y un día haya vivido en un recinto urbano la posee a título definitivo. La prescripción abolió todos los derechos que su señor ejercía sobre su persona y sobre sus bienes. El lugar de nacimiento importa poco; sea cual sea el estigma que el niño haya llevado en su cuna, se borra en la atmósfera de la ciudad. La libertad que, inicialmente, los mercaderes habían sido los únicos en disfrutar de hecho, es ahora por derecho el bien común de todos los burgueses”.

²⁰⁹ DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, ps. 410 y 411, dice: “El oficio clerical –predicador, confesor- obliga a utilizar cernidores cada vez más finos para tamizar lo social, a acudir permanentemente a los nuevos progresos en el arte de distinguir. Cada día se hace más evidente que la sociedad, aquel inmenso edificio –al igual que el decorado que se utiliza para montar los dramas sacros- contiene cada vez más mansiones, moradas. Ya no más tres casillas, sino un damero. De hecho, el simbolismo del tablero de ajedrez –útil también para contar las piezas de plata que llegan a manos del príncipe- comienza en esta época a invadir lentamente el espíritu de los pensadores de la Iglesia. Pero sobre el tablero dos campos se enfrentan, y puesto que el propósito, confesado o no, del predicador y del confesor es frenar la movilidad social, amortiguar los golpes de la fortuna, conducir a la estabilidad, los intelectuales de la escuela llegan finalmente a compensar en el amplio movimiento de reconstrucción política, la minuciosidad creciente de su análisis con el recurso a la ordenación más simple, la del señorío, la de la dominación, la del Estado”.

afirmación), sí de “regresión o decadencia”,²¹⁰ dado que se limitaba al cultivo de la tierra para la satisfacción de sus propias necesidades. Por tanto, prácticamente se extingue la circulación de mercancías en la plataforma continental, y consecuentemente, la economía de cambio, esto es, el comercio y, además, la incipiente industria. Se monopoliza el saber por parte de la Iglesia que se convierte en “beneficiaria de esa renovación de las letras que, al parecer un poco abusivamente, se conoce bajo el nombre de renacimiento carolingio”²¹¹ en tanto la instrucción desaparece de la sociedad laica.

²¹⁰ PIRENNE, H., "L'instruction des marchands au moyen âge", *Annales d'histoire économique et sociale*, nº 1, 1929, p. 17.

²¹¹ PIRENNE, H., "L'instruction des marchands au moyen âge", *Annales d'histoire économique et sociale*, nº 1, 1929, p. 18, dice: “Por importante que haya sido este renacimiento, por superiores que aparezcan los clérigos del siglo IX comparado con los de los siglos VII y VIII, es preciso reconocer que los progresos de la enseñanza en la Iglesia han tenido por contrapartida la desaparición definitiva de esta enseñanza laica que la supervivencia de las escuelas romanas había dejado subsistir en los tiempos merovingios. Sin duda, se escribe mucho mejor el latín después de Carlomagno que antes que él, pero el número de los que lo escriben ha llegado a ser mucho menor, porque solamente lo escribe el clero. La paleografía nos proporciona la irrecusable demostración. A la cursiva romana, cuyo uso se conserva hasta el fin del siglo VIII en todos los reinos fundados sobre el suelo del Imperio de Occidente, se sustituye por la minúscula desde el comienzo de la época carolingia. Y esta sustitución atestigua de una manera clara cómo el arte de escribir se ha restringido. La cursiva es, en efecto, característico de las civilizaciones en que la escritura siendo indispensable en todos los actos de la vida social, la necesidad impone escribir rápido porque se escribe mucho. La minúscula, por el contrario, trazada a mano comedida, responde a una sociedad en la que el arte de la escritura ha llegado a ser monopolio de una clase de letrados. La primera está hecha por la administración y los negocios, la segunda para el estudio. En la diferencia de sus caracteres se expresa el contraste de un tiempo en el que la práctica de la escritura está todavía ampliamente expandida entre los laicos, con un tiempo en el que ha sido monopolizada a manos de los clérigos. La una se adapta tan bien a las necesidades del comercio como, la otra, lo hace tan mal. Al igual que la minúscula ha reemplazado a la cursiva en el momento mismo en que la decadencia económica, subsiguiente a la conquista musulmana, hacía del mercader un iletrado, se verá reaparecer la cursiva a lo largo del siglo XIII, es decir, en la época en la que el renacimiento del comercio hará de nuevo la escritura indispensable para el mercader”.

Cuando el tráfico comercial comienza a reanimarse, en gran medida por lo que hemos llamado el “efecto sandwich”, se despierta simultáneamente el desarrollo de las primeras grandes ciudades²¹² en los nudos de tránsito. Se podría suponer que la clase comercial se fue formando en el seno de la clase agrícola. Pero realmente no fue así como se produjo el advenimiento de esta nueva clase económica. Por el contrario, a los más intrépidos aventureros (de los que ya hablamos con anterioridad) algunos de ellos desvinculados del campo, y otros, hombres de mar., que, por selección darwiniana, se van convirtiendo en comerciantes profesionales, se les van uniendo gentes con una cierta formación que, renegando de la vida conventual, apostaban por este nuevo género de vida²¹³, así como

²¹² LE GOFF, J., *Mercaderes y banqueros de la edad media*, p. 15, dice: “En todas ellas, ya sean de nueva creación o antiguos conglomerados, la característica más importante es ahora la primacía de la función económica. Etapas de rutas comerciales, nudos de vías de comunicación, puertos marítimos o fluviales, su centro vital se encuentra junto al viejo *castrum* feudal, núcleo militar o religioso: es el nuevo barrio de los comercios, del mercado y del tránsito de mercancías. El desarrollo de las ciudades está vinculado a los progresos del comercio, y en el marco urbano debemos situar el auge del mercader medieval”.

²¹³ PIRENNE, H., “L’intruction des marchands au moyen âge”, p. 19, dice: “Se puede permitir suponer que, entre los primeros mercaderes, han figurado un buen número de clérigos que, seducidos por la vida comercial, la habrán abordado con las ventajas de una instrucción adquirida en aras de una carrera bien diferente. Por otra parte, se sabe que los grados inferiores de la cléricatura no constituían un impedimento dirimente para el ejercicio de las profesiones laicas. ¿Por qué los clérigos del siglo XI se habrían abstenido de tentar la suerte de los negocios en los comienzos del renacimiento comercial, en tanto se les ve tan numerosos entre los mercaderes de los siglos posteriores? Realmente, el interrogante que plantea el autor tiene su pertinencia si se tratase, en la actualidad del paso de una profesión a otra. Pero, el caso, no era similar para el siglo XI dado que al hecho de que el lugar que se ocupaba en la vida era de designio divino (según el modelo de la trifuncionalidad) se añadía el hecho de que, la profesión mercantil, además de no ser contemplada en el modelo trifuncional, la Iglesia, lo considera dentro del “ignobilis mercatura” calificándola de “profesión diabólica”. De ahí que, a los primeros hombres procedentes del selecto orden eclesial, no les resultase fácil, en principio, abandonarlo y, en segundo lugar enfrentarse al gran problema de

comerciantes profesionales que venían de las costas mediterráneas y de los mares del norte. Y si como afirma Gabriel de Tarde, “lo cierto es que diciendo, haciendo y pensando, no importa qué, una vez metidos en la vida social, imitamos a los demás a cada momento” y que incluso aún cuando innovamos “es fácil demostrar que nuestras innovaciones son, la mayor parte de las veces, combinaciones de ejemplos anteriores y permanecen sin ser imitadas por ser extrañas a la vida social”²¹⁴, resulta sencillo comprender que los fundamentos para el surgimiento de una nueva cultura, la de mercaderes, se habían ya establecido.

Pero el comercio es, sin lugar a dudas, un arte que requiere un aprendizaje que, si bien se transmite a través de la imitación, exigía la tenencia de unos conocimientos previos, básicos de latín, de lectura, escritura y cálculo²¹⁵.

conciencia. No obstante, como siempre sucede, es de suponer que hubieron gentes, de ese estamento que fueron pioneros dando el primer paso”.

²¹⁴ TARDE, G., *Las leyes sociales*, Barcelona, 1897, p. 27, reitera: “No decís una palabra que no sea reproducción inconsciente de alguna otra que tiempo atrás oísteis; no cumplís cualquier acto de vuestra religión, señal de la cruz o plegaria, que no reproduzca gestos de las fórmulas tradicionales, es decir, inventadas por vuestros antepasados, no ejecutáis un mandato civil o militar cualquiera, no lleváis a cabo un acto de vuestro oficio, que no os haya sido enseñado o no hayáis copiado de algún modelo viviente, no dais una pincelada, si sois pintor, ni escribís un verso, si sois poeta, que no esté amoldado a los hábitos de vuestra escuela y, hasta vuestra originalidad misma está formada por vulgaridades acumuladas y volverá a ser vulgar a su vez. De este modo el carácter constante de un hecho social cualquiera, es ser imitativo. Y este carácter es exclusivamente propio de los hechos sociales”

²¹⁵ Sin duda, la introducción del cálculo suponía un gran peligro para una sociedad en la que se vislumbraba el progreso de la economía monetaria. Así, LE GOFF, J., *La civilización del Occidente medieval*, p. 184, dirá: “La desconfianza hacia el cálculo continuará reinando aún durante mucho tiempo y habrá de esperar hasta el siglo XIV, para que se observe una verdadera atención hacia el aspecto cuantitativo de las cuentas –por ejemplo, en las estadísticas todavía groseras de Giovanni Villani en relación con la economía florentina- atención también nacida, en definitiva, más bien de la crisis

¿Y, cómo estos se podían adquirir en una sociedad iletrada, cerrada en la que, el saber, era monopolio exclusivo de la Iglesia? ¿Cómo pudo darse, en esta sociedad iletrada, el maridaje entre formación (adquisición de los conocimientos previos) y comercio (ejercicio profesional)? H. Pirenne nos dice que “la indigencia de las fuentes es demasiado grande para permitir que nos demos cuenta, de una manera clara, cómo la enseñanza y el comercio se han asociado”²¹⁶. No obstante es legítimo suponer que, la asociación entre los conocimientos de la lectura, la escritura, el latín y unos rudimentarios conocimientos del cálculo, y la “nueva” profesión de mercader se produjo por varias razones, tanto directas como indirectas, que, el propio H. Pirenne las expone con un enorme sentido lógico a partir de los pocos datos que sobre la cuestión posee. Nos encontramos aquí, una vez más, con las zonas sombrías que la historia nos presenta. Y esto se debe a que, quien poseía el monopolio del saber, es decir, la Iglesia, no estaba dispuesta a ocuparse de algo que ni le interesaba ni le convenía y, de todas formas además, subvertía el orden establecido.

El historiador belga, en su trabajo titulado *L’instruction des marchands au moyen âge*, recurriendo a la etimología, afirma que la palabra “clerc”, en la mayoría de las lenguas europeas, ha terminado por ser sinónimo de

económica que amenaza a las ciudades y que obliga a contar, que de un deseo de crecimiento económico calculado”.

²¹⁶ PIRENNE, H., "L’instruction des marchands au moyen âge", p, 19. No obstante, SAPORI, A., “La cultura dei mercante medieval italiano”, *Studi di storia economica (secoli, XIII, XIV, XV)*, Florencia, 1955, vol. I, ps. 53 -93, en lo relativo al mercader italiano medieval, demuestra que poseía una buena formación intelectual.

“comisionado” o “notario”, esto es, “tenedor de libros”, de donde deduce que, algunos eclesiásticos, siendo los únicos que poseían los conocimientos necesarios, fueron empleados para “realizar las cuentas, leer y escribir, en latín, la correspondencia de los mercaderes”. Dentro de la casuística, H. Pirenne nos narra un caso extraído de los *Gesta Santorum* de la abadía de Villers-en-Brabant. Se trata del monje conocido con el nombre de Abundus²¹⁷ a quien su padre (mercader de Huy), como otros muchos, entendió que la mejor forma (quizás la única en el momento)²¹⁸ de que su hijo adquiriese los conocimientos necesarios para formarse y llegar, en el futuro, a ser un buen mercader, era la de confiarlo al convento por el tiempo suficiente para obtener la formación deseada y que, transcurrido el mismo, abandonase la vida religiosa y se incorporarse a la profesión paterna. “Pero las intenciones absolutamente prácticas de este padre no pudieron realizarse. En el medio monástico, el joven se había entusiasmado

²¹⁷ RIBET de la GRANGE, A., CLEMENT, F., et al., *Histoire littéraire de la France: XIIIème siècle*, v. 18 (continuación del siglo XIII hasta el año 1255) en el espacio dedicado a Goswin de Bossut dice: “Ha compuesto una vida sobre San Abund o Abundus, otro monje de Villiers, que no conocemos (...) San Abund, al parecer tenía visiones milagrosas, y sobre todo entrevistas con la Virgen que le enseñaba nuevas oraciones más eficaces que los rezos comunes. Vivía en 1229; y si tuvo por historiador a su “hermano” Goswin, este ha debido prolongar su carrera más allá de este término”. Como nota curiosa señalaremos que H. Pirenne en *L’instruction des marchands...*, coloca la muerte de Abundus en dos fechas diferentes (1225 y 1228) y, por su parte, en *Histoire littéraire de France*, se sitúa en el 1229.

²¹⁸ PIRENNE, H., “L’instruction des marchands au moyen âge”, p. 21, dice: “Las escuelas monásticas respondían imperfectamente a los deseos de los comerciantes que enviaban allí a sus hijos. El programa permaneció fiel a los principios del *trivium* y del *quadrivium*, comportaba cantidad de ramas de las que ellos no tenían ninguna necesidad. La gramática, la retórica, la dialéctica, el canto, etc. Cuánto tiempo perdido en detrimento de los alumnos que no solicitaban otra cosa que aprender lo más rápidamente posible a hablar un poco de latín y a trazar letras, más o menos bien, con estilete sobre las tabletas de cera o con pluma sobre pergamino”.

tanto con el estudio de las letras que se había consagrado totalmente a ellas, renunció al negocio y se hizo monje”²¹⁹. Si bien, el caso de Abundus, nos presenta un resultado fallido con respecto a las intenciones del padre, también nos da a entender que, siendo una práctica riesgosa (¿arriesgada) respecto del resultado, debía ser relativamente común²²⁰ si se deseaba participar de los conocimientos (aunque fuera de manera elemental) que solamente la Iglesia poseía.

De todas formas, la necesidad de formación de los hijos de los mercaderes para el comercio puso a la Iglesia en una situación difícil: Por un lado tenía dificultades para adaptar los programas educativos a las exigencias de competencias, destrezas, habilidades y conocimientos del mercado y, por otro, no podía permitir el surgimiento de otras instituciones que dispensasen el mismo servicio porque, ello, atentaba contra su monopolio intelectual. No obstante, el imparable desarrollo que el comercio planteaba hizo que la Iglesia tuviera que ir cediendo en sus pretensiones. Las nuevas necesidades a las que era preciso dar respuesta propició que, por ejemplo, en Flandes surgiesen iniciativas escolares laicas que, no sin dificultad,

²¹⁹ PIRENNE, H., "L'instruction des marchands au moyen âge", p. 20 extrae el caso de "Ex gestis Sanctorum Villariensium (Mön Germ. Hist. Script., t. XXV, p. 232: "cum litterarum studiis esset traditus, ea causa ut patris debita sive commercia stylo disceret annotare, miro modo proficere studuit etc."

²²⁰ PIRENNE, H., "L'instruction des marchands au moyen âge", p. 21, dice: "Su caso (se refiere al de Abundus) no siendo algo aislado, podemos por tanto afirmar que, a lo largo del siglo XII, las abadías y sin duda diversas escuelas eclesiásticas dispensaron enseñanza a los niños de la clase mercantil admitiéndolos a sus clases en calidad de eso que, salvo mejor denominación, llamaría auditores libres"

fueron cristalizando. “A mediados del siglo XIII, la enseñanza urbana está ampliamente organizada en las ciudades flamencas. Todas, grandes y pequeñas poseen, en adelante, escuelas. La instrucción no se limita ya a los conocimientos primarios. No sucedía solamente en Ypres donde se encontraban las *scolae majores* y las *scolae minores*. Estas últimas eran suficientes para los hijos de los negociantes y los artesanos. En las otras se formaban sin duda los clérigos que, terminados sus estudios, se instalaban como escribanos públicos, como escribas del *échevinage*, como comisario de comercio”²²¹.

Definitivamente, los mercaderes medievales que van a transformar la sociedad, dice H. Pirenne, “no son los continuadores de los *mercaderes* del pequeño comercio local de los siglos IX y X”²²². Realmente, esa “nueva”

²²¹ PIRENNE, H., "L'instruction des marchands au moyen âge", ps. 26 y 27, refiriéndose a los comisarios de comercio dice: “La abundancia de estos últimos era muy grande desde el siglo XIII. Los más ricos mercaderes y los industriales más considerables los ocupaban en la tenencia de sus libros y en la atención de su correspondencia. Lo que sabemos con respecto a ellos, debemos aplicarlo a los propios comisarios de comercio de Gante, de Brujas, de Ypres, de Lille y de Arras. El comercio del dinero y el de las mercancías han adquirido desde entonces una amplitud que requiere la colaboración continua de la pluma. No es hombre de negocios de alguna importancia quien no conserva cuidadosamente en un “archivo” sus libros de comercio, sus “chirographes” y sus cartas”.

²²² PIRENNE, H., *Les périodes de l'histoire sociale du capitalisme*, Bruxelles, 1914, p. 4, dice que: “He creído señalar que a los diversos periodos de los que se compone (el capitalismo) corresponde (en especial en la Edad Media) una clase distinta de capitalistas. En otros términos, no es precisamente del grupo de capitalistas de una época dada de donde surge el grupo de capitalistas de la época siguiente. A cada transformación del movimiento económico se produce una solución de continuidad. Los capitalistas que han, hasta entonces, despegado su actividad se reconocen, podría decirse, incapaces de adaptarse a las condiciones que exigen las necesidades desconocidas hasta entonces y que requieren métodos no empleados. Se retiran de la lucha para transformarse en una aristocracia cuyos miembros, si intervienen todavía en

práctica mercantil²²³ que poco a poco va a ir permeando las estructuras de la sociedad agraria, traerá consigo, a su vez, una nueva mentalidad que irá erosionando el modelo de la trifuncionalidad.

x. El “efecto de vascularización” del “sándwich”

La actividad comercial que, en un primer momento, arranca de un modelo binario, esto es, se concentra en dos polos, en el norte y el sur, y más específicamente en el área de control eslavo-escandinavo y el dominio musulmán del Mediterráneo. Dos áreas geográficas diferentes, dos climas distintos, dos culturas singulares dan lugar a un profesional del mercadeo con dos personalidades propias: el mercader hanseático y el mercader italiano. No vamos a describir las características diferenciadoras en la práctica profesional del uno y del otro, que, sin duda, las hubo, porque, con el tiempo y por el “efecto vascular”, tienden a converger y, además, lo que

el manejo de los negocios, no intervienen más que de una manera pasiva, en calidad de socios capitalistas. En su lugar surgen hombres nuevos, osados y emprendedores, que se dejan audazmente impulsar por el viento que sopla y que saben orientar sus velas según su dirección, hasta el día en que, modificándose esa dirección y desorientando sus maniobras, se paran a su vez y desaparecen ante un equipo provisto de nuevas fuerzas y nuevas tendencias”.

²²³ LE GOFF, J., *La civilización del Occidente medieval*, p. 189, dice: “durante largo tiempo, el principal trabajo del mercader consiste en desplazarse, lo cual no requiere una cualificación especial. El mercader no es más que uno de esos errantes de los caminos medievales. En Inglaterra se llama *piepowder* el “pie polvoriento”, cubierto por el polvo de los caminos. Aparece en la literatura, por ejemplo en la fábula de Juan Bodel *Le souhait fou* (“El deseo loco”), de finales del siglo XII, como un hombre que pasa meses fuera de casa “para buscar su mercancía” y que regresa a ella *gai et jojeux* tras haber permanecido largo tiempo fuera de su país, *fors de päis*”

nos interesa no son las peculiaridades del hanseático o del italiano sino el “hecho comercial” en su conjunto y sus efectos. (*Ver Anexo, Mapa IV*)

Y el “hecho comercial” es que el “efecto de vascularización” del “sándwich” va a generar una nueva función: la producción industrial²²⁴. J.

Le Goff se refiere a la cuestión diciendo que “entre estos dos dominios hay una zona de contacto cuya originalidad estriba en que, desde muy pronto, añade a su función de intercambio entre ambas zonas comerciales una función productora, industrial: La Europa del noroeste, o sea la Inglaterra del sudeste, Normandía, Flandes, Champaña y las regiones del Mosa y del bajo Rin. Esta Europa del noroeste es el gran centro de fabricación de paños y –con la Italia del norte y del centro– la única región de la Europa medieval que permite hablar de industria. Junto a las mercancías del norte y Oriente, el hanseático y el italiano van a buscar a los mercados y ferias de Champaña y de Flandes esos productos de la industria textil europea”²²⁵.

²²⁴ PIRENNE, H., *Las ciudades de la Edad Media*, ps. 103 y 104, dice: “Pero el comercio a su vez fomentaba la industria”. (...) “Los mercaderes de las ciudades no debieron, por su parte, pasar por alto la oportunidad de sacar partido. Desde finales del siglo X sabemos que transportaban paño a Inglaterra. Aprendieron pronto a distinguir la excelente calidad de la lana inglesa y la introdujeron en Flandes donde la trabajaron. De esta manera se transformaron en creadores de puestos de trabajo y naturalmente atrajeron a las ciudades a los tejedores del país. Estos tejedores perdieron desde entonces su carácter rural para convertirse en simples asalariados al servicio de los mercaderes. Gran número de pobres afluyeron a las ciudades donde la tejeduría, cuya actividad crecía en función del desarrollo comercial, les garantizaba un medio de subsistencia. En todo caso parece que llevaron una existencia miserable, la competencia que se hacían los unos a los otros en el mercado de trabajo permitía a los mercaderes pagarles un precio bajo. Los datos que de ellos poseemos, los más antiguos son del siglo XI, nos los describen con el aspecto de una plebe brutal, inculta y descontenta”.

²²⁵ LE GOFF, J., *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, p.16. CONTAMINE, Ph., BOMPAIRE, M., LEBECK, S. y SARRAZIN, J-L., *La Economía medieval*, Madrid, 2000, p. 233, hacen hincapié en los tres elementos fundamentales (el *conductum*, la

Los progresos del comercio y, por tanto, el crecimiento de la búsqueda de productos en los mercados y las ferias exige el desarrollo de toda una red de comunicaciones que facilite el transporte de las mercancías. Siguiendo a Le Goff diremos que poco a poco se van forjando vías de acceso por tierra²²⁶, por río navegable y por mar²²⁷, resultando, tras superar obstáculos de todo tipo, finalmente una red de rutas terrestres, fluviales y marinas que van a unir Europa de norte a sur y de este a oeste. En el interior del continente, al margen de (y sobre) las viejas calzadas romanas donde las hubiera, por tierra, como dice el poeta Machado (“caminante, no había camino, se hizo camino al andar”), finalmente resultó lo que se ha dado a llamar la *Strata francígena*. A una orografía nada fácil, puesto que para ir de la Europa septentrional a la meridional era preciso pasar o los Pirineos o los Alpes, haciendo caminos, puentes..., había que añadir la existencia de

policía y la justicia de ferias) para la seguridad de los mercaderes que fueron fundamentales en la consolidación de ferias como la de Champaña y de Brie. Dicen que: “son las ferias de Champaña y de Brie las que, gracias a la presencia de los mercaderes de paños del norte y de los compradores del sur, se convierten en grandes centros de encuentro del comercio internacional. En torno a 1180, pasan de ser regionales e interregionales a internacionales. Cuatro ciudades y seis ferias, Lagny, Provins, Bar-sur-Aube, Troyes, Provins (feria de invierno) y Troyes (feria de invierno) se imponen sobre las restantes para conformar el ciclo clásico. Bien conocido, pero cuya evolución no está terminada cuando muere Felipe Augusto (los “guardas” todavía carecen de competencias en materia de desavenencias comerciales y faltan las organizaciones interurbanas de mercaderes italianos y provenzales). Su localización geográfica entre el foco industrial flamenco y el foco comercial italiano no determina su éxito, aunque constituya un elemento importante. El factor más relevante radica en el equipamiento de seguridad y acogida ofrecido a los mercaders por el conde de Champaña. Lo definen tres elementos principales: el *conductum*, la policía y la justicia de ferias. A la protección sobre los caminos, garantizada por el conde de Champaña, se suman aquellas a cargo del conde de Flandes, del duque de Borgoña y, sobre todo, a partir de 1209, del rey de Francia, que incluye explícitamente a los italianos”.

²²⁶ Ver LE GOFF, J., *La civilización del Occidente Medieval*, ps. 183 y ss.

²²⁷ Ver LE GOFF, J., *La civilización del Occidente Medieval*, ps. 186 y 187.

inseguridad por los asaltos, robos, confiscaciones de los cargamentos... y, además, lo oneroso²²⁸ de este tipo de transporte. No obstante, la apertura de la ruta renana, en la Baja Edad media (siglos XIV y XV) provoca el desarrollo de las grandes ferias de la ciudad alemana de Francfort²²⁹ y la suiza de Ginebra²³⁰.

²²⁸ LE GOFF, J., *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, p. 19, dice: “Para los productos raros y caros (expresión que cubre toda una serie de mercaderías de precio elevado y de poco volumen, empleadas en perfumería, farmacia, tintorería y cocina), el costo del transporte, no representaba más del 20 al 25 por ciento del precio inicial. Pero para lo que A. Saponi ha llamado las “mercancías pobres”, pesadas y voluminosas y de un valor menor (granos, vino, sal), estos gastos ascendían hasta un cien y ciento cincuenta por cien, o más todavía de su valor original”.

²²⁹ CONTAMINE, Ph., BOMPAIRE, M., LEBECQ, S. y SARRAZIN, J-L., *La Economía Medieval*, p. 348, dice: “Las ferias de Francfort y de Freiberg mantienen su poder de atracción y pese a cierto estancamiento sobrevenido tras el gran periodo de actividad de los años 1300-1400 (papel, en la encrucijada de los siglos XIV y XV, de los Rutinger de Ratisbona). En las mismas, se encontraban paños del Rin, fustanes, armas de Nurenberg, vinos de Alsacia y del Rin, caballos de Hungría, así como productos del sur procedentes de Venecia, Bolonia y Lucca. Más al este, las ferias de Leipzig salen a la luz a partir de mediados de siglo, poniendo a la venta pieles de Polonia y Rusia, paños de los Países Bajos y Alemania, productos de metal de Alemania e incluso, un poco más tarde libros imprimidos”.

²³⁰ CONTAMINE, Ph., BOMPAIRE, M., LEBECQ, S. y SARRAZIN, J-L., *La Economía Medieval*, p. 348, dice: “Citadas desde 1262, reconocidas por el conde de Saboya en 1285 y muy frecuentadas por mercaderes toscanos, las cuatro ferias de Ginebra (enero, marzo o abril, agosto y noviembre) conocen un apogeo hacia 1450, al tiempo que se precipita el declive de las ferias de Champaña y de Brie. El comercio minorista se hacía en las calles gracias a las instalaciones temporales, mientras que el comercio mayorista se desarrollaba obligatoriamente en dos lonjas, la más antigua de madera (la de Friburgo) y la otra (la de Francia) edificada en piedra durante el siglo XV. Los ginebrinos ofrecían sobre todo su hospitalidad, pues en los restantes campos su papel, como en el caso de los habitantes de Brujas, era bastante pasivo. A estas ferias acudían principalmente: a) milaneses, llegados por el paso del Simplon, que importaban fustanes, mercería, armas, herrería y glasto; b) florentinos, poderosamente organizados por iniciativa de la firma de los Médicis, y ocupados sobre todo en temas de banca; c) genoveses, controlados en esta época por los Spinola, los Grimaldi, los Guastini y los Centurioni, que traían sus mercancías a lomos de grandes caravanas de mulos y cruzaban por los pasos de Mont Cenis y del gran San Bernardo; vendían paños ingleses y flamencos, pieles de Alemania y de los Balcanes, plata alemana y especias de Oriente; alemanes del sur, que traían paños de Friburgo (Suiza), cobre húngaro, hierro y plata alemanes, telas de Constanza y San Gall, pieles y ceras polacas y rusas (papel de la compañía Diesbach- Watt de Berna y, sobre todo, de la gran compañía de Rabensburgo, que las fuentes designan con las siguientes expresiones: *societas magna Alammaniae*,

Las vías fluviales eran preferidas cuando existía alternativa. En este sentido Ph. Contamine y sus compañeros en *La economía medieval* dirán que “resulta innecesario subrayar la importancia económica y la superioridad del transporte por agua sobre el transporte terrestre”²³¹. En la parte sur de Europa se desarrolló un verdadero entramado de vías a través de los ríos como, por ejemplo, el que partiendo de su desembocadura en el Mediterráneo se estableció entre el río Po y sus afluentes. En el norte, el río Ródano con el Mosa y el Mosela facilitaron el movimiento comercial entre el norte y el interior continental. Los ríos flamencos Lys y Escalda con sus esclusas, pantanos... Sin olvidar la vía que unía el Rin y el Danubio. Todo ello conformaba un verdadero sistema arterial por el que penetraba, de manera lenta, en las riveras donde se iban ubicando y creciendo las ciudades a la par de una nueva forma de pensar y actuar en las gentes que resultaban ser el reflejo de los contactos, relaciones, intercambios que se entablaban en las ferias²³², esto es, del sistema comunicacional, es decir, de la nueva sociedad mercantil.

societas magna Germaniae superioris, magna societas mercatorum altioris Alemanniae)”.

²³¹ CONTAMINE, Ph., BOMPAIRE, M., LEBECQ, S. y SARRAZIN, J-L., *La Economía Medieval*, p. 176.

²³² En definitiva, las ferias vienen a ser el mini-cosmos del sistema comercial de la época. Es, sin duda el sistema de comunicación de la economía comercial de la época en el que, en espacio reducido pudiera observarse las “nuevas” formas de hacer, de decir, de actuar, de comportarse, en definitiva de comunicarse. LE GOFF, J., *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, p. 23 y ss. dice: La meta más importante del mercader errante son las ferias de Champaña. (...). Había en Champaña un mercado casi permanente del mundo occidental lo que es importantísimo. Así durante dos o cuatro meses al año reinaba en aquellas ciudades una extraordinaria animación, como la

J. Le Goff finaliza el apartado relativo a lo que llama el “mercader errante” con la descripción de una tercera vía de transporte: la marítima. Y afirma que a la inseguridad por la piratería y a los naufragios habría que añadir la poca capacidad de tonelaje, la lentitud de las naves²³³ y su poco desarrollo tecnológico pero, todo eso, no fue obstáculo para que los puertos de Siria y Chipre fueran frecuentados por las carracas españolas y las más rápidas embarcaciones genovesas y los mares del norte y Báltico fueran navegados por los *koggen* hanseáticos.

En definitiva, “la expansión comercial, que comenzó por los dos puntos por los que Europa se hallaba en contacto con el mundo oriental, Venecia y Flandes, se difundió como una beneficiosa epidemia por todo el continente. Al propagarse por el interior, los movimientos procedentes del norte y el del sur acabaron por encontrarse. El contacto entre ellos se

descrita en primavera por el trovador Bertrand de Bar-sur- Aube: “Cuando hay tibieza y calma, es verde la hierba y los rosales están en flor. Entonces empiezan a errar los mercaderes que trajeron sus bienes para la venta, desde la mañana, al nacer el día, hasta la tarde en que anochece, no cesan de ir y venir y llenan la ciudad. Fuera de los muros se instalan en el prado, y establecen sus tiendas y pabellones”. (...). Mercaderes y habitantes gozaban de importantes privilegios, y la persistencia y auge de las ferias está íntimamente relacionados con el poder creciente de los condes de Champaña y la liberalidad de su política”.

²³³ LE GOFF, J., *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, p. 21, dice: “Otro inconveniente es la escasa velocidad de esa navegación. A partir del siglo XIII, la difusión de inventos como el timón de codaste, la vela latina y la brújula, y los progresos de la cartografía – y aquí, junto a los aportes orientales y extremo orientales, hay que hacer especial mención de los marinos y sabios vascos, catalanes y genoveses- permiten disminuir y eliminar las trabas que, para la rapidez de las comunicaciones marítimas, significaron en la Edad Media el anclaje nocturno, el paro en el invierno durante la época de vientos y el cabotaje a lo largo de las costas. Todavía a mediados del siglo XV el ciclo completo de una operación de un mercader veneciano –llegada a Venecia de especias de Alejandría reexpedición hacia Londres de esas especias, regreso de Londres con flete de estaño hacia Alejandría y nuevo cargamento de especias para Venecia- dura dos años enteros. El mercader precisa paciencia y capitales”.

efectuó a medio camino de la vía natural que va desde Brujas a Venecia, en la llanura de Champagne, donde, desde el siglo XII, se situaron las famosas ferias de Troyes, Lagny, Provins y Barsur-Aube que, hasta fines del siglo XII, jugaron en la Europa medieval, los papeles de bolsa y de *clearing house*”²³⁴.

La renaciente sociedad mercantil dinámica va a ir entremezclándose y, finalmente, superponiéndose a la inmóvil sociedad agro-rural alto-medieval en el escenario del desarrollo del derecho urbano²³⁵, del derecho mercantil y de la reaparición del Derecho Romano²³⁶.

²³⁴ PIRENNE, H., *Las ciudades de la Edad Media*, p. 37.

²³⁵ PIRENNE, H., *Las ciudades de la Edad Media*, p. 130 y 131, dice: “El derecho urbano no solo suprimió la servidumbre personal y la territorial, además hizo desaparecer los privilegios señoriales y las rentas fiscales que dificultaban el ejercicio del comercio y la industria. (...) Si se transformó el telonio (*teloneum*) al pasar al control ciudadano, igualmente ocurrió con otras leyes señoriales que, incompatibles con el libre funcionamiento de la vida urbana, estaban irremisiblemente condenadas a desaparecer. Quiero hablar aquí de las huellas que la época agrícola imprimió en la fisonomía urbana: hornos y molinos comunes en los que el señor obligaba a sus habitantes a moler su trigo y a cocer su pan; monopolios de todo tipo en virtud de los cuales gozaba del privilegio de vender, sin competencia y durante ciertas épocas el vino de sus viñas o la carne de sus rebaños; derecho de hospedaje que imponía a los burgueses el deber de proporcionarle el alojamiento y la comida durante sus estancias en la ciudad; el derecho de requisa por el que utilizaba para su servicio los barcos y los caballos de los habitantes; derecho de leva, imponiéndoles el deber de ir a la guerra; costumbres de todo tipo y origen consideradas opresivas y vejatorias, puesto que ya resultaban inútiles; como aquella que prohibía la construcción de puertos sobre el curso de los ríos o aquella que obligaba a los habitantes a cuidar del mantenimiento de los caballeros que componían la guarnición del viejo burgo. De todo esto, a finales del siglo XII, no quedaba apenas el recuerdo”.

²³⁶ La introducción del Derecho Romano acaecido en Francia en torno al siglo XIII, según CHEYETTE, F. L., "A cada cual lo suyo", en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., *La Edad Media a debate*, p. 285, “su influencia se dejó sentir en la modificación de las fórmulas de las cartas, en los procedimientos de los tribunales eclesiásticos, en la aparición de notarios: una influencia prolongada e ininterrumpida aceptada en algunos lugares y combatida en otros. No obstante fue tan vasta y tan general, insufló su espíritu en la práctica judicial durante un periodo tan largo, que no puede constituir la explicación única del cambio repentino (en la propia práctica judicial) acaecido en torno

Estamos en víspera de la aparición de los grandes comerciantes que, en el futuro, van a jugar un papel no solamente económico sino también político, junto a príncipes y soberanos.

al año 1250". De cualquier manera, nos interesa poner de relieve que, sin lugar a dudas, el hecho de que un sistema de normas estuviera en relación directa con algunos aspectos de la conducta y con la resolución de las disputas, contribuyó a dar un impulso hacia una mayor racionalización de la vida social.

CAPÍTULO SEGUNDO:

LA CONSOLIDACIÓN DEL COMERCIO

i. Las grandes fortunas, el “auri sacra fames” y el poder

La cada vez mayor ampliación de la red de comunicación terrestre, fluvial y marítima, que facilitaba el transporte, ofrecía mayor seguridad para evitar los accidentes y, por tanto, limitaba los riesgos. De manera paralela, tuvo lugar “una transformación profunda de las estructuras comerciales que da lugar a la aparición de un nuevo tipo de comerciante: el mercader sedentario en lugar del mercader errante”²³⁷.

La llegada de este tipo de mercader, cuyo apogeo tendrá lugar en los siglos XIV y XV, dirá J. Aurell, con acierto, que “provoca un proceso en el que se verifica una mutación de los valores profesionales a través de la recepción

²³⁷ LE GOFF, J., *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, p. 26. No creemos que la afirmación del autor resulte demasiado precisa puesto que el mercader sedentario no viene a sustituir al mercader errante sino, a compartir con él y, posteriormente, a posibilitar el desarrollo de una red comercial cada vez más compleja en la que las relaciones cara a cara van a ir desapareciendo en la medida en la que el derecho de los contratos, sociedades y demás instrumentos jurídicos mercantiles evoluciona y se hace, cada vez, más eficaz. En definitiva, la llegada del mercader sedentario, lo que provoca es una nueva división del trabajo social en terminología durkheimiana.

y asimilación de unas nuevas técnicas comerciales”. Igualmente, pero estimamos con menos certeza, este autor, señala que, este nuevo mercader, “diese una prevalencia de la dimensión organizativa de su trabajo por encima de la acumulativa”²³⁸. A la vista de las inmensas fortunas de los “Ziani y los Mastropiero, los Solorzano y los Balbi en Venecia; los Salimbeni, los Tolomei y los Buonsignori en Siena; los Bardi²³⁹, los Peruzzi, los Acciaiuoli, los Alberti, los Albizzi, los Medicis²⁴⁰ y los Pazzi

²³⁸ AURELL, J., “La imagen del mercader medieval”, *Boletín de la real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 1998, vol. 46 (1997-98), p. 31. Tiene razón el autor al poner de relieve el desarrollo de la “dimensión organizativa” pero, nos da la impresión de que exagera al situarla por encima de la acumulativa. No olvidemos que la figura del mercader sedentario originó cárteles como el de la *maona* genovesa en el mercado del alumbre y fortaleció las relaciones entre la Santa Sede y la familia de los Médicis para la explotación de este mismo producto. ¿Y, Jacques Coeur? Quizás este nos pueda confundir con su impresionante desarrollo organizativo pero ¿era superior a la dimensión acumulativa? No es fácil creer. Al arruinarse no se quedó contemplando el extraordinario desarrollo de su organización sino que huyó para refugiarse en el referente de la acumulación, el Papado y... ¡también de la organización!

²³⁹ A título de ejemplo traeremos a colación algunos datos obtenidos sobre “los Bardi” de la “Introducción” a la edición EVANS, A., de la obra de BALDUCCI PEGOLETTI, F., *La pratica della mercatura*, Cambridge, 1936, p. XVI, “la compañía de los Bardi fue una de las más sobresalientes firmas entre esos grupos de capitalistas que eran líderes del empresariado florentino. A esta firma se le conoce haber tenido el 1 de julio de 1318, bienes en inventario y cuentas por valor de al menos 1.266.755 liras equivalente a 2,35 \$ por florín de oro, a 2.053.050 \$ en oro. En los fragmentos conservados de los libros de cuentas de la compañía están registrados los nombres de 336 hombres empleados por la firma durante el periodo 1310 y 1340. El banco tenía ramificaciones o conexiones en Amberes, Brujas, París, Londres, Avignon, muchas ciudades italianas, Mallorca, Rodas, Chipre y Constantinopla; disfrutó de privilegios especiales en los puertos de Setalia en Asia menor, Ayas en Armenia, Farmagusta en Chipre, Sevilla en España, por no mencionar los favores que le otorgaban en Nápoles e Inglaterra; un recaudador papal incluso sugirió que los Bardi abrieran una oficina en Cracovia para manejar los fondos recolectados por la Curia en Polonia. Con tales recursos, la compañía adelantó préstamos a reyes, barones, prelados de individuos privados; aceptó depósitos tanto a interés fijo como a beneficio compartido; transfirió fondos entre cualquiera de las oficinas; realizó servicios para sus clientes, dando facilidades de mensajería, o haciendo de intendencia para armadas reales; y finalmente compró, vendió, transportó mercancías, lana, tela, chapa, grano y especias”.

²⁴⁰ Sobre los negocios de la familia de los Medicis, véase: ROOVER, R., “The Medici Bank: Organization and Management”, *The Journal of Economic History*, May 1946.

en Florencia²⁴¹; los Fieschi, los Spínola, los Doria, los Grimaldi, los Uso di Mare, los Gattilusio, los Lomellini y los Centurioni en Génova; los Uten Hove y los Van der Meire en Gante; los du Markiet, los Boinebroke y los Le Blond en Douai; y el patriciado de los Crespín, Hucquedieu, los Yser y los Stanfort en Arras²⁴², ¿podría pensarse que su objetivo primordial era la dimensión organizativa y, el secundario, el acumulativo? Más bien, a la vista de lo evidente, nos inclinamos a pensar que el *auri sacra fames*²⁴³, facilitado por las innovaciones en materia contable²⁴⁴, era el verdadero

²⁴¹ En la "Introducción" a la edición de EVANS, A., de la obra de BALDUCCI PEGOLETTI, F., *La pratica della mercatura*, p. XV, dice: "los abundantes recursos capitales de la ciudad, la conocida habilidad de los artesanos permitió a los mercaderes florentinos asumir el liderazgo en el mundo de las finanzas internacionales; a lo largo de los ramificados canales abiertos a ellos por el peculiarmente favorable padrinazgo de la Curia Papal, se extendieron (diseminaron) en todas las direcciones hasta que sus operaciones incluyeron íntimos tratos con el rey de Francia e Inglaterra, la incansable casa Angevin de Nápoles, y una multitud de autoridades menores y potentados, tratos que trajeron como consecuencia natural inusuales favores y privilegios en ayuda de la actividad comercial florentina".

²⁴² Listado obtenido del epígrafe "Las grandes familias burguesas" de LE GOFF, J., *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, ps. 80 y 81.

²⁴³ Frase que aparece en VIRGILIO, *Eneida*, I. III, versos 56 y 57. LE GOFF, J., *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, ps. 103 y 104, en el epígrafe titulado "La mentalidad del mercader" dice: "De tal forma justificado e incluso exaltado, el mercader gloria. El dinero. El amor al dinero sigue siendo su pasión fundamental. (...) Todos los mercaderes estudiados por los historiadores de la Edad Media sienten un amor arrebatador por el dinero, desde los banqueros de Arrás de quienes dijo Adam de la Halle en el siglo XIII: "aman demasiado el dinero"; desde los florentinos pintados por Dante como "gente codiciosa, envidiosa, orgullosa", enamorada del florín, esa "flor maldita que ha descarriado a ovejas y corderos"; hasta los mercaderes de Tolosa y de Ruán en el siglo XV. Todos piensan como un mercader florentino del siglo XIV que dice "Tu dinero es tu socorro, tu defensa, tu honor y tu provecho". Y al estudiar los grandes mercaderes normandos de finales de la Edad Media, Mollat ha podido hablar del "dinero, fundamento de una sociedad".

²⁴⁴ HERNANDEZ ESTEVE, E., "La historia de la contabilidad: Una disciplina en auge", *Revista Internacional Legis de Contabilidad&Auditoría*, Enero/marzo, 2006, p.202, dice: "En especial, se presta atención al papel de la partida doble, junto a otras innovaciones propias de la época renacentista italiana como factor interactivo en las profundas transformaciones en el ámbito de la organización comercial producidas en la baja Edad Media. Dichas transformaciones constituyeron por su importancia lo que se

motor y propiciador de una organización general y particular cada vez más desarrollada y compleja.

¿Pero era solamente la acumulación de riqueza, el estatus y los honores que aquella proporcionaba lo que perseguían estos grandes mercaderes? La historia es terca y se repite: No, una vez más, el PODER. Marx y Engels en el *Manifiesto comunista* lo han formulado de la siguiente manera refiriéndose a la burguesía moderna (aunque creemos que la frase, más allá del particularismo, es válida para todo tiempo y lugar): “La sociedad burguesa moderna, levantada sobre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido los antagonismos de clases: no ha hecho sino sustituir con nuevas clases a las antiguas, crear nuevas condiciones de opresión, nuevas formas de lucha”²⁴⁵.

Y si bien, ese, fue el resultado final en la relación entre los mercaderes y la nobleza, en el proceso, hubo luchas²⁴⁶, eliminación del adversario e incluso

ha dado a llamar la revolución comercial del siglo XIII que fue estudiada detalladamente por Raymond de Roover, “Aux origines d’une technique intellectuelle: la formation et l’expansion de la comptabilité à partie doublée”, 1937. Esta revolución supuso una profunda renovación en los modos, usos, técnicas y actitudes en la forma de entender y practicar los negocios, marcando un verdadero hito en la historia económica, no solo por el extraordinario auge que experimentaron las transacciones mercantiles, sino sustancialmente y, sobre todo por, por los profundos y revolucionarios cambios experimentados, que llevaron consigo la transformación del pequeño capitalismo doméstico en el incipiente capitalismo comercial de los grandes hombres de negocios, demasiado ocupados, sabios e importantes para viajar de feria en feria ofreciendo sus mercancías”. Igualmente, resulta de interés el trabajo de LANERO FERNÁNDEZ, J., “Las relaciones causales recíprocas del binomio Partida doble-desarrollo de Occidente: la teneduría de libros de los mercaderes medievales”, *Pecunia*, 2010, ps. 265- 297.

²⁴⁵ MARX, C. y ENGELS, F., *Manifiesto comunista*, Madrid, 1971, p. 332.

²⁴⁶ LE GOFF, J., *Mercaderes y banqueros en la Edad Media*, p. 55, dice: “En Florencia la lucha entre los nobles de la vieja estirpe, los *magnati* y los *popolani* agrupados en las corporaciones (“*Arti*”) donde dominan los grandes mercaderes, parece terminar en 1293

asimilación. El poder de la nobleza se fue debilitando en la medida en que la economía rural era superada por la economía del mercado. Es evidente que esta mutación produjo una verdadera conmoción en un orden (el de los bellatores), que de disfrutar las altas jerarquías sociales por designio divino, pasan a solicitar compartir ese mismo estatus con las nuevas gentes salidas del orden de los *laboratores*.

ii. La convergencia de intereses: noble-burgués.

Es cierto que a veces, por orgullo de casta, por sentirlo como deshonor, en definitiva por considerar *innoble* la condición de mercader, “la nobleza permaneció voluntariamente apartada de las actividades económicas que constituían la fuerza de la clase mercantil”²⁴⁷. Pero como afirma Le Goff, J. “con mucha frecuencia, los nobles (especialmente aquellos que ya vivían en las ciudades y los que fueron a establecerse en las ciudades) procuraron participar de las nuevas fuentes de provecho, invirtieron capitales en el comercio y se dedicaron personalmente a los negocios y a la banca”.

con las Ordenanzas de Justicia. Los miembros de las ciento cuarenta y siete familias de *magnati* son excluidos de sus funciones oficiales e incluso castigados con un régimen penal excepcional. Estas medidas representan tanto la lucha de la nueva capa mercantil contra la antigua, como la victoria de la burguesía comercial sobre la nobleza rural: tan difícil resulta diferenciar a ambas”.

²⁴⁷ LE GOFF, J., *Mercaderes y banqueros en la Edad Media*, p. 55, dice: “Así ocurrió en Francia y en España, donde los nobles desdeñaron ejercer el comercio que, jurídicamente implicaba la pérdida de sus privilegios y la renuncia a su “orden”: eso fue, a pesar de los esfuerzos de Luis XI, la *derogance*”.

En definitiva, entre los antiguos señores feudales, los príncipes, los caballeros, los funcionarios señoriales y reales y los nuevos potentados se produjo una especie de sinergia²⁴⁸ de intereses que Le Goff la describe de la manera siguiente: “entre el mercader y el noble no hubo antagonismo profundo, salvo el corto periodo de lucha violenta contra las sujeciones feudales de la Alta edad Media. Casi, en todas partes, un doble movimiento, inverso, pero convergente²⁴⁹, de aburguesamiento y de ennoblecimiento, los fue acercando el uno al otro”²⁵⁰. Finalmente, una red

²⁴⁸ PIRENNE, H., *Historia económica y social de la Edad Media*, p. 156 señala que: “Sea cual fuere, además, la variedad de sus orígenes, los capitalistas de los siglos XIV y XV tienen por fuerza que recurrir a los príncipes. Entre estos y aquellos se establece una verdadera solidaridad de intereses. Por una parte, sin la intervención constante de los financieros, los príncipes no podrían cubrir sus gastos ni públicos ni privados; pero por la otra, los grandes mercaderes, los banqueros, los armadores, cuentan con los príncipes para protegerlos del abuso del particularismo municipal, para reprimir las insurrecciones urbanas, para asegurar la circulación de su dinero y de sus mercancías. Las perturbaciones sociales y las tendencias comunistas amedrentan a todos aquellos que tienen “algo que perder” y los impulsan hacia el poder soberano, que es su único refugio. Los mismos artesanos amenazados por los “compañeros”, hallan en aquel su protector, ya que es protector del orden”.

²⁴⁹ Y esta convergencia se producía también en el comportamiento social. CAUNEDO DEL POTRO, B., “Algunos aspectos de los manuales de mercadería. El valor del aprendizaje. La pereza es llave de la pobreza”, *Anuario de Estudios Medievales*, 41/2, julio-diciembre, 2011, p. 812, dice: “Cualquier mercader mediante la instrucción adecuada y el esfuerzo individual propio podía aprender a comportarse con arreglo a los cánones de las buenas maneras que hasta entonces aparecían asociadas indisolublemente al estamento nobiliario. Este proceso de aprendizaje resulta innovador, incluso podríamos decir revolucionario; lentamente se fue imponiendo frente a la idea de que las buenas maneras eran patrimonio de los poseedores del linaje nobiliario. A ellos aparecían asociadas como instrumento del que se servían para exhibir su prestigio y estimación social así como el carácter diferencial que poseían con relación a otros grupos inferiores en el rango social. Eran un modo de despliegue público de su honor. Al noble se le presuponían por nacimiento; ahora el mercader podía y debía aprenderlas”.

²⁵⁰ LE GOFF, J., *Mercaderes y banqueros en la Edad Media*, p. 59. Si bien, según LE GOFF, J., se produce una convergencia del aburguesamiento y el ennoblecimiento, en el terreno religioso. Según VON MARTIN, A., *Sociología de la cultura medieval*, p. 95, “la religiosidad propia de los seculares (nobles y burgueses), se nos presenta bajo dos formas principales, de características típicas, y que se suceden en el tiempo: Una forma

de relaciones, intereses y complicidades se va tejiendo entre ellos y de manera simultánea se van desarrollando los mecanismos de presión y sistemas de opresión contra los artesanos y los operarios en tanto se consolida el poderío político²⁵¹ de la nueva casta²⁵² que se conformará como alta burguesía cuando no en oligarquía y haciendo surgir, además, simultáneamente una especie de espíritu cívico²⁵³, esto es, un patriotismo

noble y una forma urbano-burguesa; y a tenor de las transformaciones sociales puede apreciarse, en el tipo aristocrático, una evolución de lo arcaico a lo caballeresco y refinado, y en el tipo urbano, una tendencia a la interiorización que corre pareja con in descenso hacia mezquindades pequeño-burguesas”.

²⁵¹ PIRENNE, H., *Historia económica y social de la Edad Media*, p. 138, dice: “En un punto esencial los trabajadores de las industrias de exportación diferían de los asalariados de nuestra época. En vez de reunirse en grandes talleres se repartían en cantidad de pequeños obradores. El maestro tejedor o batanero, propietario o con mayor frecuencia arrendatario de la herramienta que empleaba, era, en suma, un trabajador a domicilio, asalariado de un gran mercader capitalista. La vigilancia que ejercía sobre las profesiones el poder municipal, mientras éste correspondió a la burguesía, ofreció una garantía muy precaria a los obreros, ya que las autoridades urbanas se reclutaban precisamente entre los capitalistas”.

²⁵² PIRENNE, H., *Las ciudades de la Edad Media*, ps. 139 y 140, se muestra fascinado por la obra económica y jurídica de la burguesía de la Edad Media. En cuanto a la primera, dirá que “la economía urbana es digna de la arquitectura gótica de la que es contemporánea”. Respecto a lo jurídico señalará que “creó *ex nihilo* una legislación social más completa que la de cualquier otra época de la historia incluida la nuestra”. Continuará diciendo, “todo esto hubiera sido imposible si el espíritu cívico de la burguesía no hubiese estado a la altura de las tareas que se le habían encomendado. Efectivamente, es necesario remontarse hasta la Antigüedad para encontrar una devoción parecida por la cosa pública como de la que los burgueses hicieron gala. *Unus subveniet alteri tamquam fratri suo*, que uno ayude al otro como a su hermano, reza una carta municipal flamenca del siglo XII (Carta de la ciudad de Aire, de 1188), y estas palabras fueron verdaderamente una realidad. A partir del siglo XII, los mercaderes destinan una parte considerable de sus beneficios en provecho de sus conciudadanos, fundan hospitales y compran los telonios. El afán de lucro se alía en ellos con el patriotismo local. Cada uno está orgulloso de su ciudad y se dedica espontáneamente a trabajar por su prosperidad. Porque, en realidad su existencia particular depende estrechamente de la existencia colectiva de la asociación municipal. La comuna de la Edad Media posee efectivamente las atribuciones que el Estado ejerce en la actualidad”.

²⁵³ De manera simultánea a la creación de este espíritu cívico se produce una especie de exteriorización de la religión. De manera más concreta, VON MARTIN, A., *Sociología de la cultura medieval*, p. 100 relaciona el surgimiento de la religión de las “buenas obras” con la aparición del nuevo espíritu cívico y con el surgimiento de las

local de clase que, por arte de magia, se transformará en “orgullo patrio local ciudadano” para, de esta forma, poner alfombra de terciopelo a sus transacciones comerciales y poner seguridades a su fortuna²⁵⁴.

iii. Génesis de la dialéctica operario-patrono

No obstante, frente a ese nuevo poder político, “las reacciones van a ser a veces violentas. Además de huelgas y motines hay verdaderos movimientos

comunidades burguesas: “La religión se exterioriza cada vez más, hasta convertirse en una práctica de “buenas obras”; todo se allana, camino de lo pequeño, y se particulariza. Los grandes edificios religiosos de antes eran la expresión de un querer comunitario, concentrado en empresas de largo alcance en honor de las potencias y entidades supraindividuales de la Iglesia. Los grandes de la tierra eran en principio los únicos que podían intervenir en calidad de fundadores, viendo en ello un *novile officium* con respecto al conjunto de la población. Luego fueron las ciudades como tales las que construyeron, asociándose entonces la piedad y el orgullo ciudadano. Más tarde, en la época del gótico tardío, surgen como entidades autónomas las corporaciones de burgueses, las cofradías, las familias pudientes. (...) Las formas nuevas, ciudadano-populares de devoción privada, significan un cambio apreciable, con respecto a las formas anteriores de culto, fundadas en el carácter representativo exclusivo del clero en lo litúrgico. Ahora, el pueblo fiel tiene una influencia no poco determinante sobre la índole del culto, a la que el clero tiene que adaptarse”.

²⁵⁴ LE GOFF, J., *Mercaderes y banqueros en la Edad Media*, ps. 63 a 66, narra algunos casos que ilustran los comportamientos en la relación economía- política de la época: “Sire Jehan Boinebroke, mercader textil de Douai fue concejal de esa ciudad, por lo menos, nueve veces. Sabemos en especial que lo fue en 1280, y que dicho año él y sus colegas, que pertenecían a la misma clase, reprimieron “con cruel energía” una huelga revolucionaria de tejedores. “La ley que debería castigarlo y vengar a sus víctimas, lo salva porque él es quien la ha hecho y quien la aplica. Para comprender (lo), no separemos nunca política y economía; una permitió y trajo a la otra que, a su vez, la completa y consolida; la legaliza y legaliza sus abusos. ¿Qué, ese terrible Boinebroke es una excepción? Quisiéramos creerlo y, sin duda, había en él ciertos rasgos individuales de carácter que pudieron acentuar ciertas actitudes y ciertas conductas. Pero, como ha observado ESPINAS, G., *Les origines du capitalisme*, I: Sire Jehan Boinebroke patricien et drapier douaisien, Lille, 1933, y como demasiados documentos confirman, es un prototipo, de una categoría cuyo comportamiento social –fundado sobre estructuras económicas y políticas- fue singularmente feroz”.

revolucionarios²⁵⁵. Las ciudades, marcos de actividad económica, se van a convertir en verdaderos laboratorios de sociología experimental²⁵⁶, en espacio en el que, en el terreno axiológico, por ejemplo, va a tener lugar el revolucionario cambio de la valoración del trabajo, de la superación de la concepción feudal del mismo (entendida como castigo) y su conversión, en instrumento de oportunidades²⁵⁷, esto es, por ejemplo, para adquirir una

²⁵⁵ LE GOFF, J., *La civilización del Occidente Medieval*, p. 259, afirma que: “El elemento revolucionario en el origen del movimiento urbano y de su prolongación en el campo –la formación de las comunas rurales- estaba en que el juramento que liga entre sí a los miembros de la comunidad urbana primitiva es, a diferencia del contrato de vasallaje, que une a un inferior con un superior, un juramento igualitario. La jerarquía feudal vertical queda reemplazada por una sociedad horizontal. La *vicinia*, el grupo de vecinos hermanados por una proximidad fundada en primer término sobre el terreno, se transforma en una fraternidad, *fraternitas*.”

²⁵⁶ Por ejemplo, la creación del sistema de impuestos. PIRENNE, H., *Las ciudades de la Edad Media*, p. 135, dice: “En todas partes la necesidad de crear la muralla protectora (de las ciudades) fue el punto de partida de las finanzas urbanas. En las ciudades de la región de Lieja el impuesto comunal llevó, hasta el fin del Antiguo Régimen, el peculiar nombre de “firmeza” (firmitas). En Angers, las cuentas municipales más antiguas son las de “clouaison, fortification et emparement” de la ciudad. En otros lugares, una parte de las multas está destinada ad opus castris, es decir, en provecho de la fortificación. Pero el impuesto, naturalmente constituyó la parte esencial de los recursos públicos. Para obligar a pagarlos fue necesario recurrir a la violencia. Cada uno está obligado según sus medios en los gastos realizados en interés de la comunidad. El que se niegue a contribuir en tales gastos es expulsado de la ciudad. Esta es por tanto una asociación obligatoria, una persona moral. Según la expresión de Beaumanoir, forma una compañía (...) que no puede disolverse, pero que debe subsistir independientemente de la voluntad de sus miembros. Y esto significa que, al igual que constituye un territorio jurídico, forma una comuna”. Realmente, la ciudad fue un verdadero laboratorio axiológico, social, económico y jurídico en donde se experimentó *ex novo* un modelo de espacio de comunicación.

²⁵⁷ CAUNEDO DEL POTRO, B., "Algunos aspectos de los manuales de mercadería. El valor del aprendizaje. La pereza es llave de la pobreza", p. 812, en relación con la concepción del trabajo en el grupo mercantil dirá: Las buenas maneras comienzan a ser valoradas por el grupo mercantil en términos de utilidad, del mismo modo que los conocimientos técnicos cuyo valor ya nadie tiene duda. Además estos nuevos atributos al igual que las habilidades técnicas podrían adquirirse. Con todo ello se mostraba claramente que el éxito dependía de factores de naturaleza adquirida: instrucción esfuerzo, mérito. Incluso podríamos decir que se alzan como factores prioritarios, puesto que gracias a ellos una persona atesora la posibilidad de ocupar una posición

posición social. De ahí que el siglo XIV va a ser un siglo de crisis sociales²⁵⁸ con episodios violentos, crisis complejas pero que presentan un aspecto esencial: la rebelión de los artesanos y los obreros explotados contra el gran mercader²⁵⁹. Es el comienzo del eclipse de la relación vertical siervo-señor y el nacimiento de la relación dialéctica operario-patrono que nace para perpetuarse en la historia.

ventajosa. Al enarbolar la bandera del quehacer personal como factor de éxito en los negocios se negaba al tiempo los fundamentos del privilegio nobiliario. No podemos dejar de recordar que también en el siglo XV, intentaba abrirse paso la concepción teórica que apostaba por la difusión de los valores de la nobleza de privilegio o política, adquirida por méritos, frente al principio determinante de la sangre. Si fuéramos un poco más allá, se podría decir que, que dejaban abierto un pequeño resquicio a la afirmación de la igualdad de los seres humanos. Todos podrían aspirar a ocupar posiciones sociales de poder y prestigio, ya que de cada uno, del esfuerzo personal y de sus capacidades, dependía el alcanzar el éxito social”.

²⁵⁸ PIRENNE, H., *Historia económica y social de la Edad Media*, p. 145, relativiza la posibilidad de éxito de las insurrecciones así como la magnitud y gravedad de las mismas, diciendo: “En el fondo, las insurrecciones rurales del siglo XIV debieron su apariencia de gravedad a la brutalidad de los campesinos. Por si solas, no podían tener éxito. Si bien las clases agrícolas formaban la mayor parte de la sociedad, eran incapaces de unirse para una acción común y aún más incapaces de pensar en construir un mundo nuevo. Bien miradas las cosas, fueron arrebatos locales y pasajeros, accesos de cólera sin consecuencias.

²⁵⁹ LE GOFF, J., *Mercaderes y banqueros en la Edad Media*, p.65. La más antigua de las huelgas que se conoce la recoge ESPINAS, G., y PIRENNE, H., *Recueil de documents relatifs à l'histoire de l'industrie drapière en Flandre*, t. II, p. 22. Se trata de la ocurrida en la ciudad de Duai en 1245 conocida con el nombre de *takehan*. MENJOT, D., "El mundo del artesanado y la industria en las ciudades de Europa occidental durante la Edad Media (siglos XII- XV)", en *Catharum*, 2011, p. 17, dice que “se pueden distinguir tres fases ascendentes. La primera entre 1280 y 1315, fue provocada, por una parte, por los problemas de contratación que siguieron a dos siglos de expansión y, por otra, a la resistencia al abandono de la estructura corporativa. La segunda va de 1351 a 1381 y está dominada por la demanda de aumento de salarios tras su congelación por las autoridades monárquicas. La tercera se desarrolla a mediados del siglo XV cuando los obreros volvieron a reclamar el derecho al trabajo para hacer frente al creciente paro, debido a la recuperación demográfica”.

iv. Nuevo escenario..., algún nuevo actor.

El desarrollo de la nueva economía va a producir un verdadero cambio en el protagonismo de los actores en el nuevo escenario social. Los oradores y los bellatores siguen cumpliendo sus funciones aunque su estatus sufra modificaciones²⁶⁰. No obstante, en el fondo, resultaba más fácil hacer coincidir los intereses de ambos. Las grandes transformaciones se producen precisamente en el tercer pilar del modelo de Adalberón y Gerardo, el *populus (pauperes)* en la medida en que, estando la sociedad en continuo

²⁶⁰ DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, p. 417, dice: “Esta es la realidad que se vislumbra tras las brumas de lo imaginario. La realidad de fines del siglo XII es, ante todo, la corte en la que resuenan los tintineos de los dineros que se manipulan. (...) La corte, pero ahora con las puertas forzadas por gente innoble a la que el príncipe no puede rechazar, pues posee el dinero que necesita. La realidad de fines del siglo XII es así mismo la caballería (...) que se sabe amenazada por los advenedizos y que también sabe que los fundamentos de su superioridad declinan, que sin los beneficios del príncipe no será nada. (...) La caballería se vuelve en realidad pedigüeña, sumisa, al acecho de donaciones y salarios. Furiosa al ver qué rivales le disputan la generosidad de sus amos: los villanos armados tan valientes como ella, los aventureros que vencen y matan a los caballeros, los escolares ante los cuales los caballeros, humillados, se sienten groseros, incultos y que, por esta razón, les odian e intentan apropiarse de las migajas de su saber, esforzándose por saber lo que se oculta en las bibliotecas clericales, y, por último, los burgueses, los peores”. Otro fenómeno interesante es el de los clérigos errantes. Sobre ellos VON MARTIN, A., *Sociología de la cultura medieval*, p. 129, dice: “En los clérigos errantes tenemos ya, por último, un típico problema de desarraigo social en el seno del clero: al hacerse bohemio la forma de vida, se ha hecho bohemio también el pensamiento. Estos clérigos errantes son, en más de un aspecto, precursores de los humanistas, con los cuales aparece por vez primera la inteligencia moderna como clase diferenciada. Irracionalistas como SCHELER quieren ver en el “creciente racionalismo sacerdotal” una forma de “disolución de la fe”; y si el ruso KIREJEWSKI pretendía descubrir una línea de pensamiento que Santo Tomás conduce hasta Voltaire, lo menos que podemos decir al respecto es que en cierto modo el Aquinate, nos conduce desde luego, fuera de la “Edad Media”, hacia el humanismo (el humanismo cristiano, claro está) del Renacimiento (DEMPF)”.

crecimiento demográfico²⁶¹ y en continua movilidad del campo a la ciudad, el monismo profesional agrícola se va transformando en un pluralismo profesional²⁶² al socaire del comercio y de la incipiente industria. Y es en el seno de ésta y aquel en donde van a surgir, ahora las grandes fortunas a las que el dinero añadirá un elemento importante: la liquidez²⁶³. G. Duby

²⁶¹ CONTAMINE, Ph., BOMPAIRE, M., LEBECQ, S. y SARRAZIN, J-L., *La economía medieval*, ps. 128 y 129, dicen: “Indiscutiblemente hasta el siglo XIII, Europa conoció un fuerte crecimiento demográfico. Avanzar cifras resulta imprescindible, aunque también aleatorio. Basadas en algunos datos regionales extrapolados, las estimaciones globales relativas a todo el continente o al conjunto de un país no dejan de ser aventuradas, ya que las diferencias entre una zona y otra, son muy profundas. Según Josuah C. Russell, Europa habría contado con 22,6 millones de habitantes en el 950 y 54,4 a finales del siglo XIII. Según BENNETT, M.K., hay que hablar de 42 millones en el año mil y de 61 millones para el año 1200. Según las hipótesis más plausibles entre finales del siglo X y finales del siglo XII, Francia habría pasado de 5 a 9,2 millones de habitantes: Italia de 5 a 8 millones y el Imperio de 3 a 9 millones. Inglaterra es el único país donde la valoración del crecimiento puede basarse en censos generales, el *Domesday Book* de 1086 para el principio de nuestro periodo y la *Poll Tax* de 1377 para el final del mismo. De 2,2 millones de habitantes a finales del siglo IX la población inglesa había pasado a 5,5 en 1247 y 6 millones en el 1300, antes de la Peste Negra del 1348”.

²⁶² LE GOFF, J., *La civilización del Occidente Medieval*, ps. 64 y 65, dice: “La emigración del campo a la ciudad entre los siglos X y XIV es uno de los fenómenos más importantes de la cristiandad. La ciudad hace una sociedad nueva con los diversos elementos humanos que recibe. No cabe duda de que esta sociedad pertenece también a la sociedad “feudal” que uno se imagina casi exclusivamente rural. (...). Poco a poco esa sociedad urbana logra remplazar sus propios impulsos por las consignas llegadas del campo. La Iglesia no se equivoca al respecto. En el siglo XII aún es la voz de los monjes, de un Pedro el Venerable, de Cluny, de un San Bernardo sobre todo, del Cister, la que muestra el camino de la cristiandad. Aún tendría que llegar san Bernardo a predicar la cruzada en Vézelay, ciudad híbrida y ciudad nueva en torno a su monasterio, e intentar en vano arrancar a las seducciones urbanas a Paris, al pueblo estudiantil que quiere llevar al desierto, a la escuela del claustro. En el siglo XIII los líderes espirituales –dominicos y franciscanos- se instalan en las ciudades y, desde el púlpito de sus iglesias o desde las cátedras de las universidades gobiernan las almas. Este papel de guía, de levadura, de motor, asumido en adelante por la ciudad se establece ante todo en el orden económico. Pero, incluso si al principio la ciudad fue ante todo un lugar de intercambios, un nudo comercial, un mercado, su función esencial en este aspecto es su actividad productiva. Es un taller. Pero lo más importante es que, en ese taller se establece la división del trabajo”.

²⁶³ LE GOFF, J., *La civilización del Occidente Medieval*, p. 67, dice: “El gran comercio desempeñó un papel capital en la expansión de la economía monetaria. Las ciudades, centros de consumo y de intercambios, tuvieron que recurrir cada vez más a la moneda

dice al respecto que “el desarrollo de la economía monetaria provoca un lento desplazamiento de los personajes en la escena social. Sigue creciendo en importancia el tercer “pilar” del Estado, los “villanos” que no debían orar ni combatir y que tenían la función de abastecer al palacio. Pero éste nada puede hacer con los costales de granos, los toneles de vinos, con los antiguos “obsequios” que ofrecen en especie los dependientes del señorío rural. Necesita monedas contantes y sonantes. La distancia entre el palacio y el dominio rural se hace poco a poco cada vez mayor. Y disminuyen los terrazgueros cuyas prestaciones en numerario impuestas por la costumbre se ven reducidas por la erosión de la moneda. Pasa a un primer plano, por el contrario, el burgués, “el rico”²⁶⁴.

El capitalista²⁶⁵ se erige, ahora, en el eje sobre el que va a pivotar esta nueva sociedad que, en cuanto al tercer pilar, se encuentra en radical

para saldar sus transacciones. El siglo XIII es el estadio decisivo. Florencia, Génova, Venecia, los soberanos españoles, franceses, alemanes e ingleses se ven obligados a acuñar, para hacer frente a esas necesidades, primero piezas de plata de alto valor: las *libras*, después piezas de oro (el florín florentino es de 1252, el escudo de San Luis de 1263-1265, el ducado veneciano, del 1284). El progreso de la economía monetaria, al introducirse en el campo, al modificar la renta feudal, sería un elemento decisivo de la transformación del Occidente medieval”.

²⁶⁴ DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del mundo feudal*, p. 416

²⁶⁵ PIRENNE, H., *Las ciudades de la Edad Media*, p. 76, dirá: La burguesía como el clero y la nobleza, es también una clase privilegiada. Forma un prototipo jurídico distinto y el derecho especial de que disfruta, la diferencia de la masa del pueblo rural, a la que continúa perteneciendo la inmensa mayoría de la población. (...) Concibe la libertad como un monopolio. No hay nada menos liberal que el espíritu de casta que constituye su fuerza y que al final de la Edad Media se convertirá en un motivo de debilidad. En efecto, el solo hecho de su existencia debía influir de manera inmediata sobre ellas y, poco a poco, atenuar el contraste que, en un principio, las separaba. Y si se las ingenió para mantenerlas bajo su influencia, negarles la participación en sus privilegios, excluirlas en el ejercicio del comercio y de la industria, no tuvo, sin

transformación. Por su parte, el poder, “guardando las apariencias” con respecto al modelo trifuncional, va a cortejar a este nuevo inclino puesto que “en sus manos se acumulan, en efecto, al final del circuito, las piezas de moneda que tanto necesita el poder”. (...) “En el círculo del príncipe la tercera función ha cambiado. Ya no es la función de labor, sino principalmente la de *negotium*. (...) La función de los negocios, llega a ser la más útil de las tres; éstas, gracias al crecimiento económico, se han puesto al servicio del Estado y en el palacio las vemos domesticadas por salario, por el interés, por el dinero”.²⁶⁶

Hubieron cambio de actores en el escenario medieval, se produjeron importantes movimientos económicos, variaciones y modificaciones en los estatus sociales...¿y, todo ello dio como resultado, en realidad, una nueva clase intelectual? La respuesta es ¡no!²⁶⁷ “Porque la sociedad medieval no

embargo, la fuerza para detener una evolución de la que era la causa y a la que no podían suprimir si no era mediante su propia desaparición”.

²⁶⁶ DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del mundo feudal*, p. 417.

²⁶⁷ Lo que se produce es una “*translatio*” cultural de los monasterios a las universidades, es decir, de las escuelas monásticas a las escuelas urbanas. LE GOFF, J., *La civilización del Occidente Medieval*, p. 68, dice: “la *translatio* cultural que hace que la primacía de los monasterios pase a las ciudades se manifiesta claramente en dos ámbitos principales: la enseñanza y la arquitectura. En el transcurso del siglo XII, las escuelas urbanas se adelantan de forma decisiva a las escuelas monásticas. Los nuevos centros escolares, salidos de las escuelas episcopales, se independizan de ellas en lo referente al reclutamiento de los maestros y de sus alumnos en lo que atañe a sus programas y a sus métodos. La escolástica es hija de las ciudades. Es la reina de las nuevas instituciones: las universidades, *corporaciones* intelectuales. El estudio y la enseñanza se convierten en un oficio, en una de las numerosas actividades especializadas del taller urbano. Por lo demás, el mismo nombre es significativo: *universitas magistrorum et scholarium*, con sus diferencias y sus matices, de Bolonia donde dominan los estudiantes, o de París donde dominan los maestros. El libro se convierte en un instrumento y no en un ídolo. Como todo instrumento, tiende a fabricarse en serie, constituye el objeto de una producción, de un comercio”.

dejaba, entre las vigas de su edificio social, los resquicios necesarios para que se constituyera una *inteligencia*, una clase intelectual propiamente dicha”. Y es que en el fondo, la arquitectura del edificio medieval, esa arquitectura compacta del todo “acabó siempre dando alguna modalidad de incardinación”²⁶⁸ a cualquier transformación o movimiento de fondo. “Y donde no fue así, es porque ya se había iniciado la voladura”²⁶⁹.

v. El mercader en el “reino de Adalberón y Gerardo”

Es necesario, además, olvidar lo que pensamos y situarnos bajo la piel de hombres de hace ocho o diez siglos²⁷⁰, así podemos penetrar y profundizar

²⁶⁸ LE GOFF, J., *La civilización del Occidente Medieval*, ps. 69 y 70, señala que: “(La Iglesia) sobre todo se adapta a la evolución de la sociedad y le proporciona las consignas espirituales que necesita. Se vio en las cruzadas. Ofrece el contrapeso necesario de las realidades difíciles. A lo largo de todo este periodo en el que la prosperidad se construye lentamente, en el que el dinero se expande, en el que la riqueza se convierte en un señuelo cada vez más seductor, la Iglesia ofrece tanto a quienes triunfan y se inquietan por su triunfo –el Evangelio expresa una duda seria sobre la posibilidad de que un rico entre en el reino de los cielos- como a quienes continúan abrumados, una válvula ideológica: la apología de la pobreza”.

²⁶⁹ VON MARTIN, A., *Sociología de la cultura medieval*, p. 130

²⁷⁰ Para aproximarse al conocimiento de la mentalidad, la sensibilidad, las actitudes... del hombre medieval, ver sobre la cuestión LE GOFF, J., *L’Homme médiéval*, Paris, 1989; AARSTEN, J. y SPEER A. (Ed.), “Individuum und Individualität”, *Miscellanea Mediaevalia*, t. XXIV, 1996; BENTON, J. F., “Consciousness of self and perception of individualism”, *Culture, Power and Personality in Medieval France*, London, 1991. Es de destacar que en la mentalidad del hombre medieval tenía una enorme importancia el aspecto simbólico. Sobre esta cuestión, LE GOFF, J., *La civilización del Occidente Medieval*, p, 293, dice: “El mundo oculto era un mundo sagrado y el pensamiento simbólico no era más que la forma elaborada, filtrada, en el plano de los doctos, del pensamiento mágico en el que estaba inmersa la mentalidad común. No cabe duda de que los amuletos, filtros, fórmulas mágicas, cuyo uso y comercio estaban muy extendidos, no son más que los aspectos más vulgares de estas creencias y de estas

en la civilización medieval, sin lugar a dudas, tan diferente en todos los aspectos, de la nuestra²⁷¹. Nadie duda entonces que haya otro mundo, más allá de lo visible²⁷². Se impone una evidencia: los muertos²⁷³ siguen viviendo en ese otro mundo y “constituían los motores mismos de esa

prácticas. Pero para la masa, las reliquias, los sacramentos y las oraciones eran los equivalentes autorizados. Se trataba siempre de hallar las llaves capaces de abrir el mundo oculto, el mundo verdadero y eterno, aquel donde uno podía salvarse. Los actos de devoción eran actos simbólicos mediante los cuales se pretendía hacerse reconocer por Dios y obligarle a mantener el contrato cerrado con Él. Las fórmulas de donación en las que los donantes hacían alusión a su deseo de salvar de ese modo su alma ponían de manifiesto este mercado mágico que hacía de Dios el obligado del donante que le obligaban a salvarle. Del mismo modo, el pensamiento consistía en encontrar las llaves que pudieran abrir las puertas del mundo de las ideas”.

²⁷¹ LE GOFF, J., *La civilización del Occidente Medieval*, p. 249, dice: “El genio medieval suscitó constantemente comunidades, grupos, lo que se llamaba entonces *universitates*, término que designaba toda clase de corporaciones, de colegios, y no exclusivamente la corporación que nosotros llamamos “universitaria”. Obsesionada por el grupo, la mentalidad medieval lo ve integrado por un mínimo de personas. (...) Lo esencial es no dejar solo al individuo. Aislado no puede sino comportarse mal. El gran pecado consiste en singularizarse. Si intentamos analizar la individualidad del hombre del Occidente medieval, reconoceremos pronto que cada uno de los individuos no solo pertenece a diversos grupos o comunidades, como en toda sociedad, sino que, en la Edad Media, parece disolverse en ella más que afirmarse como individuo. Si el orgullo es “la madre de todos los vicios”, se debe a que no es más que “individualismo exagerado”. No hay salvación más que en el grupo, el amor propio es pecado y perdición”.

²⁷² IOGNA-PRAT, D., "Des morts très especiaux aux morts ordinaires: La pastorale funéraire clunisienne (XIe-XIIe siècles)", *Médiévales*, 31, automne 1996, p. 84 citando BARRAUD, C., DE COPPET, D., ITEANU, A., JAMOUS, R., "Des relations et des morts. Quatre sociétés vues sur l'angle des échanges", en GALLEY, J-C., (Éd) *Différences, valeurs, hiérarchies. Textes offerts à Louis Dumont*, Paris, 1984, ps. 421-520, dice: “Louis Dumont y sus discípulos han mostrado que, en las sociedades holistas (y la sociedad feudal es una de ellas) la relación entre los vivos y los muertos “no está hecha de interacción entre dos entidades o unidades diferentes”, sino que “es la manifestación primordial del orden global de la sociedad e implícitamente del universo”.

²⁷³ Sobre la cuestión, véase: IOGNA-PRAT, D., "Los muertos en la contabilidad celestial de los monjes cluniacenses en torno al año 1000", en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., *La Edad Media a debate*; también del mismo autor, *Des morts très spéciaux aux morts ordinaires: La pastorale funéraire clunisienne (XIe-XIIe siècles)*, *Médiévales*, 31, automne, 1996; igualmente, LAUWERS, M., *La Mémoire des ancêtres, le souvenir des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XIe-XIIIe siècles)*, Paris, 1997

sociedad que aspiraba a la vida eterna”²⁷⁴. Aparte de la comunidad judía, todos están convencidos de que Dios se ha encarnado. La misma angustia en relación con el mundo domina todas las culturas –usamos el plural, pues junto a la eclesiástica existe una cultura guerrera y otra campesina-. Comparten un sentimiento general de impotencia ante las fuerzas de la naturaleza. La cólera divina pesa sobre el mundo y se puede manifestar en diversos azotes. Importa, esencialmente asegurarse la gracia del cielo. Esto explica el poder extraordinario de la Iglesia, de los servidores de Dios sobre la tierra²⁷⁵.

Este es el marco al que, el modelo ideológico de Adalberón y Gerardo, no le es ajeno, más bien, se identifica plenamente con él. Se trata del orden, de la organización justa y buena del universo, de ese orden querido por Dios al que cualquier mutación, ajena a la Voluntad divina, resulta imposible. ¿Existe en él un lugar para el “nuevo inclino”, el mercader? Si partimos del hecho de que, el modelo trifuncional, era un orden divino, cerrado que perseguía el inmovilismo y el determinismo en el que la jerarquía era sagrada y se asentaba en principios tales como el de autoridad, el de la desigualdad, el de la predestinación y el principio de identidad en la obediencia, en definitiva, en la sumisión total, la respuesta es ¡no! ¿Cómo podía encajar en ese escenario una cuarta función, que atentaba contra la

²⁷⁴ IOGNA-PRAT, D., "Los muertos en la contabilidad celestial de los monjes cluniacenses en torno al año 1000", en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., *La Edad Media a debate*, p. 551.

²⁷⁵ DUBY, G., *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*, p. 15.

perfección social enfrentando de manera radical la jerarquía, cuya naturaleza bebía de las esencias de la libertad y, al menos en principio, anunciaba la posibilidad de la igualdad? ¿Cómo podía aceptarse una práctica “satanizada” en las propias Escrituras (esa imagen, tantas veces representada por los pinceles de los grandes artistas del Medievo, de Jesús expulsando del templo a los mercaderes)? El mercader se fue abriendo paso en ese entramado homogéneo y hermético teniendo que hacer frente a todo un sistema ideológico (con su economía del don)²⁷⁶ en el que, en principio, no solamente, no encajaba su economía de mercado sino que, además, era rechazada. Un sistema ideológico hermético que ofrecía como únicas alternativas de recompensa final el Paraíso o el Fuego Eterno se veía en la necesidad de aumentar la “oferta”.

Las nuevas prácticas mercantiles, introducidas a través del mercader itinerante y de los diferentes mercados, fueron cambiando lentamente las mentalidades hasta el punto de que el discurso trifuncional, como sistema ideológico, comenzó a tener dificultades y la Iglesia como ideóloga, tuvo que comenzar a cambiar su estrategia. Un autor reputado como Le Goff asocia el “invento” del purgatorio²⁷⁷ con el desarrollo del comercio y la

²⁷⁶ MAGNANI, E., "Le don au moyen âge", *Revue du Mauss*, n° 19, 2002/1, p. 309, dice: “El estudio del don, dado que puede ser contemplado como un punto de partida para aprehender los cambios en general, es sin duda uno de los medios para penetrar esta sociedad”.

²⁷⁷ LE GOFF, J., *La civilización del Occidente medieval*, ps. 215 y 216 afirma que: “La inseguridad material explica en gran parte la inseguridad mental en la que vivieron los hombres de la Edad Media. (...) Los hombres tuvieron que refugiarse, en definitiva, en

contabilidad diciendo que: “a fines del siglo XII, cuando comienza la época de los mercaderes, germina la idea de una especie de mercado entre el Todopoderoso y los hombres: los beneficios de las buenas acciones de los vivos se pueden depositar en la cuenta del difunto para ayudar a liberarse de su culpa”²⁷⁸.

la única seguridad de la religión. Seguridad aquí abajo, gracias al milagro que salva al obrero víctima de un accidente de trabajo: albañiles caídos de los andamios que un santo sostiene milagrosamente en la caída o resucita una vez en tierra, (...). El milagro ocupa el lugar de la seguridad social. Pero, sobre todo, seguridad en el más allá, donde el paraíso promete a los elegidos una vida libre al fin de miedos, de sorpresas desagradables y de muerte. Y no obstante, aun aquí, ¿quién puede estar seguro de salvarse? El miedo del infierno prolonga la inseguridad terrestre. El purgatorio, en el siglo XIII, aportará un suplemento de posibilidades de salvación”. Para saber más sobre la cuestión, LE GOFF, J., *La naissance du purgatoire*, Paris, 1981.

²⁷⁸ DUBY, G., *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*, p. 133. Sobre esta cuestión, es de interés IOGNA-PRAT, D., "Los muertos en la contabilidad celestial de los monjes cluniacenses en torno al año 1000", en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H. (eds.), *La Edad Media a debate*, p.544 y 545, refleja muy bien el proceso de transformación jurídica de la “donación” del derecho romano en “contrato innominado” o “donación remunerada” mediante el intercambio del “don material” y el “contra-don espiritual. Dice así: “El cartulario de Cluny recoge numerosas transacciones. Algunas de ellas, las donaciones *ad sepulturam* trataban de adquirir a cambio una porción de la vida futura. Las actas reunidas en este documento de contabilidad ilustran de modo excelente lo que podía ser una sociología del regalo en la que se conoce como era feudal. Seamos claros: en torno al año 1000, en Cluny una donación ya no era –como ocurría en el derecho romano- un regalo sin contrapartidas. En su estudio del cartulario de Cluny, CHEVRIER, G., "L'evolution de la notion de donation dans les chartes de Cluny du IX à la fin du XII siècle", en *A. Cluny*, p. 203, muestra que “la donación -que antes equivalía a liberalidad- se convierte en una especie de prototipo de acta jurídica”. La diferencia entre venta y donación se difumina; los bienes ya no se venden (o cada vez menos): se adquieren. Es importante señalar que este cambio se produce justamente en el periodo comprendido entre los siglos X y XI, es decir, en el momento en el que la “donación” para alivio del alma (*pro remedio animae*) se hace cada vez más frecuente. La adquisición de una porción de la vida futura no es una muestra de liberalidad; sin embargo, resulta difícil expresar las cualidades específicas de este acto (ni una venta ni un regalo) mediante el vocabulario práctico del intercambio. ¿Cómo traducir la idea de caridad interesada? Disfrazada bajo el viejo término “gratuidad” y la expresión, deliberadamente vaga, “contrato innominado” (por usar el término de G. Chevrier), se oculta una categoría específicamente jurídica: la “donación” remunerada en la vida de ultratumba o el intercambio de regalos materiales y espirituales”. Ver también de IOGNA-PRAT, D., "Des morts très spéciaux aux morts ordinaires: la pastorale funéraire clunisienne (XIe-XIIe s.)", *Médiévales*, n° 31, 1996, ps. 82 y 83 añade que “los monjes-padres, a quienes se les delegan los bienes, no son simplemente intermediarios

vi. *La Iglesia frente al mercader*

No obstante, la Iglesia, siguió apuntalando el edificio ideológico y durante el siglo XII van a alcanzar un especial protagonismo, dentro de ella, los retóricos, los *oratores* a quienes se les encomienda la misión de la salvación de las almas de las gentes que proceden del pueblo llano. Su discurso va orientado a conformar lo que en el lenguaje común se conoce como “la fe del carbonero”, a través de lo que, G. Duby, considera “una pedagogía simple muy ingenua”²⁷⁹. En sus sermones aparecen ya los

indispensables, sino también y sobretodo transformadores eficaces en el sacrificio del altar. No se trata tanto, efectivamente, de dar para recibir como de ofrecer en aras de una transformación de las personas y de los bienes “en algo mejor” (*in melius transmutare*); y, en la misma línea investigadora, MAGNANI, E., “Le don au moyen âge”, *Revue du Mauss*, nº 19, 2002/,1, p. 82, añade que “las donaciones *pro ánima* implican en el intercambio a otros actores además del donante y los religiosos, haciendo intervenir igualmente a los pobres y a los muertos (los “antepasados”, los santos). Y sobre todo, los documentos (las cartas de donación provenzales y clunicenses de los siglos XI y XII) revelan el fenómeno de la circulación de los bienes y de las personas entre el más acá y el más allá, circulación hecha posible gracias a la transformación de los bienes terrestres en bienes celestes, y del pecador en hombre nuevo. Las donaciones son así inscritas en un doble registro, funcionando a la vez como limosna y como ofrenda eucarística”.

²⁷⁹ DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, p. 327. Ya a finales del siglo XII, dice POLO DE BEAULIEU, M. A., “Predicación”, LE GOFF, J. y SCHMITT, (eds.), *Diccionario razonado del Occidente Medieval*, p. 658, que “La legislación eclesiástica, pontificia y sinodal se ocupará, pues, de controlar, organizar y reforzar la predicación al pueblo. Eudes de Sully, obispo de Paris entre 1196 y 1208, promulga unos estatutos sinodales que contienen diecisiete cánones de noventa y seis referentes a la predicación. Se incitaba a los fieles a que recibieran los sacramentos (bautismo, confirmación, confesión) y a que rezaran las dos plegarias ya mencionadas en las capitulares carolingias (el Padrenuestro, el Credo, a los que se añadía el Ave María, como reconocimiento del culto mariano). El predicador, habilitado por el obispo, que debía verificar su competencia, su valía moral y su ortodoxia, debía exponer los artículos de fe y combatir las herejías en sus sermones del domingo y de los días de fiesta. Este programa mínimo fue ampliamente desarrollado por el *Sinodal del Oeste*

mercaderes al lado de los *agricolae* (campesinos) aunque con una consideración radicalmente diferente: negativa para los primeros y positiva para los agricultores. A modo de ejemplo traeremos a colación lo que el *Elucidarium* (Clarificación) de Honorio de Autun²⁸⁰ que para responder a las preguntas: ¿Quién será salvado? ¿Puede uno salvarse dentro de su orden? ¿Cuáles son los peligros, cuales son los deberes específicos de cada uno de ellos?, que con frecuencia se hacen quienes tienen la función de la *cura animorum*, establece categorías o grados entre los fieles según funciones. “En cuanto a los hombres de la tercera función –dice G. Duby– el *Elucidarium* los divide en dos partes como San Bernardo: los que viven en la ciudad, mercaderes artesanos y bufones; a estos se los condena igualmente (se había referido previamente a la caballería que es “maldita”) de manera radical, porque cometen fraude, porque mienten – este mundo nuevo, perturbador, en el que se perciben los gérmenes de pulsiones inquietantes, imprevisibles, que llegarán a alterar el orden²⁸¹, atemoriza a

promulgado por Guillermo de Beaumont (obispo de Angers hacia 1216-1217) y después fue repetido en numerosos sinodales de este periodo”.

²⁸⁰ Véase GUREVICH, A., *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Turin, 1986, ps. 243 y ss.

²⁸¹ Aquellos temores que, en el *Elucidarium*, manifestaba Honorio de Autun al referirse a “los gérmenes de pulsiones inquietantes” como disgregadores sociales en el siglo XII, eran confirmados como realidades por un teólogo hispano-mexicano, Tomás de Mercado en el siglo XVI, cuando como una muestra de la ruptura del lazo de dependencia que unía a unos hombres con otros, en el marco de la vida social, ponía el ejemplo de un hecho concreto que había provocado el comercio: la generalización y consolidación del crédito con interés. Frente a él, TOMÁS DE MERCADO, "Homilía 34", seguía diciendo: “Es sentencia muy notoria, y célebre de filósofos griegos y latinos, que no hay hombre tan bastante para sí, y abundante, que no tenga en muchas cosas necesidad de otro. ¿Quién nació tan criado que no haya menester lo críen? ¿Quién ya

Honorius como atemoriza a Guillermo de Nogent-; los otros, los *agricolae*, los campesinos son por el contrario, buenos salvajes, los únicos de la especie humana que junto con los niños menores de tres años que no hablan tienen asegurado el Paraíso: “*serán salvados en su mayoría porque viven en la simplicidad y porque alimentan al pueblo de Dios con su sudor*”. *Suo sudore-labor, dolor*; trabajar para esto es un acto de penitencia, el instrumento de una redención personal²⁸².

En realidad, la condena que la Iglesia hace del mercado, se deriva del hecho de que, en sus prácticas mercantiles, se generaliza el fraude en el intercambio y ésta manera de proceder atenta directamente contra el fundamento de la sociedad, esto es, contra el orden mismo. Así, J. A. Widow dirá “cuando se comete fraude en el intercambio, el que lo comete no solo perjudica al otro, sino que desprecia el vínculo mediante el cual ambos son partícipes de la misma sociedad, que puede ser tan amplia como la humanidad misma. Si la actividad fraudulenta se generaliza, lo que habría de ser vínculo social se transforma en causa de disociación. Y si

crecido tan sabido, que no le hayan de enseñar artes, e instruir en negocios? ¿Quién jamás tan rico, que no pidiese alguna cosa prestada? Antes estoy por decir, que el hombre por sí solo, es tan insuficiente, que en todo casi ha menester otro le ayude” (...). Verdad es, que dado en todas los negocios, nos ayudemos (...) algunos hay que quiso Dios se hicieran gratis por los prójimos, como es dar limosna al pobre, y prestar al necesitado. Esto quedó entre los hombres según ley natural, en que se ejercitase la liberalidad, una de las magníficas e ilustres virtudes que hay”. (...) Así el prestar es un acto de misericordia, y liberalidad, y ambas virtudes son muy enemigas de precio y paga que es menester se ejerciten sin estos respectos y pretensiones. Y porque es muy mal hecho usar de una virtud contra su naturaleza, es grave pecado prestar con ganancia, sino que misericordiosa y liberalmente preste cada uno lo que pudiere, no pretendiendo usura temporal, sino la del cielo que Dios promete”.

²⁸² DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, p. 328

para cometer el fraude se saca provecho de la necesidad de los otros, es decir, de la misma dependencia en razón de la cual existe la sociedad, entonces se atenta contra lo más esencial de ésta: el vínculo de hermandad, o de amistad civil o de amor al prójimo que son el sustento o el alma de la vida en común”²⁸³.

En definitiva, la Iglesia veía con claridad que “el cuarto orden” traía consigo un arsenal de prácticas que atacaban directamente el mandato esencial del propio Cristo de *amarás al prójimo como a ti mismo*.

vii. Las dificultades del modelo trifuncional.

“Cuando la actividad económica se hizo más dinámica y compleja, a partir del siglo XII, dice Widow, también se hizo más difícil el control y la represión de la usura. Primero, porque se multiplicaban las distintas especies de contratos, de los cuales algunos podían implicar falta de equidad y usura bajo prácticas inocuas; segundo, porque aumentaba la demanda de dinero, debido a esa misma mayor intensidad de la actividad económica y, también, al aumento por el gusto de la buena vida, y tercero, por el surgimiento de una clase social, la burguesía, que no estaba sujeta a las normas tradicionales y a las limitaciones que eran características del

²⁸³ WIDOW, J. A., "La ética económica y la usura", *Estudios*, 2004, p. 17.

clero y la nobleza, y que de esta manera se dedicó a la actividad económica dándole estatuto propio e independiente”²⁸⁴.

El modelo trifuncional comenzaba a tener dificultades, ya no obedecía a la nueva realidad social en la que, al lado de los campesinos, los mercaderes estaban tomando protagonismo y la división entre lo rural y lo urbano era cada vez más evidente. Desde París, los continuadores de Honorius, (Pedro Cantor²⁸⁵, Esteban Langton, Roberto de Courçon, Foulqué de Neuilly y Jacobo de Vitry entre otros), dentro de un contexto evangélico más amplio²⁸⁶, condenaban la corrupción en la que la sociedad había caído, hacían ardientes llamamientos a la purificación, “sacralizaban” en sus homilias “la igualdad en la pobreza”²⁸⁷ y trataban de reorientar las

²⁸⁴ WIDOW, J. A., "La ética económica y la usura", p. 28.

²⁸⁵ Es de destacar el celo en la predicación de PEDRO CANTOR, "Verbum abbreviatum", LXII (PL, CCV, 189) cuando pone de relieve el “lamentable silencio” del clero (“pessima taciturnitas”) invocando al profeta Isaías (56:10) para censurar y repudiar a “a esos canes mudos que no se atreven a ladrar” (“canes muti non valentes latrare”)

²⁸⁶ CHENU, M. D., "El despertar del Evangelio", en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., (eds.), *La Edad Media a debate*, ps. 479 y 480, bajo el epígrafe “el contexto social de la pobreza apostólica”, dice: “a lo largo de un siglo, desde que Gregorio VII le diera su empujón inicial, este resurgir evangélico fue adoptando paulatinamente forma institucional, sus pretensiones sobrepasaron el límite de la reforma moral para tratar de transformar la estructura política y económica de la sociedad. También se produjo una reforma litúrgica, tanto con el retorno a las prácticas del cristianismo primitivo como a través del debilitamiento de un, hasta entonces, rígido sistema de castas clerical. El movimiento canónico del siglo XII logró que este programa penetrara tanto en la esfera social como en la eclesiástica, a través de él se aseguró el éxito y la expansión de sus límites institucionales más allá de lo que los reformadores gregorianos podían llegar a imaginar. La *vita apostolica*, un concepto tanto jurídico como espiritual, se convirtió en el núcleo principal del nuevo movimiento que, así reforzado, privó al orden monástico de su tradicional primacía gracias, precisamente, a su procedencia de la Iglesia primitiva y que el movimiento tuvo una mayor aceptación en una nueva sociedad que pedía a gritos el bautismo”.

²⁸⁷ CHENU, M. D., "El despertar del Evangelio", p. 482 afirma que: “Así la pobreza, al margen de su significado ascético, emergió como una fuerza perturbadora en este

costumbres. A partir de la pobreza, entendida como la condición natural de las instituciones del Reino de Dios sobre la Tierra²⁸⁸, dice M. D. Chenu que “el rasgo más elocuente y característico de esa pobreza fue la sensibilidad ante la angustia de los pecadores, los más pobres de los más pobres ante el Señor, pues esta forma de compasión también formaba parte de la vida evangélica. Vital de Mortain, un ermitaño de principios del siglo XII, se especializó en devolver a las mujeres de dudosa reputación a la vida virtuosa. Enrique de Lausana, sobre cuya trayectoria llamó la atención san Bernardo, exortaba a sus oyentes a casarse con prostitutas para salvarlas. También Fulco de Neuilly, a finales del siglo XII, dedicó grandes

conglomerado social conocido como cristiandad feudal, hasta el punto de que la Iglesia tuvo que emitir interdictos para proteger el régimen feudal del que se beneficiaba. No es que los “pobres” de Cristo abordasen directamente los problemas sociales; su pureza evangélica les llevaba a establecer ciertos objetivos y, si bien los efectos temporales de su prosecución de dichos objetivos llegaron a ser importantes en la civilización que estaba surgiendo, lo cierto es que estos no constituían un factor determinante en su inspiración. Todo esto, a fin de cuentas, no evitó que su pobreza fuera enorme y tuviera un doble filo –pues su rechazo de los bienes terrenos también era un elemento cismático tremendamente eficaz. Bajo esta luz, la política papal demostró, a través de varios pasos aparentemente incoherentes, una admirable capacidad para elegir las partes más puras y equilibradas de un reformismo evangélico cuyos elementos socialmente subversivos amenazaban tanto a la Iglesia como a la sociedad civil”.

²⁸⁸ CHENU, M. D., "El despertar del Evangelio", p. 481, poniendo de relieve la paradoja que supone que un “señor feudal” fuese el gran apoyo de los pobres, dice: “Ese gran señor feudal que fue Inocencio III apoyó a estos “hombres pobres” y, tras efectuar las preceptivas correcciones, les concedió un lugar en la Iglesia donde los príncipes episcopales habían combatido las reformas de Gregorio VII. (...) Esta unión de pobreza y libertad cristiana encontró una cálida acogida y resultó eficaz entre los miembros de la Iglesia más receptivos al mensaje apostólico, de esta forma los pobres se convirtieron en objetivo privilegiado de su ministerio. Todos los nuevos apóstoles, desde Roberto de Arbrisselles (fallecido en 1117) a Francisco de Asís, dirigieron su maravilloso mensaje a la gente humilde de las tiendas y sótanos – “en los sótanos, en los telares y otras casuchas subterráneas” (“in cellariis et textrinis et hujusmodi subterraneis domibus”)-, a los desafortunados sin hogar ni refugio, a los siervos de la gleba”.

esfuerzos como predicador a la salvación de las prostitutas”²⁸⁹. G. Duby concluye que, “a lo largo del siglo XII, se ahondó el abismo entre las dos partes del espacio social, el urbano y el rural. Los maestros parisinos, enclaustrados en el centro de una aglomeración que se extiende y amplía sin cesar, observan el campo a la distancia; lo imaginan menos corrompido por el artificio y permanentemente purgado por el trabajo. Por el contrario, en la ciudad reina la perdición. En ella el mal renace sin cesar, crece cerca de los bancos de los cambistas donde se escucha el susurro de los dineros²⁹⁰, en las callejuelas donde están los baños públicos y las riñas. En la ciudad reina el *infelix ternarius*, la trilogía del mal: orgullo, codicia, lujuria. Reina también la herejía: se dice que ésta anida en los bosques pero todo el mundo sabe que se amuralla en los suburbios”²⁹¹.

Pero, a su vez, no solo el segundo y tercer sector de la sociedad se corrompe, el primero también sufre la transformación mental que opera la riqueza. El abad Bernardo de Claraval, en ese momento, mira hacia el interior de la Iglesia y observa que, además de la posesión de enormes latifundios, otro aspecto de la riqueza, el de las vanidades, se está asentando en ella y piensa en Cluny, en los monjes del monasterio y les reprocha: “me contentaría, dirigiéndome a religiosos como yo con decirles lo mismo que un pagano decía a otros: ¿Para qué sirve todo este oro en el

²⁸⁹ CHENU, M. D., "El despertar del Evangelio", p. 483.

²⁹⁰ Ver CONTAMINE, Ph., BOMPAIRE, M., LEBECQ, S., SARRAZIN, J. L., *La economía medieval*, ps. 234 a 249: “La difusión del instrumento monetario”.

²⁹¹ DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del mundo feudal*, p. 402.

santuario? Bernardo sabe la respuesta: “Así es como las riquezas atraen a las riquezas y la plata exige plata. Cuando se han abierto los ojos con admiración para contemplar las reliquias de los santos engastadas en oro, las bolsas se abren para que de ellas salga el oro [...]. En las iglesias se cuelgan ruedas cargadas de perlas, rodeadas de lámparas e incrustadas de piedras preciosas [...]. En vez de candelabros se admiran verdaderos árboles de bronce trabajados con un arte admirable [...] ¿Qué se proponen con todo esto? ¿Hacer brotar la compunción en los corazones? [...] Vanidad de vanidades, pero vanidad aún más insensata que vana”²⁹².

Es la Iglesia del ceremonial y del boato que, bajo el pretexto de que es preciso dar a Dios lo mejor de la tierra acorde con su deidad, esto es, ad *maiolem gloriam Dei*, colman los templos de oro y plata presentando, a los ojos de las gentes sencillas, un Dios majestuoso e inaccesible.

¿Y qué decir de los propios templos? También en ellos, “la Iglesia consideraba el arte ante todo como servicio a Dios, como consagración y ofrenda, y el templo, en particular, no era en primer término a sus ojos lugar de reunión de la comunidad de los fieles. La Iglesia veía también en el arte un medio de acción sobre los seculares. (...) al ver en el templo la casa de Dios, o sea un símbolo ideal, procede a su vez a una negación inmanente de la idea de fin y utilidad”²⁹³. Ellos simbolizan la perfección

²⁹² KNOWLES M. D. y OBOLENSNKY, D., *Nueva historia de la Iglesia. La Iglesia en la Edad Media*, v. II, Madrid, 1983, p. 287.

²⁹³ VON MARTIN, A., *Sociología de la cultura medieval*, ps. 106 y 107

misma. En este sentido, “Honorio de Autun nos ha explicado el sentido de los dos tipos principales de plantas de la iglesia. En los dos casos –la planta redonda y la planta en cruz- se trata de una imagen de la perfección. Que la iglesia redonda sea la imagen de la perfección circular es algo que se entiende sin dificultad. Pero hay que observar que la planta en cruz no es solo la figuración de la crucifixión de Cristo. Es, sobre todo, la forma *ad quadratum*, basada en el cuadrado que representa los cuatro puntos cardinales y resume el universo. En ambos casos la iglesia es un microcosmos”²⁹⁴.

viii. Los “nuevos” vicios capitales

Además de a los viejos vicios capitales, de la soberbia y la lujuria ahora, el modelo de los obispos de Laon y Cambray, debía hacer frente también a la avaricia y la vanagloria que los nuevos tiempos de los mercaderes, de los prestamistas, de los usureros estaban generalizando. Se recurrió a los textos del Antiguo²⁹⁵ y del Nuevo Testamento²⁹⁶ para desautorizar al mercader.

²⁹⁴ LE GOFF, J., *La civilización del Occidente Medieval*, ps. 295 y 296.

²⁹⁵ En el *Antiguo Testamento* se dice: ÉXODO, XII, 24: “Si prestas dinero a uno de mi pueblo, al pobre que habita contigo, no serás con él un usurero; no le exigiréis interés”; LEVÍTICO, XXV, 35, 36: “Si tu hermano se empobrece y vacila su mano en asuntos contigo, lo mantendrás como forastero o huésped, para que pueda vivir junto a ti. No tomarás de él interés ni usura, antes bien teme a tu Dios y deja vivir a tu hermano junto a ti”; DEUTERONOMIO, XXIII, 20, 21: “No prestarás a interés a tu hermano, ya se trate de réditos de dinero, o de víveres, o de cualquier otra cosa que produzca interés. Al extranjero podrás prestarle a interés pero a tu hermano no le prestarás a interés...”; DEUTERONOMIO, XXVIII, 12: Yahveh abrirá para ti los cielos, su rico tesoro, para dar a su tiempo la lluvia necesaria a tu tierra y para bendecir todas tus obras. Prestarás a

En el decreto de Graciano o *Concordantia Discordantium Canonum*, extraordinaria obra de Derecho Canónico²⁹⁷, se dice “*homo mercator vix aut nunquam potest Deo placere*” (el hombre mercader difícilmente puede complacer a Dios). Los manuales de confesión²⁹⁸, los textos de ayuda para la resolución de casos de conciencia, los textos de santificación ofrecen listas de profesiones indecorosas o prohibidas entre las que se relaciona con

naciones numerosas, y tu no tendrás que tomar prestado; ECLESIASTICO, VIII, 12: “No prestes al que puede más que tu; si prestas dalo por perdido”; SALMO LV, 11, 12: “Y dentro de ella (la ciudad) falsedad y malicia, insidias dentro de ella, jamás se ausentas de sus plazas la usura y el engaño”; SALMO, XIV, 5: “(morará en tu santo monte) quien no presta su dinero a usura, ni acepta soborno en daño inocente...”; EZEQUIEL, XVIII, 8: “(El que es justo y practica el derecho y la justicia)..., “no presta con usura ni cobra intereses, aparta su mano de la injusticia, dicta un juicio honrado entre hombre y hombre, se conduce según mis preceptos y observa mis normas, obrando conforme a la verdad, un hombre así es justo...”.

²⁹⁶ LUCAS, 6, 34-35, dice: “Prestad sin esperar nada a cambio y vuestra recompensa será grande”.

²⁹⁷ VAUCHEZ, A., “Homo mercator vix aut nunquam potest Deo placere: Quelques réflexions sur l’attitude des milieux ecclésiastiques face aux nouvelles formes de l’activité économique au XIIe et au début du XIIIe siècle”, *Actes des Congrès de la Société des historiens médiévistes de l’enseignement supérieur public*, 1988, v. 19, p. 212, dice: “(...) incluso, ateniéndonos simplemente a los textos normativos, no incurriríamos en error si creyéramos que el Decreto de Graciano ha constituido en la Edad Media, las Tablas de la Ley”.

²⁹⁸ Es de resaltar el conocimiento que en materia mercantil tuvieron los confesores en los siglos XIV, XV y XVI. Son de esta época una gran cantidad de *Manuales de confesores* que informaban e instruían a los confesores en la generalidad de las operaciones económicas. De manera general, el pecado, es el máximo protagonista de los *Manuales de confesión*. SOTO RÁBANOS, J. M., “Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja Edad Media Hispana”, *Hispania Sacra*, LVIII, 118, julio-diciembre, 2006, p. 415, dice: “El pecado es el *leit motiv* de la literatura pastoral. Si en alguna literatura se expresa con mayor claridad este dominio de la conciencia del cristiano de ser culpable y de la necesidad de ser exculpado y salvado por un poder superior es, sin duda, en la literatura *ad hoc*, o sea, en los *manuales de confesión*, que hallan su justificación precisamente en la conciencia de ser pecador y en la necesidad religiosa, y psicológica de ser perdonado. En ello insisten los tratadistas. No otro pensamiento anidaba, por ejemplo, en Sebastián de Ota cuando en el proemio al *Tractatus de Confessione* dice que la confesión es ejercicio espiritual máximo entre los que sirven para la salvación de las almas (Incunable (Sevilla 1497), f. 2r)”.

regularidad la mercadería²⁹⁹ con expresiones tales como “*illicita negocia*”, “*ignobilis mercatura*”, “*diaboli minister*”, “*inhonesta mercimonia*”. “Se diría que la Iglesia repudia al mercader, junto con las prostitutas, los juglares, los cocineros, los posaderos y, por otra parte, también junto con los abogados, los notarios, los jueces, los médicos, los cirujanos, etc.”³⁰⁰ Se diría que la Iglesia los repudia porque avizora una nueva sociedad, en la que, ella misma, opera de manera contradictoria³⁰¹ y cuyo control parecería que se le fuera de las manos.

En realidad, la Iglesia es consciente de que la concepción y la propiedad de los absolutos, espacio y tiempo, del modelo trifuncional, están en peligro, es decir, la mentalidad, por tanto, la ideología que soporta su sistema. J. Le

²⁹⁹ Como ejemplo del juicio que merecía el mercader, véase ZIERER, A., "Paraíso versus Inferno: a visao de Túndalo e a Viagem Medieval em busca da Salvação a alma (séc. XII)", *Mirabilia, Revista de Historia Antigua y Medieval*, 2, enero, 2003, p. 147

³⁰⁰ LE GOFF, J., *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, p. 88.

³⁰¹ VAUCHEZ, A., "Homo mercator vix aut numquam potest Deo placere: Quelques réflexions sur l'attitude des milieux ecclésiastiques face aux nouvelles formes de l'activité économique au XIIe et au début du XIIIe siècle", *Actes des Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 1988, v. 19, p. 213, dice: “La virulencia de las condenas eclesiásticas frente a las nuevas formas de actividad económica se explica también por la dificultad que ha tenido la jerarquía de conciliar los dos aspectos de la línea reformadora moderada que venía llevando a cabo desde 1110: se trataba en efecto de promover una reforma del clero poniendo el acento en la pobreza individual, la castidad y la vida comunitaria de los clérigos, pero sin cuestionar la potencia política y económica de la Iglesia, garante de su influencia social. De ello resultan contradicciones, obviamente explotadas por los movimientos heréticos, porque, mientras por un lado se denunciaba el reino del dinero y se prohibía a los clérigos practicar la *secularia negotia* (medicina, derecho civil y profesiones comerciales), por otro, los abades y los obispos, no cesaban de enriquecerse gracias a las restituciones de los diezmos por los laicos y sobretudo a la práctica de los préstamos “*gage foncier*” disimulados por actos de venta duplicados por una *chartula promissionis* (como lo ha mostrado muy bien para Italia VIOLANTE, C., "Les prêts sur gages fonciers dans la vie économique et sociale de Milan au XIe siècle", *Cahiers de civilisation médiévale* 5 (1962), ps. 147-168 y 437-459...).

Goff da en la diana cuando dice que la gravedad de lo que está ocurriendo viene del hecho de que “pone en juego estructuras mentales más complejas todavía y más fundamentales, esto es, la concepción cristiana del tiempo. En Santo Tomás³⁰² y en otros teólogos y canonistas escolásticos³⁰³, encontramos en efecto este argumento: que con la práctica del interés (en el crédito) “se vende el tiempo”. Ahora bien, éste no puede ser propiedad individual. Pertenece solamente a Dios. De tal forma que, a pesar de los considerables esfuerzos de los pensadores y juristas del siglo XIII³⁰⁴, la

³⁰² SANTO TOMÁS estará influenciado por su procedencia (la pequeña nobleza feudal) y recurriendo a Aristóteles le tomó prestada la distinción entre la economía autárquica que tiene como objetivo la subsistencia y, por tanto la calificó como buena y la economía comercial que tiene como objetivo el lucro y como consecuencia, atenta contra la naturaleza social cuyo principio es la ayuda mutua, por tanto, es preciso condenarla. Así en *Summa Theologiae* I- II, q. 105, a. 2 ad. 4, dirá: “acostumbrar a los hombres por sus preceptos a que de manera recíproca y bien dispuesta se ayudaran en sus necesidades, pues este es el mejor medio para fomentar la amistad. Y establece una buena disposición para ayudarse no solo respecto de lo que debe darse gratuitamente y sin condiciones, sino también respecto de las cosas que se dan en préstamo, pues esta ayuda es más frecuente y necesaria para muchos”. Es de interés la consulta de ROLL, E., *Historia de las doctrinas económicas*, México, 1942.

³⁰³ Los escolásticos toman de Aristóteles la afirmación de que: *Numus non parit nummos* (el dinero no crea dinero) y la convierten prácticamente en “dogma” de manera que el crédito con interés chocó constantemente con él.

³⁰⁴ A partir del siglo XIII, los teólogos, de manera especial, van a estudiar las nuevas prácticas mercantiles para conocer su moralidad. Entre ellas se trabajó sobre las que daban lugar al concepto de “daño emergente” (*dammum emergens*) que consistía en un pacto con el prestamista de compensación al privarse del dinero que lo tendría de no haber tenido que hacer el préstamo. Al respecto, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II, II, Q. 78, A. 2 ad 1, dirá: “Aquel que da el préstamo puede, sin pecado, pactar con el que recibe el préstamo una compensación por el daño que consiste en privarse del dinero que habría de tener: esto no es vender el uso del dinero, sino evitar un daño”. Igualmente se estudió el “lucro cesante” (*lucrum cessans*) consistente en la pérdida de una hipotética ganancia al tener que prestar un dinero por algún tipo de coacción o de apremio siendo la intención del prestamista invertirlo para obtener algún tipo de ganancia. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 78^a. 2 ad 1, considera ilegítimo exigir algo que pertenece a lo potencialmente posible pero no se realiza. Así dirá: “La compensación del daño fundada en que el dinero no ha de dar lucro, no se puede establecer en el contrato, porque no se debe vender lo que aún no se tiene y cuya posesión puede ser impedida de muchas maneras”. Igualmente se analizó el

reflexión cristiana se declara incapaz de llegar a concepciones económicas, respecto del dinero y los intereses³⁰⁵, satisfactorias³⁰⁶, al no poder escapar de un marco teológico estrecho³⁰⁷.

Así pues, como señala M. Novak, “partiendo de doctrinas establecidas de la Iglesia referentes a la esterilidad del dinero y, por ende, la inmoralidad del interés (la usura), permanece cierto el juicio de que los escolásticos tardíos

riesgo del capital o *periculum sortis*; el *stipendium laboris* o trabajo realizado para el préstamo; la *ratio incertitudinis* o riesgo de resultado indeseado en el uso del préstamo.

³⁰⁵ Como ejemplo de dificultad que hace más compleja y difícil la erradicación del crédito con interés o usura citaremos “el del estado de necesidad” ¿Qué se puede hacer en este caso? ¿Crear la excepción? TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 78, a 1 a 4, in c., opta por esta fórmula diciendo: “De ninguna manera es lícito inducir a alguien a prestar con usura; Sin embargo, sí se puede recibir un préstamo con usura de aquel que está dispuesto a darlo y practica la usura, en razón de un bien, como es remediar la necesidad propia o de otro”

³⁰⁶ La destrucción del modelo trifuncional es preciso relacionarla con el desarrollo urbano de los siglos XI a XIII y con la simultánea división social del trabajo. LE GOFF, J., *La civilización del Occidente medieval*, p. 234, dirá: “La Iglesia termina por adaptarse de grado o por fuerza. Los teólogos más abiertos comienzan a proclamar, que todo oficio, que toda condición se puede justificar si se ordena a la salvación. Gerhoh de Reichesberg, a mediados del siglo XII, en el *Liber de aedificio Dei*, ed. parcial de E Sackur, Monumenta Germaniae Historica, libelli de Lite 3, (Hannover, 1897), evoca “esta gran fábrica, este gran taller que es el universo” y afirma: “Quien por el bautismo ha renunciado al diablo, aunque no se haga clérigo o monje, se entiende que ha renunciado al mundo de tal manera que, ricos o pobres, nobles o siervos, comerciantes o labradores, todos cuantos han hecho profesión de fe cristiana deben rechazar lo que le es hostil y seguir lo que les conviene; en efecto, cada orden (el vocabulario sigue siendo el del concepto de *órdenes*), y más en general cada profesión halla en la fe católica y la doctrina apostólica una regla adaptada a su condición, y si libra bajo ella el buen combate podrá también conquistar la corona”, es decir, la salvación. Por supuesto que este reconocimiento va acompañado de una vigilancia atenta. La Iglesia admite la existencia de estados, pero les impone como etiqueta distintiva pecados específicos, pecados de clase, inculcándoles una moral profesional”. Es conocido el tema de “las hijas del diablo” “casadas “con los estados de la sociedad (de un manuscrito florentino del siglo XIII). Dice así: “El diablo tiene nueve hijas, a las que ha casado: a la simonía ... con los clérigos seculares; a la hipocresía... con los monjes; a la rapiña... con los caballeros; al sacrilegio...con los campesinos; a la simulación... con los alguaciles; al fraude... con los comerciantes; a la usura...con los burgueses; a la pompa mundana... con las matronas; y la lujuria, a la que no ha querido casar, pero que ofrece a todos como amante común”.

³⁰⁷ LE GOFF, J., *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, p. 92.

trataron el interés de una manera mucho más frágil que autores liberales posteriores”³⁰⁸.

ix. La paradoja y la estrategia

De ahí que se produzca una situación paradójica: La teoría frente a la realidad. La doctrina de los Padres, de los canonistas, de los teólogos, de los doctores, de la Iglesia en general reprueba el mercado como escenario de pecado, pero la realidad socio-psicológica implacable que se escenifica, una vez más, hace prevalecer el poder imponente de los hechos. ¿Qué hacer ante esta evidencia? La Iglesia es sabia, no en vano ha visto guerras, invasiones, conquistas, ha sido testigo de la caída de reyes, emperadores, imperios en los trece siglos de andadura. Es precisamente la permanencia en el tiempo la circunstancia a la que alude cinco siglos más tarde el papa Pio VII para poner en evidencia su trascendencia. Se trataba de la coronación de Napoleón I, mil tres años, once meses y veintitrés días después de la coronación de Carlomagno en Roma. Ahora el escenario era París, la catedral de Nôtre Dame. En ambos momentos, la máxima jerarquía de la Iglesia está presente. A diferencia de la Navidad del año ochocientos en la que Carlomagno es coronado emperador por el papa León III, quien coloca la corona sobre su cabeza, ahora, Pio VII

³⁰⁸ NOVAK, M., en "Prólogo" a CHAFUEN, A., *Histoire de la Bourgeoisie en France*, Paris 1981, p. 18.

permanece, como simple testigo³⁰⁹, cuando Napoleón I se auto-corona y se autoproclama emperador. Y a continuación, él mismo, deposita la corona en la cabeza de Josefina. ¿Qué es lo que Napoleón Bonaparte pretendió con este gesto simbólico? ¿Cuál es esa realidad superior y oculta a la que Bonaparte tiende y quiere recordar? Son muchas las lecturas que los estudiosos de la política han realizado sobre este hecho que se distancia del protocolo de la monarquía del Antiguo Régimen. Está claro que se trató de un signo de insumisión del poder público al poder religioso. ¿Pero fue simplemente una ruptura con el protocolo? No, había algo más profundo. Se trataba de enterrar la vieja fuente de legitimidad del poder (Dios) que desde Carlomagno venía operando y proclamar la nueva fuente (la voluntad popular).

³⁰⁹ También es cierto que la actitud del papa Pio VII permaneciendo “como simple testigo” rememora la tradición bizantina. Así MORAN, G. M., *Los laberintos de la identidad política. Religión, nacionalismo, derecho y el legado de las culturas imaginadas de Europa. Del cristianismo como identidad cívica a la génesis de la identidad nacional*, p. 250, dirá: “En el imperio bizantino la participación en el acto de la coronación de la máxima autoridad eclesiástica de Constantinopla, el patriarca constantinopolitano era más bien la de un testigo cualificado, que no le otorgaba ni le transmitía poder al emperador, ni tampoco mediaba en el proceso de recepción del mismo. Por ello no se cuestionaba ni la procedencia del poder ni su directa concesión por la divinidad. Así la función de la jerarquía eclesiástica era tan solo la de poner al emperador bajo la protección divina reforzando la legitimidad del emperador ante sus súbditos. Este matiz es importante para poder entender la posición de la jerarquía eclesial ante el poder imperial, y la transformación que se produce en Occidente cuando se consolida la primacía del Obispo de Roma al amparo de la tesis dualista del poder planteada inicialmente por el papa Gelasio I al emperador Anastasio I, y a la que apelará posteriormente el Papado otorgando a este un poder espiritual sin precedentes desde la autoridad de la *auttoritas sacrata* de los pontífices por encima de la *regalis potestas*, de los monarcas”. Pero, realmente, no es precisamente la tradición bizantina la que Napoleón quiere rememorar en el acto de su coronación.

Por la importancia y trascendencia del momento en el que el sacramento religioso, la auto-coronación y el refrendo popular se funden pretendiendo contener toda la simbología, la legitimidad y la fuerza del poder, estimamos de interés reproducir textualmente, cómo uno de los especialistas en esa época, Max Gallo, narra con todo lujo de detalles, siendo fiel a los hechos históricos y con un bello estilo novelesco, aquel dos de diciembre de 1804:

>“La mañana del dos de diciembre, (Napoleón I) se deja vestir por Rustam
>y Constant. Su traje de terciopelo rojo y blanco bordado en oro reluce de
>pedras preciosas. Luego entra en el apartamento de Josefina. Está bella y
>joven; sabe que es fruto de los artificios del maquillaje, pero con su traje y
>su capa de satén blanco, aparenta apenas veinticinco años.

>Se dirigen hacia la carroza, tirada por ocho caballos empenachados. Los
>pajes esperan para subir detrás del asiento de cochero. Luis y José ocupan
>su lugar frente a Napoleón y Josefina, y el cortejo compuesto por
>veinticinco coches se pone en marcha. El intenso frío parece paralizar a la
>multitud apelotonada detrás de las tres hileras de soldados.

>Al entrar en la catedral, Napoleón se siente aterido por el frío, que le
>paraliza la nuca. Ve a los dos lados de la nave central y del trono a los
>invitados dispuestos en hileras sobre las tribunas. Recuerda entonces las
>figurillas que Isabey había colocado sobre el plano.

>*He construido en menos de cuatro años a esta Francia en orden y*
>*jerarquizada. Ahí está, desde los prefectos a los miembros del Instituto,*

>los consejos de Estado y las diputaciones de los ejércitos. Es una
>pirámide de la que yo soy la cúspide.

>Avanza sosteniendo el cetro en la mano. Los dos príncipes, José y Luis,
>sostienen su manto, y Elisa y Carolina el de Josefina. Al subir los
>peldaños, el peso lo empuja hacia atrás. Josefina también vacila y
>trastabilla, pero recupera de nuevo la posición.

>El papa se aproxima y lo abraza.

>*Vivat Imperator in aeternum* –dice.

>Napoleón, sin arrodillarse, se corona y después corona a Josefina mientras
>el papa contempla la escena, tal como habían previsto.

>*Yo soy yo, solo yo, el actor de la coronación.*

>Napoleón se inclina hacia su hermano mayor.

>-José –susurra-, si nuestro padre nos viera...

>A continuación una vez celebrada la misa, el papa se retira y el gran
>capellán coge del altar el libro de los Evangelios y se lo entrega abierto a
>Napoleón. Los presidentes de las Asambleas despliegan el texto del
>juramento que él mismo ha escrito. Las frases retumban bajo las bóvedas
>de la catedral como una manifestación de la Revolución.

>-Juro –comienza con voz grave- mantener la integridad del territorio de la
>República, respetar y hacer respetar las leyes del concordato y la libertad
>de cultos, respetar y hacer respetar la igualdad de derechos, la libertad
>política y civil, la irrevocabilidad de las ventas de los bienes nacionales.

- >Habla con la corona sobre su cabeza, ante el altar, y la mano sobre los
- >Evangelios abiertos. La Revolución queda así consagrada, y son los
- >compradores de bienes feudales y de bienes de la Iglesia los que se
- >encuentran de este modo protegidos.
- >-Juro no aumentar ningún impuesto –continúa-, no establecer ninguna tasa
- >sino en virtud de la ley; mantener la institución de la Legión de Honor;
- >gobernar velando solo por el interés, la felicidad y la gloria del pueblo
- >francés.
- >Mientras un heraldo de armas proclama: “El muy glorioso y muy augusto
- >emperador Napoleón, emperador de los franceses, consagrado y
- >entronizado”, las aclamaciones estallan por doquier y llenan Nôtre-Dame.
- >*Nunca podrán demoler la Francia que yo he santificado aquí.*
- >Lo único que le hace falta es descendencia”³¹⁰.

No obstante Pío VII, respondiendo claramente al gesto simbólico, haciendo alusión a lo perecedero de las creaciones humanas (que el propio Max Gallo refleja en algunos momentos de la narración al hacer referencia a las sensaciones y su efecto (“el frío le paraliza la nuca” a igual que a la multitud) y en especial en la frase: “al subir los peldaños, el peso lo empuja hacia atrás. Josefina también vacila y trastabilla”) y a la trascendencia de las cosas divinas, dirá más tarde recordando el Eclesiastés I, 4: “*Pasan los reyes, se derriban los tronos, solo la Iglesia de Dios permanece*”.

³¹⁰ MAX GALLO, *Napoleón*, Barcelona, 1998, ps, 347-349.

Y retornando al Medievo diremos que, la Iglesia tiene que permanecer en el tiempo, y cambia de estrategia. Pone en práctica la máxima de “si no puedes vencer a tu enemigo, únete a él” o, cuando menos, lo debes atraer hacia ti. Así pues “la jerarquía eclesiástica iba siendo cada vez más partidaria de la admisión del mercader. Ante todo reconocía su impotencia frente a él; y luego tuvo necesidad de él, de su dinero y de su actividad”³¹¹. Y es que, en realidad, los mercaderes que en general intervienen en el seno de la cristiandad, son cristianos y están integrados en ella. Siguiendo a Le Goff diremos que la Iglesia intercede por los mercaderes, que hay obispos que, ya avanzado el siglo XIII, edifican mercados en la ciudad, que los monasterios comercian y prestan, que la propia jerarquía favorece la actividad de los mercaderes como estrategia de paz. “Así por ejemplo el canon 22 del Concilio de Letrán de 1179, al reglamentar la tregua de Dios exige seguridad “para los sacerdotes, los monjes, la clerecía, los conversos, los peregrinos, los mercaderes, los campesinos y las bestias de carga”³¹².

x. La “legitimación” del mercader

Pero los postulados que sostenían la doctrina de la economía natural y que bebían de las fuentes de Agustín de Hipona, Gregorio Magno, Alcuino, de

³¹¹ LE GOFF, J., *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, p. 118.

³¹² LE GOFF, J., *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, p. 95.

Graciano³¹³ y, más recientemente, de Tomás de Aquino no constituían fortaleza suficiente para hacer frente a la presencia ya definitiva del mercader que había llegado no solo para quedarse sino, visto a posteriori, para transformar la sociedad. De ahí que interceder, ayudar o utilizarlos como pretexto no significa justificar. Era necesario reconocerlos como plenamente integrados en la comunidad y para ello se necesitaba una legitimación que, ante la evidencia de su existencia y de su cada vez mayor presencia, no hubiese posible contestación. Es por ello que “la noción de que los mercaderes eran útiles y necesarios fue lo que coronó la evolución de la doctrina de la Iglesia y les valió a ellos el derecho de ciudadanía definitivo en la sociedad cristiana medieval”³¹⁴.

El “interés público” y el “bien común”³¹⁵ necesitan de otra noción que los complementa y, esta vendrá dada por “el reconocimiento de la

³¹³ Sobre el *Decretum Gratiani* o *Concordia Discordantium Canonum* existe muchísima literatura eclesiástica. Sin desmerecer otros trabajos estimo de interés ver WINROTH, A., *The Making of Gratian's Decretum*, New York, Cambridge, 2000.

³¹⁴ LE GOFF, J., *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, p. 98. En p. 100, corrobora diciendo: “Pero a fines del siglo XIII y comienzos del XIV dos razones vinieron a reforzar singularmente estas consideraciones. La primera es consecuencia de la introducción del pensamiento antiguo y del derecho romano en la teología cristiana y en el derecho canónico. Los autores cristianos aplicaron a la actividad de los mercaderes la idea del “bien común”, de la “utilidad común”, tan importante en Aristóteles, por ejemplo”

³¹⁵ Este es el argumento que utiliza, entre otros, el franciscano EIXIMENIS, F., *Regiment de la cosa pública*, Barcelona, 1927, caps. XXXIII y XXXIV cuando dice que: (los mercaderes) son la vida de la cosa pública; son la vida de la tierra de donde son; son tesoro de la cosa pública; sin mercaderes, las comunidades caen, los príncipes se vuelven tiranos, los jóvenes se pierden, los pobres, lloran; los mercaderes son favorecidos por Dios, en la vida y en la muerte, por el gran provecho que traen a la cosa pública y por los grandes trabajos que sufren en el mar y en la tierra, y por las grandes pérdidas que sufren con frecuencia; toda cosa pública debería hacer oración especial siempre por los mercaderes”.

interdependencia de los países y de las naciones desde el punto de vista económico. Evolución capital del pensamiento autárquico de la Alta Edad Media, que consideraba la necesidad de intercambios exteriores como un defecto, se pasa a la creencia en la necesidad y en el beneficio de tales intercambios. Es el descubrimiento de lo que será el principio fundamental del libre cambio³¹⁶, del capitalismo liberal³¹⁷.

xi. El mercado en el Plan de la Providencia

¿Dónde queda ahora, el modelo de los condes-obispos carolingios, aquel sistema de pensamiento, verdadera fortaleza ideológica construida sobre el modelo trifuncional querido por Dios, auténtico sistema universal en el que el orden social estaba en armonía, que había podido controlar el crecimiento inicial que el mundo agrícola experimentaba e incluso los inicios de la expansión de la utilización de la moneda, en los siglos XI y primeras décadas del XII, cuando el mundo comenzaba a cambiar? Su

³¹⁶ En este contexto, la legislación comercial se irá perfeccionando tratando de dar más seguridad y estabilidad a los negocios, sin duda, beneficiando a estos últimos puesto que eran ellos mismo quienes la elaboraban. A nivel jurídico-institucional, tal es el caso, por ejemplo, del Tribunal de la Mercanzia de Florencia que sirvió de piedra angular del enorme poder político de los potentados mercaderes de la ciudad de Florencia. Entre el instrumental jurídico destacaremos los contratos de sociedad. Su diversidad, se puede reducir a dos: la *compagnia* y la *societas terrae*. Así mismo la legislación de quiebras. Entre los métodos y técnicas para evitar riesgos citaremos: la división del navío en *sortes* (específico del comercio marítimo), el desarrollo de los métodos de seguro, de la letra de cambio (se ignoraba el endoso y el descuento). Todo ello iba del brazo del desarrollo del sistema de contabilidad. Entre las nuevas profesiones mercantiles a destacar: los corredores, los notarios y los mercaderes banqueros. (Extracto de LE GOFF, J., *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, ps. 26 a 53).

³¹⁷ LE GOFF, J., *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, ps. 100 y 101.

voladura había comenzado. Ahora, el gran comercio internacional es una necesidad querida por Dios. Entra en el Plan de la Providencia. Y con ella entra también el mercader, personaje benéfico, providencial, y miembro esencial, por su actividad, de la sociedad cristiana”³¹⁸.

Es evidente que, por muchos cambios que en la sociedad se fueran produciendo, y que el modelo trifuncional se encontraba en el prefacio de la voladura, un sector conservador importante de la Iglesia permanecía fiel al sistema feudal y a su ideología. Por otro lado, la jerarquía eclesiástica que era consciente de su impotencia, puesto que uno de los grandes fracasos de los escolásticos había sido el no haber sido capaces de dar una respuesta moral adecuada a un fenómeno inevitable, optó no solo por su tolerancia³¹⁹ sino por su participación absoluta en el “negocio”³²⁰. Así pues,

³¹⁸ LE GOFF, J., *Mercaderes y banqueros en la Edad Media*, p. 102.

³¹⁹ LÓPEZ, R. S. *La revolución comercial en la Europa Medieval*, Barcelona, 1981, p. 202, dice: “En el siglo XIII (la Iglesia) ya no condena de forma absoluta la usura, tal y como ocurría en el *decreto* de Graciano de mediados del siglo XII. La usura es ahora fragmentada en varias operaciones, algunas de las cuales son toleradas apareciendo una distinción entre usura e interés. Analizadas detenidamente, las condenas conciliares no carecen de matices. En 1179, el tercer concilio lateranense no contempla más que el caso de los usureros manifiestos. Lo que la Iglesia denuncia aplicando el recuperado ideal de la medida, son los excesos. Poco a poco, retrocede el aspecto maldito de la usura. Para dar relevancia al concepto de indemnización, de remuneración del trabajo y del riesgo, la tradición escolástica introduce unos factores que justifican la percepción de un interés. Esta flexibilización implica considerar como lícitas algunas operaciones como la renta consolidada, el cambio y las sociedades de comercio en las que se compartía el riesgo. Otras operaciones como la venta a crédito, la *mort-gage*, o la venta simulada de un bien, siguen estando teóricamente prohibidas. Por tanto, no desaparecieron todos los obstáculos religiosos y morales que afectaban al comercio, del dinero, sino que, por mucho tiempo seguirán limitando el desarrollo del beneficio. Aunque ya no se vea obligatoriamente condenado al infierno, “un usurero en el purgatorio, no hace el capitalismo (Jacques Le Goff)”

³²⁰ A modo de ejemplo traeremos a colación lo que dice LE GOFF, J., *Mercaderes y banqueros en la Edad Media*, ps. 32 y 33: “Después de la conquista turca, el alumbre

G. Le Bras dirá: “Al papado sobre todo, pronto le fue imprescindible el concurso de los grandes banqueros italianos; y en todas partes obispos y abades debían apelar a los grandes mercaderes y cambistas locales. No es arriesgada la suposición de que éstos, en una sociedad impregnada de religión, presionaron al clero para obtener que la Iglesia los rehabilitara y los justificara. La Iglesia canonizó mercaderes³²¹ como canonizaba, por política, a miembros de dinastías reales”³²².

El final de la tensión mantenida entre la Iglesia con todos sus mecanismos coercitivos y el mundo comercial concluirá cuando superando el rigor con que se aplicaba la regla moral a los comportamientos económicos se desemboca en una total separación entre la conducta en el mundo de los negocios y la ley moral.

oriental desapareció casi totalmente del mercado. Entonces, en 1461, se descubrieron importantes yacimientos en territorio pontificio, en Tolfa, cerca de Civitavecchia. El gobierno pontificio confió enseguida la explotación y venta a la firma de los Médicis. Así nació uno de los más extraordinarios intentos de monopolio internacional de la Edad Media. La Santa Sede destinó su parte de beneficios en la empresa a la financiación de la Cruzada contra los turcos... que no tuvo lugar. Al mismo tiempo castigaba con la excomunión a todos los príncipes, ciudades y particulares que compraran alumbre que no fuera de Tolfa, concedía derecho a enarbolar el pabellón pontificio a las naves utilizadas por los Médicis para este comercio y prestaba todo su apoyo a éstos para que, mediante presiones que llegaron hasta la expedición militar, obtuvieran el cierre de otras minas de alumbre existentes en la Cristiandad o bien la entrada en el cartel de los propietarios: Los reyes de Nápoles, poseedores de minas en la isla de Ischia. Fue una de las grandes empresas de los Médicis”.

³²¹ En el marco de la acuñada, por A. Vauchez, “revolución de la caridad”, el papa Inocencio III canonizó al mercader Homebón de Cremona en 1197, por sus actividades caritativas.

³²² LE GOFF, J., *Mercaderes y banqueros en la Edad Media*, p. 118 citando a LE BRAS, G. “La doctrine ecclésiastique de l’usure à l’époque classique (XIIe-XVe siècle)”, en)”, *Dictionnaire de théologie Catholique, Usure*, v. XV-2.

Y este punto de llegada ya lo anunciaban publicaciones como la del monje de la orden de San Basilio, Felipe de la Cruz, quien, en la primera mitad del siglo XVII, sacó a la luz su trabajo titulado *Tratado único de intereses, sobre si se puede llevar dinero por prestallo*. Este autor, alineándose con las tesis del momento sostenidas por los Padres de la Iglesia, mantiene que quien recibe un crédito tiene el deber de “agradecer” al prestamista con una donación voluntaria. ¿Dónde queda ahora la doctrina tradicional de la Iglesia que afirmaba que “el crédito es gratuito”? Pero Felipe de la Cruz va más lejos todavía al afirmar que en calidad de deuda de justicia puede establecerse y figurar en el contrato de préstamo, la cantidad de dinero mediante la que se expresa el deber de gratitud.

El acto moral, lo justo y lo injusto habían claudicado ante el principio liberal de que la libertad individual lo justifica todo.

El siglo XVIII va a ser definitivo. La Iglesia observa que los principios calvinistas triunfan con respecto a los católicos en el terreno de la interpretación de la usura y es abundante la literatura con gran variedad de matices que en esa época se produce. “Todas estas discusiones mostraban, en primer término, que ya había una división en los teólogos católicos en relación con la legitimidad del préstamo con intereses. La usura no era unánimemente condenada, y por ello sus partidarios ya no necesitaban de subterfugios y disfraces para evitar las condenas: bastaba no exceder la tasa máxima fijada por la ley civil. Esta fijación, que es por lo general del cinco

o seis por ciento se da desde el siglo XVI en Inglaterra y en Alemania, en Holanda desde 1658 (datos que es preciso retener) y, en Francia desde la Revolución. Era directamente el interés de préstamo lo que se legitimaba, es decir, el interés por algo que había sido siempre reconocido como gratuito³²³.

¿Dónde quedaban aquellas razones profundas de la “pertenencia del tiempo a Dios” o “del amor al prójimo” que suponían las bases firmes de la condena de las prácticas indeseadas del mercado? Ya nada de ellas quedaba. El mundo del mercado y sus prácticas había dado la espalda al mundo de la fe y a los preceptos divinos.

Widow resume bien la cuestión: El caso de la usura es significativo: la Iglesia dejó de pronunciarse sobre este pecado, porque el mundo de la economía tomó sus propios caminos, y ya ni se soñaba con acatar lo que ella decía. Esto la retrajo, se volvió sobre sí misma y dejó de estar atenta a lo que ocurría en el mundo secularizado. Las operaciones económicas dejaron de ser analizadas por los teólogos, quienes se limitaron, primero, a insistir en los principios morales a los que ellas debían conformarse, sin explicar cómo debían ser aplicados; luego, en particular a raíz de la crisis modernista, en general se olvidaron de aquellos principios y, cuando se

³²³ WIDOW, J. A., "La ética económica y la usura", p. 36.

ocuparon de los males sociales y económicos, fue como resultado de sus adhesiones a las ideologías de la Revolución”³²⁴.

No obstante, la reciprocidad en el cambio, la ganancia injusta obtenida con perjuicio del otro, la ilicitud de la usura, la debida remuneración, el enriquecimiento injusto seguirán siendo cuestiones de justicia aristotélica y no tanto de justicia distributiva sino conmutativa³²⁵.

³²⁴ WIDOW, J. A., "La ética económica y la usura", ps. 39 y 40

³²⁵ Véase MASTROFINI, M., *Tratado de la Usura*, Barcelona, 1859.

TERCERA PARTE

CAPÍTULO PRIMERO: “ENGLAND IS DIFERENT”

i. Tras las huellas de Inglaterra: “England is different”

Hasta este momento, la no mención de Inglaterra y su protagonismo de “bajo perfil” en el desarrollo histórico de Europa a partir de Carlomagno, daría a entender que, la razón de su silenciamiento, tendría que ver con una situación de aislamiento derivado de su carácter insular y..., ¡nada más lejos de ello! La historia de Inglaterra, desde su tardía cristianización³²⁶, camina vinculada a la de la Europa periférica, no continental. Pero, podría decirse que, a pesar de profesar una religión común, sus gentes dedicadas a la agricultura y la ganadería y, también, al comercio y ubicadas en un espacio de tráfico marítimo y fluvial constante hubieron tenido la oportunidad de forjarse una concepción del mundo y de la vida más abierta

³²⁶ PIRENNE, H., *Las ciudades de la Edad Media*, p. 4 afirma que: “El cristianismo tuvo que haber sido llevado a los anglosajones (596), pero no desde las costas vecinas de la Galia, sino desde las lejanas costas de Italia. La presencia de San Agustín entre ellos es también un testimonio brillante de la importancia histórica conservada por el Mediterráneo. Y esto resulta aún más significativo si se piensa que la evangelización de Irlanda se debe a misioneros procedentes de Marsella y que los apóstoles de Bélgica – San Armando (fc. 675) y San Remado (fc. 668) son aquitanos”.

que, finalmente, diese lugar a caracteres singulares que explican todos los aspectos de la génesis y el posterior desarrollo del capitalismo. Por el contrario, el cerrado modelo trifuncional de Adalberón y Gerardo en la agraria Europa continental, no permitió esas singularidades.

A modo de paréntesis señalaremos que, de las tres respuestas que M. Dobb³²⁷ entiende, se dan a la cuestión clave de la existencia o no de una revolución burguesa inglesa nos asociamos indefectiblemente con aquella que considera que la historia inglesa tiene un carácter “excepcional”. Lejos de acontecimientos decisivos y radicales como, por ejemplo, la Revolución Francesa (con el cambio de poder de clase y de la naturaleza del Estado en Francia) que transmiten la idea de ruptura, la historia inglesa está jalonada de luchas “menores” y transformaciones parciales (incluidas en ellas la guerra civil (1742-1749 y la llamada Gran Revolución (1788-1789) vinculadas a la idea de “continuidad” y de “evolución”).

Realizado el paréntesis, seguiremos diciendo que sucede que, mientras la actividad comercial existente durante la época merovingia, desaparece

³²⁷ DOBB, M., SWEEZY, P-M, *Du féodalisme au capitalisme: problèmes de la transition*, Paris, 1977, p. 8. En el prefacio a la edición de 1954 respecto a las corrientes interpretativas de la revolución burguesa inglesa (reproducido en este volumen), dice: “(...) Una segunda corriente considera que el poder político habría ya pasado, en lo esencial, a las manos de la burguesía antes del periodo Tudor, o cuando menos de la reina Isabel, y que los acontecimientos posteriores a 1640 representarían la tentativa, seguida de fracaso, de una contra-revolución preparada por la corte contra el poder burgués. (...) Una tercera corriente estima que, en la Inglaterra del siglo XVI, el carácter feudal de la sociedad era todavía dominante, que el Estado fue siempre un Estado feudal y que la revolución de Cromwell representaba la revolución burguesa”. Sobre la cuestión del tránsito del sistema feudal al capitalista HOBBSAWM, E., "The Crisis of the Seventeenth Century", *Past and Present*, 5 (V 1954), ps. 33 y ss., estima que se prolonga hasta el siglo XVII.

totalmente en la época carolingia en el Continente europeo, y se instala, en su lugar, una economía agrícola. En la Gran Isla y en la costa norte europea no ocurre lo mismo. En el caso particular de Inglaterra, al encontrarse geográficamente ubicada en el eje del espacio nórdico marítimo y comercial, iba a continuar aprovechándose de esa situación privilegiada. Bien es verdad que en la primera época carolingia el comercio se redujo al tráfico prohibido de esclavos, al vino, la sal y, al socaire de una creciente producción ganadera, incrementará la exportación, el tráfico y el comercio marítimo a través de la ruta que comunicaba los Países Bajos e Inglaterra con Italia y Alemania a través del Rin que, dicho sea de paso, será el prefacio de lo que, en el siglo XIII, constituirá “el eje este- oeste, el eje Novgorod- Lübeck- Hamburgo-Brujas-Londres, también alimentado por unas corrientes laterales procedentes de Escandinavia, de Polonia, del sur de Alemania y de la vertiente atlántica”³²⁸.

ii. Con la mirada puesta en el Continente

Durante el siglo X se intensifican las relaciones comerciales entre las ciudades situadas junto a los cauces de los ríos navegables que desembocan en el mar del Norte y el Báltico. El resultado va a ser un aumento, especialmente, del comercio normando en la zona y

³²⁸ CONTAMINE, Ph., BONPAIRE, M., LEBECK, S. y SARRAZIN, J-L., *La Economía Medieval*, p. 231.

consecuentemente la hegemonía y el dominio militar de los escandinavos que, materializado, a través del rey vikingo de Dinamarca Canuto II, dio como resultado, la unificación efímera (que duró alrededor de 25 años) de un imperio conformado por Dinamarca, Noruega e Inglaterra. En 1042, Inglaterra, se separa de Dinamarca y Noruega y continuará haciendo su propia historia, especialmente a partir de 1066³²⁹ con la conquista de Guillermo de Normandía³³⁰ con una sola batalla, la de Hastings, hasta el

³²⁹ LE GOFF, J., *La civilización del Occidente medieval*, p. 81, dice: “Hay tres logros importantes que ocupan el primer plano de Inglaterra, después de la conquista normanda (1066), es la primera en ofrecer, bajo Enrique I (1110-1135) y, sobre todo, bajo el Plantagenet Enrique II (1154-1189), la imagen de una monarquía centralizada. A partir de 1185, el libro del Juicio final, el *Domesday Book*, compila las posesiones y los derechos reales y ofrece una base incomparable a la autoridad real. Sólidas instituciones financieras (por ejemplo, la Corte del *Exchequer*) y funcionarios estrechamente dependientes del trono (los *sheriffs*) completan esta obra. Una grave crisis estalla a comienzos del siglo XIII y se mantiene durante décadas. Juan sin Tierra se ve obligado a aceptar que el poder real sea limitado por la *Carta Magna* (1215) y, después de la revuelta de la pequeña nobleza, dirigida por Simón de Monfort, las *Provisiones de Oxford* vigilan aún más estrechamente a la monarquía. Pero Eduardo I (1272-1307) e incluso Eduardo II (1307-1327) saben restaurar el poder real al aceptar un control parlamentario que obliga a nobles, eclesiásticos y burgueses de las ciudades a colaborar con el gobierno. Las guerras entabladas, victoriosas sobre los galeses, desgraciadas contra los escoceses, mostraron a los ingleses un armamento y tácticas nuevas e hicieron participar a una parte del pueblo tanto en la acción militar como en el gobierno local y central. A comienzos del siglo XIV, Inglaterra es la más moderna, la más estable de las naciones cristianas”.

³³⁰ Guillermo de Normandía (el Conquistador) contrae matrimonio en 1050 con Matilde de Flandes y, de esta manera consiguió un poderoso aliado en el vecino condado de Flandes. A partir de este momento se intensifican las relaciones económicas que Brujas mantendría con Londres y con otras ciudades cercanas tales como Gante, Ypres, Lille, Douai, Provins, Lieja... Algunos autores consideran que fue Guillermo de Normandía quien comienza a sentar las bases del futuro social, político y económico de Inglaterra. En realidad, Guillermo I lo que pretendió fue implantar y consolidar el feudalismo de estilo normando sobre los condados anglosajones. Pero no debemos olvidar que, un mismo modelo, puede dar resultados diferentes según los entornos. Y lo cierto es que el feudalismo normando en el entorno inglés en contacto con la práctica comercial en poco se pareció al original normando de Laon o de Cambrai por ejemplo. De ahí que no resulte impropio hablar de un específico “feudalismo inglés”. De todas formas, como señala MURRAY, M. A., *El Dios de los Brujos*, México 1985, p. 10, refiriéndose a la aceptación, por parte de la población, de la conquista normanda: “casi hasta la época de

siglo XVIII (con la anexión de Escocia a Inglaterra y la conformación de Gran Bretaña con el Acta de la Unión de 1707).

Su historia, de la que simplemente entresacaremos, de la mano de H. Pirenne, algunos trazos, va a transcurrir sin dejar de mirar al Continente. Y esa mirada iba dirigida no al interior de la Europa continental sino a la periferia nórdica allí donde había emplazamientos comerciales, fábricas, ferias, a ciudades como Cambrai, Amiens, Beauvais, Lieja, Montreuil, Provins, Tournai, Châlons, Gante, Ypres, Douai, Arrás, Mesines, Lille, Thourout..., y de manera especial al condado de Flandes. De ahí que, a partir de este momento, el futuro económico de Inglaterra, por si cabía alguna duda, estará resueltamente vinculado al futuro económico mercantil, comercial y fabril de la Europa nórdica, fluvial y marítima y, de una manera especial a la industriosa región flamenca. Dice Pirenne que, “la proximidad de Inglaterra le permitió (a la región flamenca) procurarse a mejor precio y en mayor cantidad la excelente materia prima que la gran isla proporcionaba a sus artesanos. En el siglo XIII su preponderancia se

la conquista normanda, las actas legales muestran que aun cuando los gobernantes fuesen cristianos en forma nominal, el pueblo era abiertamente pagano. Es posible que la prohibición de la Iglesia de representar la crucifixión de un cordero obedeciera al deseo de diferenciar al Dios cristiano del dios pagano. El cordero, animal con cuernos, podía confundirse con la deidad cornuda de los paganos. La desolación del país por el Conquistador, no aumentaría la estima del cristianismo a los ojos de la desventurada población y la antigua religión debió sobrevivir aunque solo fuera como protesta contra los horrores causados por los adoradores del nuevo Dios. El número de veces que, según fama, el “demonio” apareció durante el reinado de El Rojo (hijo del Conquistador) sugiere esto claramente”.

había vuelto abrumadora³³¹, como se demuestra la admiración que su industria inspira a los extranjeros. En la Europa medieval, ninguna región presentó, hasta fines de la Edad Media, el carácter de país industrial con el que se distingue la cuenca del Escalda. A este respecto ofrece, con el resto de Europa, un contraste que hace pensar en la Inglaterra de los siglos XVIII y XIX. En ninguna parte es posible superar la perfección, la flexibilidad, la suavidad y el color de sus telas. La industria de paños flamenca y brabantona, fue, en verdad una industria de lujo. A esto se debió su éxito y su expansión mundial”.

En definitiva, los siglos XII y XIII fueron siglos de un gran desarrollo en Inglaterra. La población pasó de un millón y medio en la época en que se crea el libro del *Domesday*³³² a cuatro millones y medio a fines del siglo

³³¹ Tras un periodo de tiempo, hacia mediados del siglo XIII, en el que los mercaderes del sur, por razones del coste del transporte prefirieron comerciar con África donde los productos genoveses eran muy apreciados, dice LÓPEZ, R. S., "El origen de la oveja merina", *Estudios de Historia moderna*, IV, 1954, p. 129: “La situación cambió cuando Benedetto Zaccaria y otros negociantes genoveses obtuvieron el control de los yacimientos del alumbre, del cual existía una gran demanda en Inglaterra y Flandes. Entre 1275 y 1278 las galeras genovesas cargadas de alumbre enfilaron sus proas hacia el mar del Norte; la lana inglesa era la mejor carga de retorno para aquellos grandes navíos (LÓPEZ, R. S., "Majorcan and Genoese on the North Sea Route in the Thirteenth Century" en *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, vol. XXXIX, 1951, ps. 1163 y ss.). Fue un periodo de auge y actividad febriles: *el climax* de la Revolución comercial que llegó hasta mediado el siglo XIV. Tres factores dieron un impulso sin precedentes a las exportaciones de lana inglesa: los reyes de Inglaterra con miras a obtener ingresos de las tasas sobre importaciones, aflojaron las restricciones que gravitaban sobre el comercio exterior; los traficantes florentinos invirtieron en lana sus crecientes beneficios procedentes de empréstitos a los monasterios y a particulares en Inglaterra; el progreso de la industria textil italiana elevó las demandas de lana inglesa más fina que sus rivales”.

³³² CONTAMINE, Ph., BOMPAIRE, M., LEBECQ, S. y SARRAZIN, J-L., *La economía medieval*, p. 127, dicen: “No existe para este periodo más que un solo empadronamiento de excepcional precisión, el *Domesday book* del 1086-1087, que

XIII. Se extiende el terreno cultivable en gran medida en base a los bosques reales que se ponen a producir para alimentar a la creciente población y, a su vez, para alimentar el ganado bovino para que produjese lana de calidad, de características muy diferentes de las de la lana merina³³³, para la exportación a Europa.

iii. Inglaterra- Flandes: los extremos de una cadena productiva.

Hasta aquí pareciera que, en la relación Inglaterra – Flandes, esta última iba ganando la partida y que Inglaterra era el convidado de piedra en el festín. Pero con frecuencia, las apariencias, son el velo que oculta la verdadera realidad. Y, éste, es, sin duda, un claro ejemplo de ello.

En diálogo con H. Pirenne trataremos de mostrar por qué entendemos que Inglaterra, a la larga, resultó, en términos deportivos, vencedor en dicha relación.

El autor belga dice, “Inglaterra es la única que posee en Europa un gobierno nacional, cuya acción se ejerce en todo el país sin encontrar el obstáculo de una feudalidad de príncipes. Dicho país gozó de una

arroja luces sobre numerosas generaciones de ingleses de la segunda mitad del siglo XI. Instrumento circunstancial de dominación política, consiste en un recuento con intención fiscal de las propiedades territoriales y de sus rentas para la mayor parte del reino de Inglaterra. Censa a los tenentes en cabeza y a aquellos que tienen de ellos sus tierras, es decir a los tenentes de *hides*, en total unos 276.000 declarantes”.

³³³ LÓPEZ, R. S., "El origen de la oveja merina", en *Estudios de Historia Moderna*, IV, 1954, p. 123.

administración económica superior a la de todos los Estados del Continente”.

Precisamente entendemos que ¡aquí está la clave!: Al poseer una soberanía nacional y un gobierno nacional que pudo ejercer, algo parecido a lo que hoy llamaríamos, “una política de Estado”³³⁴ y, dentro de ella una política económica³³⁵. O quizás, sin ir tan lejos, pudo ser que los ingleses, se quedaran en el paso previo: los monasterios cistercienses³³⁶ dedicados a la

³³⁴ BIGWOOD, G., "Un marché de matières premières: laines d'Angleterre et marchands italiens vers la fin du XIIIe siècle", *Annales d'histoire économique et sociale*, vol 2, n° 6, 1930, p. 194, dice: “Otro aspecto puramente político, esta vez: la ventaja que le suponía ese cuasi monopolio de la lana era demasiado precioso para que el rey de Inglaterra no lo utilizase para sus intereses. (...); La prohibición de exportar hacia ciertos puertos o países fue con frecuencia empleada para actuar contra los príncipes y los pueblos con los cuales, Inglaterra, se encontraba en situación de hostilidad”.

³³⁵ LEMARCHAND, G., "Un cas de transition du féodalisme au capitalisme: l'Angleterre", en *Cahiers des Annales de Normandie*, n° 30, 2000, p. 308, dice: “Sobre el plano exterior, Inglaterra ha sido uno de los primeros países en dotarse de un sistema aduanero – comienza a instalarse a partir de 1275- pero, hasta el final del siglo XVII fue sobre todo, fiscal. Sin embargo, algunas medidas adoptadas por el gobierno real tuvieron ante todo un carácter proteccionista. Desde 1307, la importación de paño de lana estaba tasado para salvaguardar la industria nacional. Más tarde, en 1614, la exportación de lana queda definitivamente prohibida con el fin de asegurar el aprovisionamiento de las fábricas textiles británicas”. Ver de manera especial BIGWOOD, G., "Un marché de matières premières: laines d'Angleterre et marchands italiens vers la fin du XIIIe siècle", *Annales d'histoire économique et sociale*, vol 2, n° 6, 1930, ps. 193 a 211.

³³⁶ VERLINDEN, C. y VAN DER VYVER, A., "L'auteur et la portée du conflictus ovi et lini", *Revue belge de philosophie et histoire*, 1933, v. 12, 12, 1-2 ps. 74 y 75, dicen: “Por otra parte, es importante no olvidar que las primeras menciones de corporaciones de tejedores que encontramos en Inglaterra, son del siglo XII, al final del reinado de Enrique I (W. J. ASHLEY, *The early History of the English woollen industry*, Publications of the American Economic Association, v. II, 1887, p. 310). En el siglo XI, el Domesday –book, no menciona a los tejedores (W. J. ASHLEY, *The early History*, p. 310); además, a penas se encuentran algunas alusiones a las ovejas. (G. G. DEPT, "Les marchands flamands et le roi d'Angleterre (1154-1216)", en *Revue du Nord* (1926, p. 312). Y esto se debe a que a finales del siglo XII es cuando los textos nos muestran que los cistercienses ingleses (WHITWELL, R. J., "English Monasteries and the Wool Trade in the XIII century", en *Vierteljahrschrift für Sozial und Wirtschaftsgeschichte*, vol. II, ps. 7 y ss.) y algunos dominios laicos ("Rotuli de

producción de lana realizaron sus propias políticas y estrategias orientadas, simplemente, al incremento de su propio patrimonio sin otro objetivo. Sea como fuere, ellos tenían el control de la cadena productiva.

Continúa diciendo H. Pirenne: “Sin embargo, ni su industria, ni su comercio supieron aprovechar tan favorable situación. Hasta mediados del siglo XIV presentó el espectáculo de un país preferentemente agrícola³³⁷.

Fuera de Londres, cuyo puerto fue siempre tan ampliamente frecuentado por los mercaderes continentales, desde el siglo XI todas las ciudades, antes del reino de Eduardo III, se conformaron con llenar estrictamente las necesidades de su burguesía y las del campo circundante. Fuera de Stradtfort, por espacio de cincuenta años, en el curso del siglo XIII, no trabajaron la excelente lana que proporcionaba el reino más allá de lo necesario para su consumo y el de su clientela local. Se debe, sin duda, buscar la razón de un hecho en apariencia tan raro en el extraordinario desarrollo que adquirió a principios de la Edad Media la industria textil flamenca”.

dominabus et pueris et puellis de XII comitatibus”, ed. J. H. ROUND *Pipe Rolss Society*, v. XXXV, 1913, p. ex. p. 9 (citado por DEPT, G. G., p. 313, n. 1) que poseían importantes rebaños”. Ver igualmente, GRAY, H. L., "The production and exportation of English woolens in the fourteenth century", en *The English Historical Review*, t. XXXIX, 1924; DENHOLM- YOUNG, *Seignorial Administration in England*, London, 1937; DONKIN, R. A., "Cistercian Sheep-farming and Wool-Sales, in Thirteenth Century", *Agricultural History Review* 6, 1958; JAMROZIAK, E., "Rievaulx Abbey as a Wool Producer in the Late Thirteenth Century: Cistercians, Sheep and Debts", *Northern History* 50, 2003. De más reciente publicación véase: BELL, A. R., BROOKS, Ch., y otros, *The English Wool Market c. 1230- 1327*, Cambridge, 2007.

³³⁷ Ver, MILLER, E., *The Agrarian History of England and Wales, 1348-1500*, Cambridge, 1991.

Coincidimos con H. Pirenne en el hecho de que la “actitud pasiva y, en algún modo, conservadora” de Inglaterra, suponía un hecho “en apariencia tan raro”. Pero... de nuevo, la apariencia. Y, ésta, con frecuencia, hace buena la frase de que “nada se ve, si no se ve más allá de lo que se está viendo”. En realidad se trataba de un hecho “raro” pero no por la misma razón que H. Pirenne considera. “Raro” porque es singular, porque, es novedoso, porque, es inteligente. Se trata del establecimiento de la relación del poder soberano con la economía, de la utilización de la economía como instrumento de una política centralizada³³⁸. Inglaterra no entra en confrontación frontal con la región flamenca sino que, por el contrario, “se esfuerza en aumentar cada vez más la producción de aquellas lanas cuya venta era segura”³³⁹. Y los monasterios cistercienses se ponen manos a la obra con el incremento de la cría de ganado que produce la lana y promueve la industria textil (es aquí donde se inicia la prosperidad comercial inglesa). Igualmente, realizan operaciones bancarias, de custodia y préstamo, a través de las cuales, prestan un servicio social a grandes

³³⁸ Es aquí donde se ven con claridad los gérmenes de esa mentalidad que hace que, en el siglo XVI se tomen medidas políticas bajo los dictados de la economía. Así LEMARCHAND, G., "Un cas de transition du féodalisme au capitalisme: l'Angleterre", p. 308, dirá: “El poder toma también medidas que crean un marco legislativo favorable a las nuevas actividades. En 1571, se suprimen las aduanas interiores, lo que acelera la formación del mercado nacional. El préstamo con interés es reconocido por la ley y fijado a partir de 1545-1575 (...)”.

³³⁹ CONTAMINE, Ph., BOMPAIRE, M., LEBECQ, S. y SARRAZIN, J.-L., *La Economía Medieval*, p. 266, dice: “En Inglaterra, hasta los años 1330, los italianos jugaron un papel determinante en la exportación de la lana con destino a Flandes, pero también a Italia. Pegoletti enumera toda una serie de monasterios cistercienses en los cuales se compraba esta lana”.

señores y reyes. También recaudan en nombre de la Iglesia o la tesorería real. Todo ello muestra la vinculación religioso-política.

Inglaterra y Flandes constituyen los dos extremos de una cadena productiva cuyo producto final son los magníficos tejidos de fama mundial de la industria textil flamenca. ¿Pero de qué dependía que los tejidos de Flandes tuvieran una mayor resistencia, higroscopicidad, elasticidad, flexibilidad, suavidad que los producidos en Amiens, Beauvais, Cambrai, Lieja, Montreuil, Provins, Chalons, etc.? La respuesta es sencilla: De la materia prima cuya calidad era “responsable” de todas aquellas propiedades que, el producto final, contenía. Y la materia prima estaba en manos de Inglaterra. Ésta fue consciente de que el ciclo económico productivo no se reduce a la elaboración del producto final sino que se compone de diferentes fases, todas ellas en relación de dependencia, todas ellas importantes, pero unas más importantes que otras. La importancia de cada una de las fases estará en relación con su contribución, no tanto al producto final, sino a la calidad de éste que se mide en función de las propiedades de la materia prima, es decir, con la calidad de la lana.

iv. Génesis del poder soberano en la historia económica.

Inglaterra, que era el único país que poseía algo próximo a lo que hoy entenderíamos como un gobierno nacional cuyo rey tenía el monopolio de

la emisión de moneda³⁴⁰ y una tesorería centralizada en Winchester³⁴¹, se dio cuenta rápidamente de que, a través del control de la materia prima, podía, eventualmente, manejar todo el proceso de producción. La hipótesis no resulta en absoluto descabellada³⁴². Se trata del “descubrimiento”, salvando las distancias, de la que hoy entendemos como “mecanismos diversos de utilización política de la economía” y, que hoy en día, se han convertido en arma de uso común en las negociaciones internacionales.

En definitiva, coincidimos plenamente con H. Pirenne al afirmar que “Al favorecer los progresos del capitalismo, los reyes y los príncipes no solo obraron en virtud de consideraciones financieras. El concepto de Estado que se empieza a formar al paso que aumenta su poder, los lleva a considerarse como los promotores del “bien común”. Este siglo XIV nos

³⁴⁰ CONTAMINE, Ph., BOMPAIRE, M., LEBECQ, S. y SARRAZIN, J. L., *La Economía Medieval*, p. 244, dice: “en Inglaterra la estabilidad del *sterling* siempre controlado por el rey y el parlamento, no permiten evolución alguna. En p. 246, continua diciendo: “La influencia del *sterling* inglés, que se convierte en la moneda de referencia en Venecia y en la moneda internacional difundida por Alemania, por Francia (dominios de los Plantagenets) tanto como por Inglaterra, Parece más bien ligada a una razón política, el rescate de Ricardo Corazón de León”. Sea cual fuera la razón, en un marco monetario más o menos caótico donde el concepto de monopolio de la moneda es simplemente un deseo que no se cumplirá, en la mayoría de los Estados soberanos, hasta finales de la Edad Media, la realidad nos presenta una moneda inglesa con un solo emisor, sólida, estable e internacionalizada. En esto también Inglaterra es diferente.

³⁴¹ HUSCROFT, R., *The Norman Conquest. A New Introduction*, New York, 2013, ps. 194 y 195. En ps. 36 y 37, de la misma obra, el autor afirma que la moneda inglesa era también de valor superior a las usadas en la parte norte-occidental de Europa y que, entre otras razones, el adecuado sistema impositivo era una de las claves de la buena economía de Inglaterra.

³⁴² Resultaría de interés profundizar en el trabajo de VERLINDEN, C., y VAN DE VYVER, A., “L’auteur et la portée du conflictus ovi et lini”, *Revue belge de philosophie et d’histoire*, 1933, v. 12, n. 12, 1-2, ps. 59 a 81.

permite asistir a la aparición del poder soberano en la historia económica. (...) El Estado, poco a poco, va tomando el camino del mercantilismo³⁴³. Más ajeno que sea aun a los gobiernos del siglo XIV y de principios del XV el concepto de una comunidad nacional, lo cierto es que su conducta revela el deseo de proteger la industria y el comercio³⁴⁴ de sus súbditos de los del extranjero, y, aún, en algunos casos de introducir en su país nuevas formas de actividad”³⁴⁵.

³⁴³ Es en Inglaterra donde se ven, antes que en parte alguna, los inicios de la política mercantilista. PIRENNE, H., *Historia económica y social de la Edad Media*, p. 158, dice: “De esta evolución (hacia una política mercantilista), los primeros indicios se revelaron en Inglaterra, es decir, en el país que disfruta de una unidad de gobierno más fuerte que la de cualquier otro. Desde la primera mitad del siglo XIV, Eduardo pensó al prohibir la importación de paños extranjeros, exceptuados aquellos que estaban destinados a la nobleza. Eduardo III introdujo en el reino a partir de 1331, algunos tejedores flamencos. Más significativa aún es la promulgación, en 1381, de un acta de reserva de navegación del país a los barcos ingleses y que era como una lejana anticipación, cuya realización era imposible en aquella época, de la célebre Acta de Navegación de Cromwell. El movimiento se acelera y se acentúa en el siglo XV. En 1455, la introducción de los tejidos de seda se prohíbe a favor de los artesanos nacionales; en 1463, se prohíbe a los extranjeros exportar lanas; en 1464 la prohibición de la entrada de los paños del Continente anuncia la política resueltamente proteccionista y mercantilista de Enrique VII (1485- 1509), el primer rey moderno de Inglaterra. Esta se ha convertido en un país donde la industria domina a la agricultura”.

³⁴⁴ LEMARCHAND, G., "Un cas de transition du féodalisme au capitalisme: l'Angleterre", ps. 308 y 309, dice: “El Estado aporta su sostén a las grandes compañías de comercio y a los armadores nacionales, llegando hasta la guerra contra las naciones rivales. Para liberarse de la empresa extranjera sobre los intercambios exteriores de Inglaterra, tuvo lugar un conflicto armado comercial con la Hansa en 1469-1474. En 1486, el rey reconocía la compañía de los *Merchants-Adventurers* creada en 1404; en 1490, se proclama el segundo acta de navegación para proteger a la marina nacional. Más tarde, se prohíbe a los venecianos la entrada en el puerto de Southampton que era su puerto habitual (1534). Sobre todo el Stalhof, almacén de la Hansa en Londres se cierra algún tiempo en 1559 y en 1578, definitivamente en 1599 (ELTON, G. R., *England under the Tudors*, Londres, 1962, ps. 50, 191, 247). A continuación la lucha se extiende, dirigida contra las nuevas potencias del comercio mundial: guerra contra España bajo Elisabeth, cuatro conflictos contra las Provincias Unidas en el siglo XVII y en el siglo XVIII (...).

³⁴⁵ PIRENNE, P., *Historia económica y social de la Edad Media*, p. 157 y 158.

v. *Las nuevas ciudades: El derecho municipal en red*

En ese microcosmos de la Europa nórdica comercial y marítima el desarrollo urbanístico del siglo IX en Inglaterra, es similar al que se produce en la costa norte del Continente hasta el punto de que para hacer frente a similares adversidades climáticas, o a parecidos peligros (una invasión, por ejemplo) o simplemente para facilitar la vida económica y conseguir un mayor confort, las soluciones urbanísticas varían muy poco. En este sentido entre “los *bourgs* de Flandes y los *boroughs* de la Inglaterra anglosajona, la analogía es sorprendente”³⁴⁶. Quizás, en principio, la analogía en lo que respecta al desarrollo urbano pudiera llamar la atención del observador dado el carácter insular de Inglaterra y el continental de la región flamenca. Pero es preciso no dejar de lado el hecho de que, ya, en el siglo XI, por mucho tiempo, habían ligado su futuro³⁴⁷. De ahí que la intercomunicación entre la Gran Isla y Flandes fuese total. Así pues, la

³⁴⁶ PIRENNE, P., *Las ciudades de la Edad Media*, p. 51.

³⁴⁷ Sobre la cuestión, véase el abundante material que presenta H. PIRENNE, *Bibliographie de l'Histoire de Belgique*, Bruxelles, 1931. De manera específica véase, igualmente, VARENBURGH, E., *Histoire des relations diplomatiques entre la comté de Flandre et l'Angleterre au Moyen Age*, Brussels, 1874 (obra criticada por H. Pirenne en los siguientes términos: “obra interesante por los datos justificativos casi todos ellos relativos a la historia del comercio pero, desgraciadamente, mal publicados”. Ver, igualmente, KOLLER, E. F., “Bruges et le commerce médiéval, anglo-flamand, de la laine dans une perspective géographique”, *Norois*, v. 92, 1976; De reciente publicación, ver: OKSANEN, E., *Flanders and the Anglo-norman Word, 1066-1216*, Cambridge, 2012.

organización municipal en general, tanto en la región flamenca como en la Inglaterra anglosajona, bajo el impulso de la burguesía, va a ir dotándose de los órganos, que, en cada momento iba necesitando³⁴⁸. Lo que resultaba, sin duda, más interesante en cuanto que constituye una creación original. Nada podía servirles de modelo en el estado de cosas anterior, puesto que todas las necesidades que había que satisfacer, eran nuevas³⁴⁹.

Un fenómeno particularmente interesante resultó ser, para Inglaterra, la implementación de los fueros³⁵⁰ en las ciudades nuevas donde tuvo consecuencias singulares³⁵¹. Gran número de ciudades inglesas, galesas e

³⁴⁸ PIRENNE, H., *Las ciudades de la Edad Media*, ps. 113 a 141: Para el desarrollo de la ciudad: para establecer impuestos, para satisfacer las necesidades que iban creciendo con el crecimiento de la población urbana –construcción de puentes, muelles, Iglesias parroquiales, mercados, reglamentación del ejercicio de los oficios, vigilancia de los alimentos, etc.- surge una nueva institución llamada en Inglaterra *aldermans*, en Francia, jurados. En el siglo XII, en todas partes, son ratificadas por el poder municipal y se convierten en inherentes a la institución municipal.

³⁴⁹ PIRENNE, H., *Las ciudades de la Edad Media*, ps.144 y 145.

³⁵⁰ BARTLETT, R., *La formación de Europa. Conquista, colonización y cambio cultural, 950-1350*, p. 228 señala que: “La definición legal, la otra manera de acercarse al urbanismo, tiene un carácter bastante diferente. Mientras la categorización económica es retrospectiva y relativa, la definición legal es contemporánea y absoluta. Las ciudades, en sentido legal tienen un estatus diferente de otros asentamientos y, ese estatus tiene que ser conocido y observado por los contemporáneos. En realidad tiene que conferirse en un momento particular que es la fecha a la que a menudo se hace referencia como la de la fundación de la ciudad. En un sentido legal, un *fiat* señorial podría convertir un asentamiento no urbano en una ciudad de la noche a la mañana. Es evidente que las ciudades definidas económicamente no pueden crearse de la misma manera. El privilegio jurídico, que define la ciudad legalmente, puede surgir de un acto de voluntad individual, lo que resulta imposible en el caso de las realidades económicas”.

³⁵¹ PIRENNE, H., *Las ciudades de la Edad Media*, p. 152, dice: “la influencia de las ciudades en aquella época no fue menos considerable en Inglaterra, a pesar de que allí se manifestase de forma muy distinta. En vez de apoyar a la realeza, se levantaron contra ella al lado de los barones y de esta manera contribuyeron a preparar el gobierno parlamentario cuyos lejanos orígenes se pueden remontan a la Gran Carta (1.212)

irlandesas y escocesas, “legalmente constituidas”³⁵², adoptaron las llamadas “leyes y costumbres de Hareford y Breteuil” y, esto va a significar la aparición de un nuevo tipo de ciudadano que ya no se caracterizará por la servidumbre sino por la libertad que, a su vez, la ciudad va a comunicar y proyectar sobre el campo.

La expansión de la llamada “ley de Breteuil” para los asentamientos de la Gran Isla así como la “ley de Lübeck” o la ley de Magdeburgo para cientos de ciudades orientales tan distantes como Narva en Finlandia y Kiev en Ucrania va a suponer una especie de lo que hoy en día se llamaría una expansión del “derecho municipal en red”³⁵³ o lo que Bartlett llama “familias de derechos urbanos”³⁵⁴ que va a tener un impacto definitivo en la

³⁵² BARTLETT, R., *La formación de Europa. Conquista, colonización y cambio cultural, 950-1350*, ps. 244 y 245, afirma que: “Al igual que la urbanización y la germanización iban de la mano en Europa del Este, la urbanización y la anglicización se complementaron en las tierras celtas. Las nuevas ciudades legalmente constituidas que surgieron en Escocia, Irlanda y Gales en los siglos XII y XIII, estaban condicionadas por sus inmigrantes, principalmente población inglesa. Una evidencia documental que arroja luz sobre los burgueses de Dublín del periodo en torno a 1200 del Registro de la gilda mercantil que se conserva en los archivos de la Corporación de Dublín, donde se listan los miembros de la hermandad de la ciudad anglo-normanda”.

³⁵³ BARTLETT, R., *La formación de Europa. Conquista, colonización y cambio cultural, 950-1350*, p. 235, señala la diferencia en el grado de dependencia que se creaba entre ellas: “El grado de dependencia entre las ciudades madres e hijas variaba. A veces se concedía simplemente a la nueva ciudad la costumbre de una ciudad ya existente y las conexiones no iban más allá. En otros casos la ciudad afiliada debía acudir a la ciudad madre siempre que hubiera que clarificar algún asunto de las costumbres. Un vínculo aún más estrecho existía entre las familias de ciudades como la de Lübeck, cuya ciudad madre oía las apelaciones procedentes de los tribunales de las ciudades hijas. El punto de partida era la transmisión de las costumbres y esto a veces suponía ciertamente enviar un libro de la ciudad madre a la afiliada”.

³⁵⁴ BARTLETT, R., *La formación de Europa. Conquista, colonización y cambio cultural, 950-1350*, p. 234, dice: “Desde el siglo XII se disponía de un amplio abanico de conjuntos normalizados de provisiones legales. En un nivel más general, existían principios básicos de libertad urbana, tales como estatus libre, exención de peajes y portazgos, y la concesión de monopolios limitados, que eran intrínsecos al concepto

difusión de la libertad³⁵⁵ y, por tanto, en la evolución socio-política-económica de Europa en su conjunto.

vi. El fenómeno feudal en el Continente

Pero, no siempre, las mismas causas producen los mismos efectos y es que, factores como, la particular historia³⁵⁶, el entorno, las relaciones familiares

mismo de una ciudad enfranquecida. En un nivel más específico una ciudad podía copiar de otra -o más bien tomar en préstamo- cuerpos completos de ley positiva relativos a la administración urbana, al procedimiento civil y militar y a la regulación de la actividad económica. El resultado fue la creación de familias de derechos urbanos que constituían grupos de asentamientos urbanos cuyas disposiciones legales se configuraban, al menos inicialmente, “a imagen” de una “ciudad madre”.

³⁵⁵ BARTLET, R., *La construcción de Europa. Conquista, colonización y cambio cultural, 950-1350*, p. 227, señala que: “Los siglos XII y XIII constituyeron un periodo de urbanización espectacular en casi todos los rincones de Europa. Las ciudades antiguas aumentaron su población y se extendieron más allá de los límites romanos o altomedievales, al tiempo que se crearon centenares de nuevas ciudades, con frecuencia como parte de una política de desarrollo consciente de grado sumo. Barnim de Pomaremia, por ejemplo, declaró en 1234 que “deseoso de cubrir nuestras necesidades y requerimientos y fortalecernos con las costumbres de otras regiones, hemos decidido formar ciudades libres en nuestra tierra”. La historia de esta evolución urbana constituye una parte integrante del relato de expansión de los siglos centrales de la Edad Media”.

³⁵⁶ Por ejemplo, en la constitución de las ciudades, Inglaterra tiene su propia historia. BARTLETT, R., *La construcción de Europa. Conquista, colonización y cambio cultural, 950 - 1350*, ps. 228 y 229, citando a GLASSCOCK, R. E., "England circa 1334", en DARBY, H. C., (ed.), *A New Historical Geography of England before 1600*, Cambridge, 1976, dice: “Algunos lugares podían ser grandes, comerciales y complejos pero no estar constituidos legalmente, otros pequeños y rurales pero jurídicamente urbanos. Esta es una situación muy familiar para cualquiera que hubiera estudiado el sistema parlamentario de la Inglaterra del Antiguo régimen, donde diminutos burgos disfrutaban de beneficios legales que se habían denegado a algunas de las nuevas metrópolis manufactureras, incongruencia que precedía largamente la época de la industrialización. Si yuxtaponemos dos mapas que representan la valoración de la riqueza en Inglaterra en 1334 (una fecha en la que los registros fiscales permiten dibujar un panorama bastante completo) y la valoración de la riqueza de los burgos fiscales del mismo periodo nos sorprenderá mucho la ausencia completa de correlación positiva entre la riqueza de una región y la abundancia de burgos en la misma y también el elevado número de municipios pobres. (...), la urbanización legal no era un simple epifenómeno del desarrollo económico”.

y sociales³⁵⁷ la cultura, en definitiva, la mentalidad influyen de manera determinante en los resultados. Y esto es precisamente lo que ocurre en la Gran Isla en ese momento, en lo relativo a la expansión de la “vivencia” de la libertad. La historia del desarrollo del fenómeno feudal siguió caminos distintos en Inglaterra y en el Continente³⁵⁸. Hemos visto que en la Europa continental el poder real se fue diluyendo en tanto los príncipes iban haciéndose cada vez más poderosos. Conviene recordar que el modelo de las tres funciones de Adalberon y Gerardo tenía como objetivo consolidar el poder monárquico que se desvanecía. ¿Dónde quedaba en los siglos XI y XII, las palabras que los obispos francos dirigían a Ludovico Pio a

³⁵⁷ En este sentido es de destacar el “diferente” papel de la “mujer”, que trascendió la “imposición” de la época normanda de 1066. Sin duda es otro de los rasgos diferenciales de la mentalidad anglosajona. STAFFORD, P., “Las mujeres y la conquista normanda”, en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., *La Edad Media a debate*, p. 400, dice: “La posición de las mujeres estaba vinculada a la idea de 1066 como una fecha crucial, a la imagen de la Inglaterra anglosajona como la tierra de promisión perdida y a un debate formulado en términos constitucionales y legales. De no ser por esta tradición crítica, las mujeres de los siglos XI y XII podían haber sido vistas de forma diferente y el periodo anterior a 1066 no habría sido tratado de forma unitaria ni en lo que toca a las mujeres, ni en ningún otro aspecto de la historia inglesa”. Ver también HANAWALT, B., “Golden Ages for the history of Medieval English women”, en STUART (ed.), *Women in Medieval History and Historiography*, Filadelfia, 1987, ps. 1-24.

³⁵⁸ BROWN, E. A. R., “La tiranía de un constructo: el feudalismo y los historiadores de la Europa Medieval”, en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., *La Edad media a debate*, p. 243 citando a FISHER, F.W., *Constitutional History of England*, Ed. H. A. L., Cambridge, 2008, afirma que “el feudalismo en Francia difiere radicalmente del feudalismo en Inglaterra. Que el feudalismo del siglo XIII es muy distinto de aquel del siglo XI”. A continuación ofrece su propia definición de feudalismo, en la que acentúa los lazos de vasallaje, los feudos, los servicios de armas que debían pagarse al señor y la administración privada de justicia. Al hacer uso de esta definición, se ocupa de la cuestión del progreso hacia una organización de este tipo, desarrollo que Inglaterra ya había ido realizando antes de la conquista normanda. Y concluye que, hablando en términos generales, el feudalismo ideal del que hemos hablado un ideal que se realizó completamente en Francia durante los siglos X, XI y XII, nunca tuvo lugar en Inglaterra. En Inglaterra, afirma, la fuerza del feudalismo (estaba) limitada por otras ideas”.

comienzos del siglo IX, sobre el carácter sagrado del soberano, en clara referencia a la bifuncionalidad de Gelasio: “el cuerpo de la comunidad aparece repartido entre dos personas eminentes – puesto que el propio cuerpo del rey está dividido de esta manera y esta duplicidad inicial se transmite a todo el cuerpo del pueblo de Dios”?³⁵⁹ En el Continente, en las primeras décadas del siglo XI, el fraccionamiento del poder del rey había conducido a la descomposición de las estructuras del Estado hasta el extremo de que, parte del reino, por ejemplo la Francia del Mediodía, se convirtió en una región sin rey, en una región de príncipes independientes, cada uno independiente en su propio “reino”³⁶⁰

vii. Algunas consideraciones previas

Dado que consideramos que, las autoras rusas Z. V. Udaltsova y E. V. Gutnova, en su trabajo titulado "La génesis del feudalismo en los países de Europa"³⁶¹ publicado en la obra *La transición del esclavismo al feudalismo*, reflejan muy bien los matices diferenciadores (tanto en las condiciones de las bases, como en los inicios, como el desarrollo y consolidación) que tuvo el feudalismo inglés, estimamos oportuno reproducir su texto bajo este

³⁵⁹ DUBY, G., *Los tres órdenes o el imaginario del feudalismo*, p. 123, citando Gesta episcoporum camaracensium, Leges, II, 2.

³⁶⁰ DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, ps. 180 y 181.

³⁶¹ UDALTSOVA, Z. V. y GUTNOVA, E. V., "La génesis del feudalismo en los países de Europa" en AA.VV., *La transición del esclavismo al feudalismo*, Madrid, 1989, ps. 215 a 217.

epígrafe de “algunas consideraciones previas” extrayendo del mismo las referencias a otros países.

Las autoras comienzan afirmando que “el régimen feudal apareció en Inglaterra y en los países del Norte de Europa directamente de la sociedad bárbara; la influencia de las tradiciones de la sociedad esclavista eran débiles. Los rasgos propios de Inglaterra se reducen a esto: ausencia casi total de ciudades y del comercio interior desde mediados del siglo V hasta principios del siglo X, de la gran propiedad territorial de origen romano, de vestigios de las instituciones romanas, y al comienzo, de la influencia de la Iglesia cristiana (los pueblos y las tribus que habitaban estas regiones, contrariamente a los pueblos que habitaban la Europa del Sur eran mayormente paganos en la época en que el feudalismo comenzó a formarse en ellos)”.

La base determinante estaba constituida por la relación en plena desintegración de la sociedad bárbara que se parecía al régimen social de los francos de finales del s. V y principios del VI.

En cuanto al ritmo de su desarrollo, “el sistema feudal se desarrolló muy lentamente en Inglaterra. En Inglaterra se mantuvo durante mucho más tiempo que entre los francos los vestigios de la gran familia. En el s. IX aún se encontraba la comunidad de aldea libre (marca). Estas instituciones retardaron la aparición del alodio (como propiedad libre de toda carga señorial), restringiendo la libertad de algunas pequeñas familias que ya

comenzaban a aislarse de disponer libremente de las tierras recibidas en herencia (folkland en Inglaterra)”.

La inestabilidad y la heterogeneidad del señorío también fueron determinantes: “La estabilidad de la comunidad determinó también ciertas particularidades de los señoríos feudales en Inglaterra, incluso en el gran señorío, hasta los siglos X y XI, la economía dominial³⁶² y las corveas (como obligación de trabajar gratuitamente para el noble) estaban desarrolladas débilmente con la predominancia de la renta en productos. El señorío inglés (manoir) se distinguía también por su falta de homogeneidad. Alrededor de una pequeña propiedad se agrupaban pequeñas explotaciones, a veces situadas a grandes distancias, cuyos terrenazgos dependientes pagaban al lord rentas de productos. En Inglaterra, el “pequeño señorío” era una unidad social y económica

³⁶² BOUTRUCHE, R., *Señorío y feudalismo. 1. Los vínculos de dependencia*, Madrid, 1976, ps. 78 y 79, sobre la economía dominial, dice: “Pesadas preocupaciones acometían al poseedor de una gran fortuna territorial; comparte el peso de ellas con numerosos servidores: agentes de alto nivel que viven, casi en su intimidad, rodeándolo; prebostes, alcaldes, decanos, guardabosques, encargados de la vigilancia, de la policía, de la percepción de derechos; personal subalterno, agrícola y artesanal. Hay agentes que reciben alojamiento, alimentos y vestidos. Otros, cuyas tareas los obligan a vivir lejos de la corte dominial, reciben gratificaciones en dinero o en especies y uno o varios mansos. Instalados en la casa del propietario o diseminados en el territorio de las *villae*, desempeñando funciones de alto nivel o modestos cargos, estos hombres constituyen un mundo aparte, el mundo de los ministeriales (De *ministerium*, en el sentido de función especializada (tipos de tareas: F. L. GANSHOF, *Etude sur les ministeriales en Flandre et en Lotharingie*; M. BLOCH, *La ministérialité en France et en Allemagne* (Bibliografie n° 152 y 118; K. BOSL, *Das ius ministerialum* (Complemento Bibliogr. p. 328); su presencia en el seno de la “familia” señorial les otorga cierta aureola y les aparta de la vida campesina. Algunos, escoltas del jefe, son equipados y armados por él; combaten a su lado y, retribuidas sus funciones mediante feudos –revocables o vitalicios- se infiltran de algún modo en los medios aristocráticos (era sobre todo, el caso de los ministeriales que pertenecían a la Corte imperial o al personal de los principados)”.

inestable y transitoria entre los alodios de los miembros ricos de la comunidad libre y los dominios feudales de corte clásico que jugaron un papel más importante que entre los francos en la génesis del feudalismo”.

Hubo una gran resistencia por parte del campesinado para pasar de la libertad a la dependencia: “La desaparición del campesino libre y la aparición del campesinado dependiente se produjeron muy lentamente en Inglaterra (en el s. XI todavía no había acabado. La resistencia del campesinado libre a la servidumbre y a la cristianización fue más obstinada y sistemática que en el reino de los francos. La clase de los señores feudales se formó manteniéndose durante un largo periodo la aristocracia de clanes, por eso la caballería, el vasallaje y la jerarquía feudal se constituyeron muy lentamente³⁶³. El Estado en la Alta Edad Media conservó durante más tiempo que la monarquía franca, los usos y costumbres que existían antes de la constitución del Estado (los reinos tribales, las asambleas de todos los hombres libres de cada distrito)”.

En definitiva, “estas instituciones arcaicas se oponían a las pretensiones políticas de la clase naciente de los señores feudales, lo que permitió el

³⁶³ CONTAMINE, Ph, BOMPAIRE, M., LEBECQ, S., SARRAZIN, J. L., *La economía medieval*, p. 149, dicen, refiriéndose a la inexistencia, en Inglaterra, del “señorío banal” como forma de posesión de la tierra y del poder político en el feudalismo: “El “señorío banal” no se desarrolló por todas partes. Floreció allí donde la realeza fue eclipsada durante los siglos XI y XII, como en el reino de Francia (salvo en Normandía y Flandes), en Borgoña, en Provenza o en el norte de Italia. No se implantó en los países donde la autoridad real o principesca se mantuvo como Inglaterra, Alemania, Flandes o Normandía. Unas divergentes orientaciones en los modos de gestión resultaron de esa oposición. Así el interés de las iglesias inglesas a partir del siglo XII por la explotación de las tierras dominicales se explica, sin duda, por el escaso poder de exacción”.

mantenimiento durante un periodo más largo de las formas gubernamentales más o menos centralizadas, aunque primitivas: fusión de los reinos tribales en un Estado único en Inglaterra. La consecuencia inevitable de este desarrollo político fue la debilidad del poder personal de los poderosos señores feudales”.

viii. *El fenómeno feudal en Inglaterra* ³⁶⁴

En Inglaterra, las cosas fueron diferentes. La historia del feudalismo inglés no es la historia de una fragmentación y descomposición del poder sino una transformación de su ejercicio³⁶⁵. ¿Por qué sucedió así? La clave nos la da

³⁶⁴ Véase BARLOW, F., *The feudal Kingdom of England 1042-1216*, London, 1972; POSTAM, M., y HILL, C., *Histoire économique et sociale de la Grande Bretagne*, Paris 1977. Resulta de especial interés la consulta de la obra de MAITLAND, F. W., *The Constitutional History of England*, Cambridge, 1908. Sobre ella y en lo relativo al feudalismo inglés, BROWN, E. A. R., "La tiranía de un constructo: El feudalismo y los historiadores de la Europa medieval", en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN B. H., (eds.), *La Edad Media a debate*, p. 243, afirma que "(...) Maitland se dedica a utilizar el término "feudalismo" que él mismo había equiparado con "sistema feudal". Afirma que el feudalismo en Francia difiere radicalmente del feudalismo en Inglaterra, que el feudalismo del siglo XIII es muy distinto de aquel del siglo XI". A continuación ofrece su propia definición de feudalismo, en la que acentúa los lazos de vasallaje, los feudos, los servicios de armas que debían pagarse al señor y la administración privada de justicia. Al hacer uso de esta definición, se ocupa de la cuestión del progreso hacia una organización de este tipo, desarrollo que Inglaterra ya había ido realizando antes de la conquista normanda, y concluye que "hablando en términos generales, el feudalismo ideal, un ideal que se realizó completamente en Francia durante los siglos X, XI y XII, nunca tuvo lugar en Inglaterra". En Inglaterra, afirma, "la fuerza del feudalismo (estaba) limitada y contenida por otras ideas".

³⁶⁵ RICHARDSON, H.G. y SAYLES, G. O., *The Governance of Medieval England from the Conquest to Magna Carta*, Edimburgo, 1963, ps. 30, 92, 117 y 118, sostiene "la tesis de la relativa irrelevancia de cualquier elemento "feudal" en la Inglaterra posterior a la conquista (normanda)" y de la continuidad, en esencia, de las instituciones ya existentes.

G. Duby al situar la consolidación de las bases del poder monárquico³⁶⁶ allá por finales del ochocientos cuando Alfredo el Grande (que posteriormente se autoproclamará rey de los anglosajones) reinaba en el pequeño condado de Wessex que está situado entre Cornualles y el País de Gales y se resistía a la invasión de los daneses. Alfredo consideró que la mejor manera de hacer frente a la invasión era consolidar el poder de la monarquía afianzando la base cultural, es decir creando una resistencia fundamentada en el orgullo de pertenencia algo así como lo que hoy llamaríamos “identidad”³⁶⁷, esto es, en una comunidad de conciencia sobre

³⁶⁶ DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, p. 151, dice: “Pero no es menos extraordinario que en el reino anglosajón el tema se introduzca mucho antes en la cultura escrita. Creo que esto ocurre porque en Inglaterra esta cultura es mucho más independiente del marco eclesiástico. En ella existe un grupo importante de hombres que, sin pertenecer a la Iglesia, son, no obstante, letrados y “sabios” (witan); poseen pues una manera profana, autónoma de pensar, de expresar el mundo. De sostener, escribir y leer un discurso en lengua vernácula sobre los mecanismos del poder, sobre las relaciones entre el soberano y su pueblo. Estas relaciones son mucho más íntimas en el Estado que gobierna Alfredo, puesto que es más primitivo, está más cercano a las estructuras tribales y es, sobre todo, menos extenso que el reino de los francos del oeste y además porque un sistema coherente de impuestos, de requisas militares y, aun más un ajustado sistema de asambleas en donde se reúnen los hombres libres para intercambiar opiniones, alimenta de un extremo al otro de Wessex estrechas comunicaciones políticas”.

³⁶⁷ MORAN, G. M., *Los laberintos de la identidad política. Religión, nacionalismo, derecho y el legado de las culturas imaginadas de Europa. Del cristianismo como identidad cívica a la génesis de la identidad nacional*, ps. 163 y 164, dice: “En el suroeste de Inglaterra, el reino anglosajón de Wessex, unificado en el año 829 por Egberto, antiguo vasallo de Carlomagno, sobrevive a la presión vikinga y franca. La gran oleada escandinava entre los años 856 y 875 será frenada por Alfredo el Grande (871-899) a finales del siglo IX. Un monarca de la dinastía sajona de Wessex que es representado en las crónicas como el prototipo de rey guerrero anglosajón que defiende a su reino de los continuos ataques vikingos. Durante su reinado propicia una profunda reforma administrativa y jurídica al compilar el derecho anglosajón existente en el conocido como *Doom Book* a partir de los códigos legislativos precedentes en los que la influencia del cristianismo insular todavía es notable. Se considera que durante su reinado y tal vez bajo su patrocinio se elaboró la primera parte de *Crónica Anglosajona*, un conjunto de textos que recogen la historia anglosajona hasta la invasión normanda”.

la base de la doctrina cristiana. Con ese fin tradujo a “la lengua de todos los días” y con “las palabras que se empleaban todos los días”³⁶⁸ un tratado *Contra los paganos* de Paulo Orosio³⁶⁹ para encender el ardor de lucha contra los vikingos así como tres autores clásicos fundamento de la cultura cristiana medieval: Agustín (*Soliloquios*), Gregorio Magno (*De cura pastoralis*) y Boecio (*De consolatione*).

Dice G. Duby: “En *De consolatione* (Boecio), en su libro II, capítulo 17, trata de la naturaleza y del valor del poder temporal. Boecio imagina un diálogo con la “razón”. Llega a convencer a su interlocutora que él no tiene ambición, que solamente se preocupa por administrar lo mejor posible el dominio que se le ha confiado. Para ello reclama instrumentos y material. En ese preciso punto, los traductores juzgaron conveniente, introducir un breve comentario: en efecto, ningún hombre, dicen, puede ejercer un oficio, desplegar sus destrezas (el juego de palabras se hace con la palabra *craft*), gobernar un Estado, sin instrumentos ni material. En consecuencia, al rey le conviene “tener un territorio bien poblado, tener oradores, guerreros, trabajadores” (*sceol habban gebedmen and fyrdmen and weorcmen*); estos

³⁶⁸ MONTES, C., FERNÁNDEZ, M.P., RODRÍGUEZ, G., *El inglés antiguo en el marco de las lenguas germánicas occidentales*, Madrid, 1995, p. 22, sostienen que. “el inglés antiguo es el dialecto de Wessex, tardía pero rícamente representado. De antes del reinado del rey Alfredo, que murió en el año 899, solo nos han llegado algunas genealogías, nombres en documentos latinos y fragmentos de dos manuscritos de un martirologio. Con el rey Alfredo, no obstante, ese dialecto se establece como lengua literaria y de cultura”.

³⁶⁹ OROSIO, P., *Historia contra los paganos*, Biblioteca Universitaria, Barcelona, 1983. Sobre el autor son de interés: MARTINEZ CAVERO, P., *El pensamiento histórico y antropológico de Orosio*, Murcia, 2002 y ALONSO NÚÑEZ, J. M., “La metodología histórica de Paulo Orosio”, *Helmántica*, nº 136-138, 1994.

son los instrumentos (*tolan*); en cuanto al material (*ondweorc*) “debe poseer para estos instrumentos, para estos tres sostenedores de la comunidad (*geferscipum biwiste*)”, tierra, medios para distribuir armas, alimento, vestidos: “sin esto no puede sostener sus instrumentos, y sin instrumentos no puede hacer cosa alguna de las que están a su cargo”. No obstante, para ejercer su oficio, para gobernar correctamente el reino, le es necesaria aún otra cosa: sabiduría. Es necesario, pues que la materia esté dominada por el espíritu³⁷⁰.

Es de resaltar, cómo los traductores, por encargo de Alfredo, del texto de Boecio, estimaron de interés comentar el tema de la trifuncionalidad. Con siglo y cuarto de adelanto, en circunstancias de gran peligro para la soberanía, el rey Alfredo evoca sucesivamente a los oradores, guerreros, y trabajadores. Pero los evoca (este matiz es importante) no como realidad sociológica sino como proposición abstracta, como teoría, como ideología. En este sentido concluirá G. Duby que “es evidente que cuando el rey Alfredo evoca sucesivamente a los oradores, guerreros y trabajadores, no enumera clases diferentes, compartimentos estrictamente separados en los que se repartirán los hombres libres según la misión a la que se consagran con exclusividad: la mayor parte de estos hombres –los historiadores nos han convencido de ello- en Inglaterra, en el tránsito del siglo IX al X, ora

³⁷⁰ DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del mundo feudal*, ps. 149 y 150.

combaten, ora trabajan con sus manos. La figura trifuncional es una idea. Se nos aparece en un clima de teorización política”³⁷¹.

ix. No es una teoría cualquiera

Es, sin duda, una teoría pero no una teoría cualquiera. Mientras en el modelo trifuncional de Adalberón y Gerardo se nos presenta un rey ungido, sagrado, en estrecha vinculación con Dios, en la traducción que Alfredo y sus traductores hacen de *De Consolatione* de Boecio, el rey, frente al peligro inminente, no recurre a su carácter sagrado, es consciente de que es una figura terrena, que gobierna haciendo lo mejor que puede por el bien de la comunidad a la que integra en su proyecto con la que forma una unidad, y a la que se debe. Es un servidor de la comunidad. De ahí que desde épocas previas a los orígenes mismos del feudalismo, Inglaterra, fue madurando la idea (cosa que no sucedió en el Continente) de que la ley no es *quod principi placuit* sino que, el rey está sometido a la ley al igual que lo están los ciudadanos. Y la maduración de esta idea se produjo durante lo que, Stafford P., llama “la prehistoria de la Carta Magna”. Esta autora dice que, la misma, “no solo incluiría la carta de coronación de Enrique I posterior a 1066 sino también, antes de esa fecha, las leyes de Canuto, los acuerdos específicos registrados en el *Domesday* sobre costumbres

³⁷¹ DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, p. 151.

condales y municipales que derivan en parte o en su totalidad de la situación anterior a la conquista y, cabe suponer, que los testamentos del siglo X. Esta serie de acuerdos entre ciertos nobles y el rey, entre la nobleza como colectivo, el condado, la ciudad y los reyes ingleses, marcó una compleja evolución de la herencia hacia una evolución más precisa para hacer frente a la interferencia real”³⁷². Así pues, “de esta convicción profundamente arraigada –dice G. Fassó- en la conciencia inglesa, de la vinculación del rey a las costumbres del País, tenemos un exponente que históricamente ha tenido una gran resonancia: la *Carta Magna*, documento firmado en el año 1215 por el rey Juan Sin Tierra, y en el que se confirmaba y precisaba solemnemente las relaciones entre el rey y los súbditos, que venían siendo observadas desde siempre de forma consuetudinaria y por las que se garantizaba la libertad de estos últimos. En ella encontramos la base de toda la evolución posterior del constitucionalismo inglés.”³⁷³

³⁷² STAFFORD, P., "Las mujeres y la conquista normanda", en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., *La Edad Media a debate*, Madrid, 2003, p. 406.

³⁷³ FASSÓ, G., *Historia de la Filosofía del Derecho*, v. I, Madrid, 1982, p. 166, dice: El derecho inglés (que todavía conserva en nuestros días características muy diferentes de las del Derecho de la Europa Continental), en efecto, estaba constituido prevalentemente por las costumbres jurídicas de los pueblos anglosajones, que sobrevivieron a la conquista normanda del siglo XI. Ni el Derecho Romano, ni el Canónico, considerados como Derechos extranjeros y como tales combatidos, pudieron desarrollarse en Inglaterra, y fue desde el ordenamiento feudal de la sociedad inglesa, inspirado en el concepto germánico del sometimiento del rey a la ley, desde el que se desarrolló a través de los siglos, el constitucionalismo que proporcionaría a partir del siglo XVIII el modelo de ordenamiento de los Estados europeos. Aunque en estos Estados no pudo, sin embargo desarrollarse completamente, ya que en ellos faltó la educación en la idea –que en Inglaterra fue madurando desde los orígenes del

De ahí que, consecuentemente, el Parlamento surgido a partir de la misma, sea una consecuencia lógica de la evolución socio-política-económica de la sociedad inglesa y se conforme, en ella, de manera natural como el resultado de la naturaleza de las cosas. Tras los precedentes de la mentalidad que se adivina en el rey Alfredo allá por el siglo X y Guillermo de Normandía en el siglo XI se inicia la historia del parlamento inglés cuya conformación, organización y funcionamiento ha sido históricamente el fiel ejemplo de la búsqueda del equilibrio entre el interés de la corona y el *pool* de intereses de la “ciudadanía”³⁷⁴. Entre los siglos VII y XI existió el Witenagemot³⁷⁵, una asamblea de hombres sabios (continuador de las

feudalismo- de que hay un límite a la voluntad del gobernante, en la idea de que la ley no es *quod principi placuit*, sino que el príncipe mismo está sometido a la ley”. Ver, igualmente, sobre la cuestión: RICHARDSON, H. J., "The origins of Parliament", *Transactions of the Royal Historical Society*, 4 th ser., 11, 1928.

³⁷⁴ Como bien señala, al hablar de la “concentración de poder”, GARCÍA PELAYO, M., *Derecho Constitucional Comparado*, Madrid, 1984, ps. 250 y 251: “mientras en la mayoría de los países continentales, la concentración tuvo lugar en las manos del monarca, en Inglaterra se verificó en el Parlamento. La variación es primordialmente de titular, pero no de calidad de poder: al igual que el monarca continental, el Parlamento se hizo supremo, no ligado al Derecho anterior, sino superior a él; de la misma manera que en el continente se conservaron, a veces formalmente las Cortes o los Estados Generales, pero quedando subordinados al monarca, de la misma manera, pero al revés, en Inglaterra, el monarca quedó finalmente subordinado al Parlamento, hasta el punto de poderse definir la prerrogativa como el remanente de poder que el Parlamento ha dejado al rey”.

³⁷⁵ PALGRAVE, F., *The Rise and Progress of the English Commonwealth*, v. II, 1832, ps, CCXXX y CCXXXI, dice: “De los muy numerosos homenajes incluidos en esta clase y que componían la Witenagemot o Gran Consejo en cada Reino apenas se ha conservado información. De la notable y poderosa rama de la Casa Real de Mercia que gobernó el estado de “Hwiccas” solo pueden ser seguidos por las cartas y donaciones y si uno de ellos “Ethelmund” es conocido en nuestros anales es tan solo por la mención accidental de un oscuro conflicto la que le ha colocado en las páginas de la historia. Y creo que la mayor parte de mis lectores por primera vez se familiarizará con la existencia de un Estado que debió ser prácticamente tan importante en Bretaña como los

viejas asambleas tribales) que se reunía anualmente en sedes reales sin lugar fijo aconsejaba al rey en cuestiones legales, de impuestos, etc. Este fue el precedente inmediato de la “Curia Regis”³⁷⁶ instaurada tras la conquista de Inglaterra por Guillermo de Normandía en 1066³⁷⁷, conformada por los terratenientes “propietarios de *manors* y los eclesiásticos” para asistir al rey en materia legislativa es decir, en la terminología de Adalberón y Gerardo, por los *oratores* y los *bellatores*.

x. De lo “prosáico” y del “interés”

Parecería como si de los tiempos de Arturo el Grande a los de Guillermo el Conquistador hubiera habido una regresión en cuanto a la “calidad” de los consejeros: De lo “intelectual” se pasa a lo “prosáico”, del “conocimiento”

Reinos, igualmente dependiente de Essex de Anglia del Este, comúnmente conocidas como partes de la mal llamada Heptarquía Sajona (Saxon Heptarchy).

³⁷⁶ Muy interesante y sugerente resulta, en lo relativo al terreno judicial, el paralelismo analógico que realiza BARTHE PORCEL, J., “La “Curia Regis” británica en su función judicial y su analogía con la castellano-leonesa”, *DIGITUM* (Depósito Digital Institucional de la Universidad de Murcia), para finalizar diciendo: “Y damos fin a estos apuntes que creo habrán servido para demostrar nuestro poco conocido paralelismo con la Inglaterra medieval, cuyos mismos elementos formativos, jurídicos y filológicos, nos hermanan en la Historia del Derecho”. No pretendemos establecer polémica con el autor que llega a esta conclusión y tampoco entraremos en discusión sobre la recepción del Derecho Romano o el Canónico (que dicho sea de paso G. Fassó, por ejemplo, lo niega) en Inglaterra. Simplemente señalaremos que, instituciones jurídicas aparentemente similares, en contextos diferentes deben producir resultados diferentes. Si no, a las pruebas nos remitimos. De todas formas, para conocer la institución de la “Curia Regis” es de interés ver: BURTON ADAMS, G., *The Origin of the English Constitution*, New Haven, 1912 (reimpreso en 2002).

³⁷⁷ Sobre la conquista de Inglaterra por los normandos es de interés ver: LOYN, H. R., *Anglo Saxon England the Norman Conquest (Social and Economic History of England)*, London, 1991.

al “interés”. Pero la realidad es menos poética: La institución que se va gestando va ganando en formalidad y en rigor en el marco de una lucha de intereses³⁷⁸. La *Carta Magna* firmada, de manera forzada contra su voluntad, por Juan I en 1215 ha sido considerada como un antes y un después en la historia parlamentaria inglesa al contribuir al fortalecimiento y sustanciación del poder de la “Curia Regis”. En 1254 se amplía el espectro representativo al dar entrada de dos representantes elegidos de entre los principales terratenientes de cada condado incorporando, de manera expresa, a los intereses económicos y sentando las bases de lo que algún día se conformaría como la máxima de la política liberal “los amos económicos de la sociedad deben ser los amos políticos”³⁷⁹. Fue Simón de Montfort³⁸⁰, convertido tras la rebelión contra Enrique III en gobernante inglés, quien ampliando la representación parlamentaria, en consonancia con la nueva realidad sociológica, dando entrada a los representantes de las nuevas ciudades y de los *boroughs*, convocó el primer parlamento electivo de la Europa del Medioevo. En 1295, el rey Eduardo I abordó la reforma parlamentaria³⁸¹ y a partir de ese momento sus miembros, nobles, eclesiásticos o comunes, van a poder acudir a las sesiones con *potestas*

³⁷⁸ Véase JENNINGS, I., *El régimen político de la Gran Bretaña*, Madrid, 1962

³⁷⁹ CABALLERO HARRIET, F. J., *Algunas claves para otra mundialización*, Santo Domingo, 2009, p. 53.

³⁸⁰ Entre la abundante literatura, es de interés sobre la cuestión, ver: MADDICOTT, J. R., *Simón de Montfort*, Cambridge, 2001, así como KNOWLES, C. H., *Simón de Montfort 1265-1265*, London, 1965.

³⁸¹ Ver, POWICKE, M., *The Thirteenth Century, 1216-1307*, Oxford, 1962.

plena de negativa o apoyo a cuantas cuestiones se sometiesen. Aquí nace lo que los historiadores han dado a llamar el “Parlamento Modelo”³⁸². En 1341 Eduardo III Plantagenet³⁸³ convoca por primera vez, por separado a la nobleza y al clero por un lado y a los caballeros y burgueses por el otro creando efectivamente una cámara Alta con los primeros y una cámara Baja con los segundos. Entre estos últimos se encuentran los mercaderes

³⁸² Al lado del acontecimiento histórico que supone el nacimiento del “Parlamento Modelo”, en ese mismo año de 1295 ocurre un hecho que estimamos tiene una lectura interesante en lo relativo a la idea unitaria de reino así como del papel que cumplen elementos culturales como la lengua en lo concerniente a la identidad. BARTLETT, R., *La formación de Europa. Conquista, colonización y cambio cultural*, p.271, dice: “En 1295, cuando Eduardo I de Inglaterra intentaba reunir apoyos en su guerra contra Felipe IV de Francia, hizo la acusación de que el rey francés quería invadir Inglaterra y “borrar completamente la lengua inglesa de la tierra”. Resulta interesante la asociación que, se presume, hace Eduardo I territorio, lengua e identidad.

³⁸³ ¿Qué ocurre, en el terreno económico, como telón de fondo de estos avances en el campo político? CONTAMINE, Ph., BOMPAIRE, M., LEBECQ, S. y SARRAZIN, J-L., *La Economía Medieval*, p. 272, dice: “Los mercaderes ingleses controlaban, gracias a la ayuda del Estado, una importante parte de la explotación de la lana (papel de Ricardo y sobre todo de su hermano William de la Pole, mercader y banquero del rey Eduardo III, originario de Kingston-upon-Hull, que en 1339 aparece como un auténtico magnate, segundo barón del *Echiquier* y principal financiero de la corona con un sillón en la Cámara de los Lores). Se ha llegado a decir que William de la Pole, que fue el artífice de la victoria de Crécy y de la toma de Calais, además de fundar un importante linaje aristocrático destinado a perpetuarse durante 150 años. En 1337 se creó una compañía de la lana encabezada por William de la Pole y un mercader de Londres, Reginald de Conduit. En el plazo de dos años, debía hacerse con el monopolio de la exportación de 30.000 sacos de lana de unas 360 libras cada uno (165 kg.), es decir, el producto del esquila de 7.800.000 ovejas, lo suficiente para tejer entre 120.000 y 150.000 piezas de paño de unos 20-30 metros de largo, por 1,5- 2,5 metros de ancho. A cambio, esta compañía debía prestar al rey de Inglaterra 2000.000 libras esterlinas que el rey devolvería sin intereses sobre las rentas de las *customs* que gravaban la exportación de la lana. De hecho, este proyecto, excepcionalmente ambicioso, solo se realizó en parte”. En otra parte de esa misma obra (p. 263) se había dicho que: “En 1337, tras un periodo de vacilación, el gobierno inglés fijó en Brujas la *Staple* de la lana. La mayor parte de la lana inglesa debía, a partir de ese momento, concentrarse en esta ciudad donde eran recaudados, con mínimo fraude posible, los derechos de aduana del rey de Inglaterra”.

que intensificando la economía de cambio³⁸⁴, algún tiempo más adelante, ya tendrán “el control sobre la mayor parte del comercio inglés, como lo aseveran los datos sobre las importaciones y exportaciones entre 1446 y 1448. (...) Al final del reinado de Eduardo IV: los mercaderes de la *Staple* controlan entonces un 27% de las exportaciones, los *adventurers* un 28 % de las mismas y más de dos tercios de las importaciones”³⁸⁵.

No debemos olvidar que, en un marco de transformación como el de la Inglaterra del momento, como señala Peter Laslett, “las rebeliones habían sido frecuentes durante los siglos XV y XVI. Se trataban de rebeliones religiosas o agrarias³⁸⁶ e, incluso, a veces, de carácter político. Algunas de

³⁸⁴ LEMARCHAND, G., "Un cas de transition du féodalisme au capitalisme: l'Angleterre", en *Cahiers des Annales de Normandie*, nº 30, 2000, p. 294, dice: “Los primeros signos del pre-capitalismo comercial aparecieron en los años 1380 con el aumento rápido de la exportación del paño ligero (CARUS-WILSON E. y COLEMAN O., *England's export trade 1275-1547*, Oxford, 1963, ps. 138 y 139) y la primera tentativa de acta de navegación, sin otro resultado que fiscal. Al mismo tiempo, los primeros golpes contra el sistema ideológico ligado a la época feudal, el cristianismo romano, son traídas por Wycliff cuyas principales obras son reeditadas entre 1374 y 1381”.

³⁸⁵ CONTAMINE, Ph., BOMPAIRE, M., LEBECQ, S. y SARRAZIN, J-L., *La Economía Medieval*, p. 350, dice: a) Exportaciones: 44.000 l st de lana vendidas por los mercaderes de la *Staple*; 64.000 l st de distintas mercancías vendidas por los *Adventurers* (60.000 son de paños); 25.000 l st de mercancías exportadas por los hanseáticos (función del *Stahlhof* de Londres), de las que 23.000 son paños; 48.000 l st de distintas mercancías exportadas por los mercaderes extranjeros no hanseáticos, como italianos, normandos, bretones o españoles..., de las que 11.000 son lana y 32.000 paños; b) Importaciones: 85.000 l st de mercancías que entraban a Inglaterra por el intermediario de los *adventurers*, con 33.000 l st de vino; 20.00(0) l st de mercancías vendidas por los hanseáticos, 40.000 l st de mercancías vendidas por mercaderes extranjeros no hanseáticos con 12.000 l st de vino”.

³⁸⁶ Es preciso tener en cuenta que, en el s. XVI, tiene lugar en Inglaterra una gran evolución agrícola. Así, LEMARCHAND, G., "Un cas de transition du féodalisme au capitalisme: l'Angleterre", p. 298, dice: En el siglo XVI, se desarrollan la agricultura convertible, que hace alternar hierba de pasto y cereales y la pradera irrigada. A partir de mediados del siglo XVII, se comienza a integrar las culturas forrajeras en el ciclo regular de las rotaciones e Inglaterra es uno de los primeros países en romper “el círculo

ellas tuvieron rasgos sociales³⁸⁷ y económicos, especialmente aquellas ocasionadas por el cercado de tierras comunales³⁸⁸. En el siglo XV, habían

infernal” del barbecho. (...) Esta “revolución agrícola” puede desarrollarse incluso en el marco del campo abierto, pero es evidente que ella impulsa a erigir estructuras permanentes y a constituir vastas explotaciones que contribuyen a arruinar las reglas comunitarias que han llegado a carecer de interés para el gran hacendado (KERRIDGE, E., *The farmers of old England*, London, 1973, ps. 51-55). El ataque contra la comunidad es doble: señores grandes propietarios, *yaomen* hasta el final del siglo XVII”.

³⁸⁷ En el plano social es preciso destacar, como afirma LEMARCHAND, G., "Un cas de transition du féodalisme au capitalisme: l'Angleterre", p. 299, que “el estallido de la jerarquía tradicional aparece desde el siglo XVI. Se sabe que en lo que concierne a la nobleza, los únicos privilegios reales son los de los pares. Por tanto, después de la Restauración, los Lords no guardan más que la inmunidad corporal y por deuda y el derecho de no ser juzgados más que por la Cámara Alta. El Colegio Real de la Heráldica, creado en 1468 y muy activo desde 1530 para recensar y vender las armas que definiesen la *gentry* y su jerarquía (*gentleman, squire, knight*), pierde su jurisdicción coercitiva después de 1640 y la última inspección general de las armas tiene lugar en 1686”.

³⁸⁸ LEMARCHAND, G., "Un cas de transition du féodalisme au capitalisme: l'Angleterre", p. 300, dice: “La acumulación de origen inmobiliario depende en Inglaterra de la expansión de la gran explotación. Esta se ha visto favorecida por la amplia transferencia de tierra que ha tenido lugar desde el final del siglo XV, en provecho de las nuevas categorías de propietarios: *yaomen*, burgueses, pequeña *gentry*. Efectivamente, fueron confiscadas y en gran parte revendidas las tierras de una parte de la aristocracia y de la vieja *gentry* cuando la guerra de las Dos Rosas, de las revueltas de 1535 y de 1569, de la lucha contra los realistas en 1642-1646. A esto se añade la puesta en venta de las tierras eclesiásticas y de una buena parte de los dominios de la Corona. Todas estas operaciones han facilitado evidentemente la constitución de una nueva *gentry* (STONE, L., *The crisis of the aristocracy, 1558-1641*, Oxford, 1967, p. 38). Es preciso igualmente mencionar las transacciones normales en el mercado inmobiliario que han sido activadas por el *statute of uses* de 1535 que prohibió la concesión del uso de feudos a los terceros exentos del servicio militar, y por tanto impulsado a vender las tierras, y por el *statute of villis* de 1540 que permite la división de las herencias feudales. La supresión, en 1545, del sistema de tenencias feudales, que hacía depender la tierra del rey y entrañaba cargas fiscales particulares, va en el mismo sentido y es decisiva (HILL, C., *Reformation to industrial revolution: The Making of Modern English Society*, Londres, 1969, ps. 64, 148-149)”. De ahí que no exista, en Inglaterra (en esos momentos), una verdadera nobleza si, por tal, entendemos la francesa y la española lo que implica una importante debilidad para el mantenimiento del sistema feudal inglés y, a su vez, un elemento importante para explicar el advenimiento del capitalismo en la Isla.

sido abiertamente dinásticas, y se les dio un carácter romántico con el nombre de las Guerras de las dos Rosas³⁸⁹.

Un acontecimiento de enorme trascendencia para el futuro de Inglaterra (y vistas las cosas desde la perspectiva actual) para el mundo, va a tener lugar durante el reinado de Enrique VIII (1509-1547) al hacer frente, impelido por las circunstancias no solo personales sino también socio-político-económicas, al problema de la separación de los poderes del rey y de la Iglesia adoptando la solución de unificación de ambos en su persona mediante la aprobación por el Parlamento, en 1534, del *Acta de Supremacía*. A partir de ese momento, se disuelven los monasterios³⁹⁰ y se da a luz la Iglesia de Inglaterra como Iglesia Anglicana totalmente separada de la Iglesia de Roma (y desde el reinado de Eduardo VI del catolicismo como doctrina) recayendo, para el futuro, en los monarcas ingleses la

³⁸⁹ LASLETT, P., "¿Por qué no hubo Revolución Social en Inglaterra?", VALDEÓN BERUQUE, J., HESPANHA, A.M., FURET, F., y otros, *Revueltas y Revoluciones en la Historia*, Salamanca, 1990, p. 94. Recibió el nombre de La Guerra de las Dos Rosas la guerra civil que enfrentó a los partidarios de la Casa de Lancaster con los de la Casa de York entre los años 1455 y 1487 por la sucesión al trono inglés. Tanto la Casa Lancaster como la Casa de York derivaban su legitimidad de la pertenencia (ambas) a la Casa Plantagenet y, más concretamente, como descendientes del rey Eduardo III.

³⁹⁰ Las transformaciones alcanzan, por ejemplo, al clero. LEMARCHAND, G., "Un cas de transition du féodalisme au capitalisme: l'Angleterre", p. 299, dice: "El clero, se desintegra con la Reforma en el siglo XVI. Disminuye numéricamente por la supresión de los monasterios en 1536-1539, su riqueza es alcanzada por el embargo de los bienes de los conventos, después de las de las capillas en 1549, de los de los obispados en 1643. Al mismo tiempo, algunos diezmos se le escapan en beneficio de los laicos. Su prestigio (STONE, L., "Social movility in England", *Past and Present*, 1966, nº33), es reducido por la supresión, ligada al protestantismo, del papel mediador del sacerdote durante la confesión y la misa. Los actos de supremacía de Enrique VIII y de Elisabeth le ponen bajo la dependencia estrecha del gobierno real. El desarrollo de la tolerancia desde 1640, la exclusión de los católicos, confirmada por la Declaración de Breda y la *Toleration Act* de 1689, disminuye incluso su autoridad moral. Y la reacción episcopaliana de la Restauración se detiene en 1688".

jefatura de la nueva Iglesia. La solución en nada fue pacífica. La Iglesia Anglicana beberá de las fuentes de la Reforma protestante y del principio de la libertad de conciencia. De ellas, también, surgirá el calvinismo cuya versión puritana, no solo va a traer la radicalización en el ámbito de las crisis religiosas entre Iglesias, sino que, además va a servir de pista de aterrizaje del acontecimiento ideológico (con su modelo social, económico y político) más trascendente de la modernidad: el capitalismo moderno³⁹¹.

Desde 1544, durante la monarquía absoluta de los Tudor³⁹², la Cámara Alta será conocida como Cámara de los Lores y a la Baja se le denominará Cámara de los Comunes. Ambas, juntamente con el rey, conformarán la institución moderna del Parlamento Inglés habiendo obtenido las facultades formalmente reconocidas como institucionalidad soberana. A partir de este momento, el sujeto teórico de la soberanía será, el Parlamento, conformado por el monarca, la Cámara de los Lores y la Cámara de los Comunes.

³⁹¹ Véase BRAUDEL, F., *Civilisation matérielle et capitalisme, XVe-XVIIe siècle*, Paris, 1979 (tres vol.)

³⁹² Se trata de una época compleja que con frecuencia ha sido abordada no de la manera más adecuada. La abundante literatura y el no menos amplio abordaje fílmico de la época, con frecuencia, se han quedado en la anécdota morbosa o en la estética del drama sin profundizar en las causas histórico, político, económico, sociológico, religiosas que deben ser abordadas, sin exclusión, de una manera conjunta. Ciertamente resultan de interés: GUNN, S. J., *Early Tudor Government 1485-1558*, Hamshire, 1995; BERNARD, G. W. y GUNN, S. J., *Authority and Consent in Tudor England*, Aldershot, 2002; PALLISER, D. M., *The Age of Elisabeth: England under the later Tudor, 1547-1603*, New York, 2013; COLEMAN, D. C., *The Economy of England, 1450-1750*, Oxford, 1977; LOCKYER, G. R., *Tudor and Stuart Britain: 1485-1714*, New York, 2005; HAIGH Ch., *English Reformations, Religion, Politics and Society under the Tudors*, Cambridge, 1987; GWYNFOR JONES, J. (ed.), *Class, Community and Culture in Tudor Wales*, Cardiff, 1989; ELTON, G. R., "Parliament and representation in Medieval and Tudor England", en *Studies in Tudor and Stuart politics and government*, 2 vol. Cambridge, 1960.

Pero una cosa es la creación e identificación del sujeto teórico (en este caso el Parlamento y el rey) en el que recae la soberanía y, otra, bien diferente, es la consolidación y funcionamiento armónico del entramado institucional como consecuencia de la adscripción (de las diferentes instituciones) a modelos socio-político-económicos diferentes³⁹³. Y para llegar a este objetivo de la consolidación institucional³⁹⁴ hubo que lidiar con concepciones socio-político-económicas diversas entremezcladas con el problema religioso. No debemos olvidar de dónde se viene (un cosmos teológico cerrado) y cuál es la alforja que se trae (una conciencia estricta). Y, en el campo estrictamente religioso, el problema personal-individual, a pesar de los cambios producidos durante toda la Edad Media, en los

³⁹³ Por ejemplo, la Cámara de los comunes, como representante de las clases medias, durante el siglo XVII, vio crecer su autoridad frente al ejecutivo. LEMARCHAND, G., "Un cas de transition du féodalisme au capitalisme: l'Angleterre", p. 315, poniendo el acento en esta tendencia, dice: "Desde 1628, con la Petición de Derecho, la Asamblea fija verdaderos principios constitucionales retomados en el Gran Reflorecimiento de 1641 y el *bill* de los derechos de 1689. El *triennial act* de 1641 confirmado en 1664 no asegura inmediatamente la renovación regular de los diputados, garante de su fuerza moral, pero con la tercera *triennial act* de 1694 las elecciones devienen finalmente regulares. Después de 1640 todavía, las sesiones son más frecuentes y más largas y después de 1688 el Parlamento sesiona todos los años durante cinco o seis meses. De ahí que la política general del gobierno debe inclinarse en un sentido favorable a los intereses de las clases dirigentes (incluso la Restauración no puede retroactuar sobre la autoridad adquirida por el Parlamento: La declaración de Bréda confirma todas las decisiones votadas entre 1640 y 1642, y el rey hace ratificar el texto de sus compromisos por un nuevo Parlamento".

³⁹⁴ De todas formas, como bien señala LEMARCHAND, G., "Un cas de transition du féodalisme au capitalisme: l'Angleterre", p. 313: "Durante casi todo el siglo XVI, la potencia reforzada del Estado reposa sobre un largo consensus de las clases dirigentes, inclusive la burguesía, con la política real, y ella estimula la creación del mercado nacional y por lo tanto, el crecimiento económico que, consiguientemente, procura a la Corona apreciables medios financieros que puede, a continuación, ponerlos, en parte, al servicio de los intereses materiales de la *gentry* y del negocio. En efecto "le revenu" total del monarca pasa de 100000 L. al comienzo del siglo a cerca de 400000 L. al final del mismo".

comienzos de la modernidad, sigue siendo, el de la salvación del alma. Y ese problema sigue, no solo pesando mucho en la mochila, sino siendo determinante en la mentalidad que, a duras penas, por efecto del mercantilismo, iba consiguiendo liberarse de las ataduras feudales. De ahí que, las tres concepciones respecto de un sistema socio-político-económico nuevo seguían teniendo que ver con la religión. De las dos extremas, una era conservadora y se alineaba con una sociedad estructurada sobre la tradición religiosa de individuos dependientes. La otra, defendía un modelo social conformado sobre la libertad de los individuos y consecuentemente la libertad de credo e Iglesia desvinculada del poder real. Una tercera buscaba el compromiso de carácter político entre dos instituciones de naturaleza religiosa: Las Iglesias de la Reforma y la Iglesia de Roma.

CAPÍTULO SEGUNDO. INGLATERRA: “EL GRAN LABORATORIO”

i. “Inglaterra, el gran laboratorio” del sistema capitalista

Durante el siglo XVII, Inglaterra se va a convertir en un gran laboratorio político-social-económico al socaire de la Reforma, de los grandes descubrimientos geográficos y científicos y de la radical transformación económica³⁹⁵ cuyo resultado va a ser el hallazgo de la pieza política (el modelo de Estado liberal en versión monarquía constitucional) del gran sistema naciente que es el orden capitalista. Max Weber lo definió como “un cosmos extraordinario en el que el individuo nace y al que, al menos en cuanto que individuo, le es dado como un edificio prácticamente irreformable, en el que ha de vivir y al que le impone las normas de su

³⁹⁵ CABALLERO HARRIET, F. J., *Algunas claves para otra mundialización*, Santo Domingo, 2009, p. 39, señala que: “La concepción cristiano –europea que sustentaba la doctrina económica natural y cerrada del “precio justo”, la prohibición del crédito con interés y la idea del trabajo únicamente “como medio para seguir viviendo”, dejó paso, no sin resistencia, a la implementación del “tipo espiritual y moral correspondiente a la economía monetaria, que hace abstractos, intercambiables y medibles todos los valores, moviliza el patrimonio, despersonaliza los valores, convierte en absoluta la propiedad y racionaliza la previsión, la inteligencia y el cálculo”.

comportamiento económico, en cuanto que se halla implicado en la trama de la economía”³⁹⁶.

Y es que, con anterioridad, desde la Reforma, los elementos fundamentales (el axiológico y el económico) de ese gran sistema capitalista moderno, se habían ido colocando. El primero de ellos, lo había aportado la Reforma luterana y calvinista (en especial, esta última versión del protestantismo). De ahí que fuera la ética ascética protestante (la conformadora del espíritu capitalista) la superadora de aquella moral feudal de los obispos carolingios que había permeado y se había identificado con el “ordo” entendido como ordenación justa del universo³⁹⁷. En este sentido, señala Max Weber, que “han sido siempre los protestantes (...) los que han mostrado, sea como capa dominadora que como capa dominada, sea como mayoría que como minoría, una inclinación específica al racionalismo *económico* que entre los católicos ni era ni es observable del mismo modo

³⁹⁶ MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, 2013, p. 111. SOMBART, W., *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Madrid, 2005, p. 202 añade: “Pero el individuo se halla a su vez ante una gigantesca acumulación de conocimientos y experiencia que amenazan con aplastarle: los métodos de contabilidad, el sistema de cálculo, las formas de remuneración, de organización del trabajo, de técnica comercial, etcétera, son tan complejos y refinados que su sola aplicación supone ya un gran esfuerzo”

³⁹⁷ DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, p. 118 dice: De la concepción agustiniana procede toda la moral socio-política de los obispos carolingios, la idea de una ordenación que la “sabiduría” puede descubrir estableciendo las precisas relaciones de autoridad y sumisión entre los hombres. Por ejemplo, para Jonás de Orleans: “Los jefes no deben creer que los subordinados les son inferiores por la naturaleza de su ser; lo son por el orden”. (La oposición *ordo-natura* constituye, lo sabemos, uno de los pilares del sistema de Adalberón). El orden se presenta de ese punto como el fundamento sacralizado de la opresión”.

en ninguna de las dos situaciones”³⁹⁸ . El segundo elemento, el económico, participando de la misma racionalidad sistémica que aquel presupuesto axiológico aportado por la Reforma, fue la economía monetaria que, desterrando la doctrina económica natural³⁹⁹, hizo posible convertir en “abstractos, intercambiables y medibles todos los valores, movilizó el

³⁹⁸ MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 99. En la p. 100, cuando establece el objetivo de esta obra dice: “lo fundamental sería investigar de una vez cuales son o fueron los elementos de aquella peculiaridad de las confesiones religiosas que operaron y parcialmente aún operan en el desarrollo que hemos descrito. A partir de una observación superficial y de ciertas impresiones modernas podríamos estar tentados a formular la antítesis de la siguiente manera: que la mayor “extrañeza del mundo” del catolicismo, los rasgos ascéticos que presentan sus ideales supremos, tuvieron que educar a sus seguidores a una indiferencia mayor en relación a los bienes de este mundo. De hecho, esta argumentación corresponde al esquema hoy popular y habitual para enjuiciar ambas confesiones. Desde el lado protestante, se utiliza esta teoría para criticar aquellos ideales ascéticos (reales o presuntos) de la conducción católica de la vida; desde el lado católico se contesta con el reproche de “materialismo” entendido como la secularización de todos los contenidos de la vida del protestantismo. También un escritor moderno (Martin Offenbacher) ha creído poder formular de la siguiente manera la antítesis que se manifiesta en el comportamiento de ambas confesiones en relación con la vida económica: “El católico es más tranquilo; provisto de un afán de lucro menor, prefiere una vida lo más asegurada posible (aún con ingresos menores) a una vida arriesgada y excitante que eventualmente reporte honores y riquezas. El pueblo dice en broma o comes bien o duermes tranquilo. En el caso presente, el protestante prefiere comer bien, mientras el católico quiere dormir tranquilo”.

³⁹⁹ VON MARTIN, A., *Sociología de la cultura medieval*, Madrid, 1970, ps. 50 y 51, dice: “Si para una vida económica pendiente de protección corporativa y caracterizada por condiciones de existencia estáticas, conservadoras y tradicionales, la doctrina económica respaldada por la autoridad de la Iglesia cristiana representaba de esta suerte un punto de apoyo, la realización por la Iglesia de sus postulados ideales significa a su vez, para ella, la integración de la vida económica en la cultura unitaria de inspiración eclesiástica. La idea de la ética económica eclesiástica y la concepción eclesiástica de la sociedad vienen al encuentro de las necesidades económicas efectivas del orden social existente. Según esta doctrina precapitalista, las *divitiae* no son un *finis ultimus*, sino simples “*instrumenta quaedam*”, y el fin último de la economía consiste en asegurar la existencia de cada cual “*secundum suam conditionem*” (Santo Tomás): cada cual ha de poder alimentarse y subsistir, y ha de poder hacerlo en la medida adecuada a su estado; debe darse un orden en el que todos -como corresponde en su inordinación en el organismo colectivo- estén atendidos”.

patrimonio, despersonalizó los valores, convirtió en absoluta la propiedad y racionalizó la previsión, la inteligencia y el cálculo”⁴⁰⁰.

ii. A la búsqueda del tercer elemento del sistema: el político

De 1603 a 1689, esto es desde el fin del reinado de Isabel I hasta la entronización de Guillermo III de Orange y, más concretamente durante el tiempo que ocupó el trono inglés la dinastía de los estuardos escoceses (Jacobo I (1603-1625), Carlos I (1625-1649), Carlos II (1660-1685) y Jacobo II (1685-1688) y el paréntesis de la dictadura republicana de Cromwell (1649-1660), Inglaterra se “encierra en sí misma”⁴⁰¹ huyendo de influencias externas⁴⁰² para, a partir de su convulsa y problemática realidad

⁴⁰⁰ VON MARTIN, A., *Sociología de la cultura medieval*, Madrid, 1970, p. 37.

⁴⁰¹ Ni tan siquiera, Inglaterra, participó en “la Guerra de los Treinta años” (1618-1648), conflicto político y religioso, que habiendo comenzado como una guerra civil de los Estados de la Casa de Austria, seguirá la guerra entre los Estados alemanes, continuará con la intervención de Dinamarca, Suecia, Las Provincias Unidas, España y finalmente Francia y se convertirá en una verdadera guerra europea por la hegemonía en el continente.

⁴⁰² Cuando decimos “sin influencias externas” excluimos las que pudieron llegar de los colonos ingleses del otro lado del Atlántico (donde sí hubo debate político así como praxis política ciertamente original). ¡Sin duda que hubieron aportaciones y propuestas que llegaban allende los mares! Algunas de ellas disparatadas pero no exentas de cierta originalidad. Tal es el caso del modelo al que hace referencia PARRINGTON, V. L., *El Desarrollo de las Ideas en los Estados Unidos*, v. I, p. 119, propuesto por John Eliot, hacia 1661 en Nueva Inglaterra, en su opúsculo de veintidós páginas titulado *The Christian Commonwealth* (El Estado cristiano) en el que dice: “Mucho se habla del heredero legítimo de la corona en Inglaterra y de la injusticia de echar fuera al heredero legítimo; pero Cristo es el único heredero legítimo de la corona de Inglaterra (Salmos II, 8) y también de todas las otras naciones (Apocalipsis, XI, 15). Lo que el Señor manda ahora que Inglaterra haga no es que busque sistemas políticos ni planes de gobierno

doméstica socio-religiosa-política-económica, “descubrir”, por vía teórico-empírica, el tercer elemento que faltaba al nuevo sistema capitalista, esto es, un original modelo político de Estado⁴⁰³ que hiciera posible, no solamente una más o menos convivencia social armónica en el interior de las islas (que se consiguió en 1689 con la Revolution Settlement y el Bill of Rights)⁴⁰⁴, sino que, coincidiendo con la caída de la hegemonía, en el continente, de la Francia de Luis XIV⁴⁰⁵, en sintonía lógica con el

inventados por la sabiduría del hombre; pero por cuanto el Señor ha ejecutado ese trabajo por los hombres, ellos deben dirigirse a El y buscar en la palabra de su boca el programa de gobierno que ella ha prescrito y mandado obedecer”.

⁴⁰³ El modelo se corresponde con la “monarquía constitucional”, comúnmente conocido como “Estado liberal” teorizado por J. Locke en el Segundo ensayo sobre el gobierno civil. En este modelo, la burguesía se erige en la clase social que le sirve de fundamento y la división de poderes pondrá fin al secular enfrentamiento entre la corona y el Parlamento. HERVÉ, G., *Histoire de la France et de l'Europe*, Paris, 1948, p. 255, narra ese momento diciendo: “Jacobo II se refugió en Francia, y la cámara de los comunes, representando los intereses de la rica burguesía, ofreció la corona al “lugarteniente” de Holanda, Guillermo de Orange, yerno de Jacobo II, pero después de haberle impuesto una Constitución que le obligaba a gobernar con el Parlamento”. Es por ello que MACPHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo: De Hobbes a Locke*, Barcelona, 1970, mantendrá que el constitucionalismo liberal que se inaugura con Locke, supone, sobre todo, la defensa de la propiedad expansiva y no tanto los derechos de los individuos frente al Estado.

⁴⁰⁴ A partir de este momento se irán tomando toda una serie de medidas fundamentales, incrementando el protagonismo del Parlamento: en 1698 se vota la lista civil lo que constituye la introducción de un control parlamentario sobre las propuestas del rey; desaparece el veto real en 1708; los delitos políticos se definen y limitan en los *treason acts* de 1696, 1703 y 1709; el Acta de establecimiento de 1701 relativa al poder judicial...

⁴⁰⁵ El agotamiento de la gloria de la Francia de Louis XIV se consumará en la “Guerra de los siete años”. En este sentido, ROMIER, L., *L'Ancienne France. Des origines à la Révolution*, París, 1948, p. 300, dirá: “La “Guerra de los siete años”, que duró desde 1756 hasta 1763, marca el hundimiento parcial de la gran obra de supremacía francesa que habían construido los tres primeros Borbones, Henrique IV, Louis XIII y Louis XIV, bajo la inspiración de grandes genios como Richelieu y Colbert. Ella marca también el avance decisivo de dos potencias que debían en lo sucesivo hacer fracasar la expansión de nuestro pueblo y amenazar periódicamente su seguridad: Inglaterra y Prusia”.

elemento ético y el económico, hiciera posible el inicio y después la expansión y consolidación exitosa colonial capitalista⁴⁰⁶ del imperio británico llegando, Londres, en los siglos siguientes, a ser considerada “el banquero del Universo”⁴⁰⁷.

iii. Una tarea previa: “La voladura” del orden feudal

La Inglaterra del siglo XVII tiene que hacer frente a la trascendental problemática que le plantea la voladura de su particular orden feudal⁴⁰⁸ y,

⁴⁰⁶ LEMARCHAND, G., "Un cas de transition du féodalisme au capitalisme", p. 309, dice: “El Estado a partir del siglo XVII, va más lejos y, sobre todo a partir de 1660 y más todavía a partir de 1688, interviene directamente en la economía realizando un verdadero esfuerzo de equipamiento en lugar de contentarse con distribuir las cartas de monopolio como lo habían hecho los soberanos desde Isabel a Carlos I. Los actos parlamentarios para los recintos comienzan y van a multiplicarse a partir de 1750. Igualmente se multiplican las decisiones de las asambleas para la mejora de las vías navegables, para la construcción de los caminos con peaje y para la autorización de la creación de sociedades por acciones en la industria (CARSWELL, *From revolution to revolution: England 1688-1766*, London, 1973, p. 23). A partir de 1760, se adoptan actos para el establecimiento de canales de peaje”.

⁴⁰⁷ FLAMANT, M., *Dynamique économique de l'histoire. Deux siècles de progres*, Paris, 1989, p. 86, dice que en la segunda mitad del sigloXIX, “Gran Bretaña era el banquero del universo. Los Estados Unidos solamente eran un país deudor con respecto a Gran Bretaña; su deuda no hizo más que aumentar a partir de 1850-1860, con las necesidades en capitales nacidas de sus ferrocarriles. Finalmente, bajo la acción de la liga de Manchester (animado por Cobden), Inglaterra se convirtió al libre cambio. Deja libre, exenta de derechos de aduana, la importación de los productos agrícolas y de las materias primas mientras exige o impone el libre acceso para sus productos industriales”. Pero, para llegar al punto de crear “un imperio colonial único”, previamente, deberá ir poniendo cimientos. Como afirma, LEMARCHAND, G., "Un cas de transition du féodalisme au capitalisme: l'Angleterre", p. 301, “En Europa, (Inglaterra) se insinúa en torno a 1550 en el circuito comercial más importante en volumen y en valor: los intercambios Báltico-Atlántico-Mediterráneo. L'*Eastland Company* es creada en 1579, la *Levant Company* en 1581, y los negociantes británicos se instalan en Sevilla tras la paz 1604 (DAVIES, R., *English overseas trade 1500-1700*, Londres, 1973, ps. 43-44).

⁴⁰⁸ Un orden feudal que, al profundizar en los cimientos de su componente ideológico, observamos que hunde sus raíces en el siglo V, en el momento de la evangelización de

consecuentemente, a la reclasificación y “re-castificación” social en una nueva estructura en tanto se va gestando una nueva y radicalmente diferente concepción del mundo y de la vida. Esta nueva mentalidad nada tiene que ver con aquella sumisa del hombre medieval que participaba de un todo social graduado según multitud de relaciones de obediencia-

Inglaterra sobre los restos de una anterior tradición cristiana. La carta de GREGORIO MAGNO a Melito de Canterbury, en Heinemann, W., London 1962, da testimonio de la estrategia seguida para sentar profundas raíces: Dice así: “Cuando Dios Todo Poderoso os lleve hasta nuestro venerado hermano Agustín, obispo, decidle lo que por largo tiempo he estado meditando a causa de los ingleses: esto es, a saber, que los templos de los ídolos de aquellas gentes no deben ser destruidos; solo los ídolos que en ellas se encuentran; que con agua bendita se rocíen y se bendigan los mismos templos, que sean construidos los altares y depositadas las reliquias: porque si los mencionados templos están bien construidos, es necesario que ellos vean cambiado su antiguo culto a los demonios por el culto al verdadero Dios; que mientras el pueblo no vea sus templos destruidos, más fácilmente podrán abandonar el error de su alma y ser movidos con mayor prontitud, al frecuentar sus lugares acostumbrados, al conocimiento y adoración del verdadero Dios. Y, puesto que están habituados a matar muchos bueyes en sacrificio a los demonios, se les puede conceder el celebrar alguna festividad de ese género pero bajo otra forma, y de este modo en los días de “dedicación” o natalicio de los Santos Mártires, de quienes poseen las reliquias, hagan “ramadas” alrededor de los templos ahora transformados en iglesias y que tengan solemnes ceremonias en conjunto, después de cada festividad religiosa; y que no sacrifiquen más animales al demonio, sino que lo hagan a la gloria de Dios, y dar gracias al “Dador”. De todas las cosas, por su abundancia: ya que mientras algunos beneficios externos les son conservados, más rápidamente podrán ser llevados a aceptar los beneficios interiores (gracia)... Porque es sin duda imposible arrancar a la vez, de almas tan rudas, todos los malos usos, viendo también que aquel que se esfuerza por escalar una cumbre, lo hace paso a paso y no a saltos...” Sobre esta cuestión son de interés, también, las cartas de GREGORIO MAGNO a Agustín de Canterbury y la de ese mismo papa al rey de Kent que se encuentran en la misma edición de Heinemann, W. En la carta al rey de Kent, llama la atención que, la recomendación de la estrategia a seguir para la evangelización, difiere de la realizada a Melito. ¿Será porque, en el primero de los casos se dirige a un “orator” y en el segundo a un “bellator”? El texto de la carta dice así: “Al más glorioso y digno hijo, Ethelbert, rey de los ingleses, de Gregorio, obispo. ¡Oh!, noble hijo, trabaja diligentemente para conservar la gracia que has recibido de Dios, procura con rapidez divulgar la fe de Cristo al pueblo a ti sujeto, acrecienta el celo de tu rectitud en la conversión; tú mismo muéstrate en contra del culto de los ídolos, derriba sus templos, incita a la virtud en las costumbres de tus súbditos mediante la pureza de tu vida, con palabras de exhortación, temiendo con bellas palabras, corrección y dando el ejemplo en hacer buenas obras. También apresura en extender entre los reyes y reinos sujetos a tu dominio, el conocimiento del único Dios, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, mérito por el cual puedes sobrepasar en ilustre fama a los ilustres reyes de tu nación”.

dependencia hasta el punto de que era, ese mismo orden jerarquizado, el que le concedía derecho a la existencia⁴⁰⁹. El hombre medieval se sabía inserto en el organismo estamental y simultánea, indefectible e indistintamente, se sabía inserto también en la organización eclesiástica⁴¹⁰.

La nueva concepción será “una concepción abierta del cosmos, en la que el espacio y el tiempo no tendrán límites, que va a originar una enorme convulsión en el espíritu humano. Esta profunda sacudida cristalizará en un nuevo sentimiento cósmico y una nueva autoconciencia⁴¹¹ que exigirá al

⁴⁰⁹ DUVY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, p. 112, dice: “De esta manera se descubre el concepto de una identidad en la obediencia (...) imagen de una falange que impone la absoluta sumisión de los inferiores a los superiores, la idea de estrechar filas, de ejecutar órdenes bajo la amenaza de sanciones necesarias”.

⁴¹⁰ VON MARTIN, A., *Sociología de la cultura medieval*, ps. 65, 66 y 67 continuará diciendo: “Ni como cristiano dispone de un camino directo capaz de saltarse los miembros intermedios de la gradación: no le cabe una relación inmediata con Dios, que hiciera superflua la mediación sacerdotal. El orden del mundo terrenal se le presenta determinado por el orden supramundano, y la imagen que de éste se forja sirve para justificar aquel. De aquí que la monarquía universal sea en lo político la réplica ideal del orden monoteísta del más allá; y la ordenación patriarcal del edificio social, o sea, su fundamentación en el poder del señorío y el sentimiento del amor, viene a ser una réplica del gobierno de Dios, padre amantísimo. El orden jerárquico de la Iglesia adquiere relieve en la idea (tomada del neoplatonismo) del cosmos graduado según formas actuantes que obran según fines, y en el dogma de las jerarquías celestes de los coros angélicos. Todo ello se halla tan cerca de la mentalidad medieval porque – a tenor del carácter predominantemente estático de las condiciones sociológico- reales- impera un pensamiento tradicional y conservador. Y así, al espiritualismo extremo de un pensamiento cósmico orientado hacia Plotino se asocia la idea muy real de una gradación político-social de impronta aristotélica, según la cual unos hombres nacieron para mandar, y otros, para servir. Aquí encuentra su precipitado ideológico la alianza del clero y la nobleza, como la encuentra la de la iglesia y la realiza en la idea del derecho divino del Príncipe (...).

⁴¹¹ CABALLERO HARRIET, F. J., *Algunas claves para otra mundialización*, Santo Domingo, 2009, p. 44, dice: “La ruptura del orden feudal, es decir, de las corporaciones medievales de la sociedad estamental en las que el hombre carecía de valor en sí y solamente contaba en cuanto a miembro del grupo, propicia el descubrimiento del hombre como individuo y de la conciencia de su dignidad como fuente de derecho”. Véase, también, CASSIRER, E., *La filosofía de las formas simbólicas*, México, 1972, ps. 220 y ss., donde se aborda la temática del “sentimiento de sí mismo a partir del sentimiento de la unidad y de la vida”.

individuo reubicarse, a partir de su propia realidad individual, en el espacio de las magnitudes y los números”⁴¹².

Quizás, el hecho de la insularidad, facilitó el aislamiento de las influencias europeas y, de esta forma, la Inglaterra post feudal mientras Francia vivía su “gran siglo”⁴¹³, España labraba su decadencia sumida en gastos improductivos de guerras ruinosas⁴¹⁴ y Alemania se encontraba atrapada en

⁴¹² CABALLERO HARRIET, F. J., *Algunas claves para otra mundialización*, p. 44, citando a CASSIRER, E., *Filosofía de la Ilustración*, México, 1972, p. 26, dice: “La estructura del cosmos no será únicamente vista, sino vista con transparencia. Y consigue esta forma de visión cuando el pensamiento matemático se dirige a él y le somete a su forma de análisis”.

⁴¹³ De la amplia literatura, ver por ejemplo ROMIER, L., *L’Ancienne France. Des origines a la Révolution*, Paris, 1948.

⁴¹⁴ HERVÉ, G., *Histoire de la France et de l’Europe. L’enseignement pacifique par l’histoire*, p. 251, decía: “La mayor parte de los metales preciosos de América, acaparados por el rey, sirvió para reclutar en España un gran número de soldados y para pagar los gastos de guerras ruinosas: el hijo pequeño de Fernando, Carlos V, heredero de España, de Austria, de los Países Bajos, de muchas provincias italianas, se hizo incluso elegir emperador de Alemania; toda su vida guerreó contra los reyes de Francia. Los príncipes protestantes de Alemania, contra los turcos que amenazaban los Estados austriacos. Felipe II su hijo, que heredó España, las provincias italianas, los Países Bajos y las colonias, se hizo el campeón del catolicismo en toda Europa: envió las tropas contra los protestantes franceses, ingleses, alemanes; provocó la sublevación de los Países Bajos del Norte (la Holanda actual), por su intolerancia, y tras treinta años de guerra fue incapaz de someterlos: Felipe II remató la ruina de España. (...) En el siglo XVIII, sus colonias languidecen; pierde en el tratado de Utrecht, sus provincias italianas y Flandes; España no es mas que un cadáver”. Sobre la misma época con un tono más “suave” pero igualmente pesimista, FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M., *Felipe II y su época*, Madrid, 1998, p. 935, dice: “Por lo tanto, no faltaban preocupaciones al Rey. Incluso atendió las peticiones del papa Clemente VIII, deseoso de otra Liga Santa para contener al turco en la frontera húngara, ordenando que se le diera al menos a su legado, Camilo Borghese, la fuerte cantidad de 700.000 ducados. Y eso sin abandonar la guerra en el mar, tratando de replicar a las agresiones de Isabel de Inglaterra con un intento de desembarco en Irlanda, aunque ciertamente poco afortunado. Sin olvidar que una de las misiones del archiduque Alberto era reanudar la guerra con Enrique IV de Francia, sobre cuya frontera norte desencadenaría una fuerte ofensiva, con la ocupación de diversas plazas. Guerra abierta, por tanto, en tres frentes: en el mar, en el norte de Francia y en la frontera de Holanda. Esto suponía un continuado sacrificio económico, cuando las Cortes de Castilla hacían ver a su Rey que todos los recursos estaban agotados”.

sus divisiones de pequeños principados⁴¹⁵, sentó las bases para la detentación, la distribución y el ejercicio del poder tanto interno como internacional en la modernidad. Y esos cimientos se asentaron sobre el edificio en llamas del derecho divino de los reyes que se resistía a su demolición y que alimentaba el enfrentamiento del despotismo del ejecutivo real con el Parlamento, del poder real centralizado, omnímodo y dictatorial frente al de las localidades, de los arbitrarios y crueles tribunales de prerrogativa tales como la “Star Chamber”, la “High Commission” o la “Court of Requests” versus los tribunales en los que se administraba el Common Law; sobre la guerra despiadada y sin cuartel de religiones, a partir del surgimiento del espíritu del libre examen que hacía imposible la existencia de una sola iglesia estatal y verdadera (anglicana) ante la realidad incuestionable de la pluralidad de credos igualmente con pretensión de verdad (calvinismo-presbiterianismo, puritanismo,...); sobre las ruinas de los viejos feudos que se negaban a aceptar, provocando la violencia revolucionaria más inhumana, la emergencia de una nueva clase social (la burguesía) que mediante una nueva forma racional de entender la realidad productiva a partir de la utilización racional de los progresos

⁴¹⁵ Además la Reforma significó una nueva causa de división y la terrible guerra provocada por los Ausburgos de Austria, de los Treinta Años (1618-1648) transformó Alemania en un montón de ruinas.

intelectuales y materiales-económicos⁴¹⁶, iba a transformar, de manera radical, la estructura social.

iv. ¡Al fin, el invento!: la nueva ideología

El año 1689 había sido el del Acuerdo e igualmente el del comienzo de la mirada definitiva⁴¹⁷ hacia el exterior con la guerra de Guillermo III de Orange conocida como la guerra de la Liga de Ausburgo que finalizó con el

⁴¹⁶ LEMARCHAND, G., "Un cas de transition du féodalisme au capitalisme: l'Angleterre", p. 304, dice: "La última fuente de acumulación de capital resulta de la constitución de un aparato bancario y de concentración financiera igualmente precoces y potentes. La circulación de las letras de cambio con endoso se desarrolló desde el comienzo del siglo XVII, el descuento bancario desde la mitad del mismo siglo. La creación de la Banca de Inglaterra para la emisión de papel moneda y el descuento (1694) incrementa el volumen de la moneda y de la quasi-moneda, que es incrementada durante la segunda mitad del siglo XVIII por el desarrollo de los bancos provinciales. La puesta en marcha de este sistema bancario asegura un financiamiento complementario notable, por crédito a corto plazo, al comercio y a la industria, y drena hacia estas actividades, a través de los depósitos en cuenta corriente, el ahorro local y el producto del provecho del comercio (ROOVER, R. de, *L'évolution de la lettre de change, XIVe-XVIII siècles*, París, 1953, p. 112). Por ahí, a pesar de su dimensión con frecuencia todavía modesta, los bancos han jugado un papel más importante que lo que se había creído en la creación de las nuevas empresas industriales. Paralelamente, la forma comercial aparece en 1554 con la Moscovy Compagny: para la industria, algunos años más tarde, se crean sobre el mismo tipo, en 1568, las *Mines Royal* y la *Society of mineral and battery Works*. El desarrollo definitivo de la sociedad por acciones se sitúa al final del siglo XVII: 12 en 1689, 100 en 1695"

⁴¹⁷ Decimos "definitiva" porque, si bien en el siglo XVI, con Isabel I, Inglaterra se inicia en la aventura del comercio marítimo, es con Guillermo III de Orange cuando definitivamente se lanza por esta vía. Tal y como señala HERVÉ, G., *Histoire de la France et de l'Europe*, p. 254, "Inglaterra que, en la Edad Media, había sido un país exclusivamente agrícola, se puso en el siglo XVI a tejer la lana de sus ovejas, a forjar el hierro de sus minas, a construir navíos. Una Inglaterra nueva, en la región de las minas del noroeste, la Inglaterra de las fábricas, se edifica lentamente, y con ella se desarrolla una burguesía opulenta. Es bajo el reinado de Isabel (1558 a 1603) que aparece Shakespeare, que Inglaterra adopta definitivamente el protestantismo y se lanza por la vía de las empresas comerciales y marítimas"

tratado que resultó “provisional” de Ryswick⁴¹⁸. Tras una provisionalidad de cuatro años, estalló, a una escala superior, la guerra de Sucesión española que concluyó con el Tratado de Utrecht⁴¹⁹ que diluyó el riesgo para Europa del absolutismo monárquico francés⁴²⁰ y trajo tiempos de

⁴¹⁸ La base de la paz era el regreso a la situación que se estableció en la paz de Nimega firmada el 10 de agosto de 1678 y en la que España había ya salido perjudicada (debió ceder a Francia, entre otras, doce plazas de Flandes). A Francia le corresponde devolver Breisach, Friburgo, y Philippsburg al Sacro Imperio Romano Germánico, aunque conservó Estrasburgo. España entregó a Francia parte de la isla de Santo Domingo que después se llamaría Haití, Pondicherry y Nueva Escocia. España recuperó Cataluña invadida por los franceses borbones y las fortalezas de Mons, Luxemburgo y Courtrai. El ducado de Lorena, que por muchos años había estado en manos de Francia, fue devuelto a Leopoldo José, hijo de Carlos V, Duque de Lorena. Holanda mantendría en su poder Namur e Ypres y algunas otras localidades de Bélgica. Luis XIV aceptó reconocer a Guillermo III como rey de Inglaterra y se comprometió a no seguir ayudando al estuardo Jacobo II, renunciando a la vez a su injerencia en el obispado de Colonia y a la reclamación sobre parte del Palatinado Renano. Para el futuro militar de Inglaterra, resulta de interés recordar que, tras el pacto de Rigswijk, aparecerá un opúsculo en el que se recomienda la creación de un ejército permanente. Se tratará del trabajo de TOLAND, J., *The militia reform'd or an easy scheme of furnishing England with a constant land-force capable to prevent or to subdue any foreign power, and to maintain perpetual quiet at home without endangering the public liberty*, London, 1698.

⁴¹⁹ El Tratado de Utrecht firmado en la ciudad de Utrecht por las delegaciones de los reinos de España y Gran Bretaña el 13 de julio de 1713 y el de Rastadt de 7 de septiembre de 1714 suponen el fin de la guerra de sucesión española entre Francia y Austria. Felipe V conserva España y sus colonias y renuncia a todos sus derechos sobre la corona de Francia pero reparte las posesiones españolas en Europa entre las monarquías de Austria que recibe los Países Bajos, el Milanesado, el reino de Nápoles y la Cerdeña; la casa de los Duques de Saboya obtenía el título de rey y Sicilia e Inglaterra obtiene Menorca y Gibraltar, Terra Nova, la Acadia, la entrada de Saint Laurent con todas las ventajas y privilegios marítimos y comerciales que le permiten explotar “libremente” las colonias españolas y, además, el monopolio del comercio de esclavos en América. El Artículo X relativo, a Gibraltar, del Tratado de Utrecht cuya redacción da muestra del tenor del mismo, dice: “El Rey Católico, por sí y por sus herederos y sucesores, cede por este Tratado a la Corona de la Gran Bretaña la plena y entera propiedad de la ciudad y castillos de Gibraltar, juntamente con su puerto, defensas y fortalezas que le pertenecen, dando la dicha propiedad absolutamente para que la tenga y goce con entero derecho y para siempre, sin excepción ni impedimento alguno”.

⁴²⁰ Y también el riesgo del absolutismo español. Al lado del tradicional modelo de monarquía absoluta francesa, dice MARAVAL, J. A., "Las tendencias de reforma política en el siglo XVIII español", en *Revista de Occidente*, julio, 1967, ps. 58 y 59, “La monarquía española había sido, tal vez, menos engolada, menos fastuosa que la

estabilidad para el siglo XVIII en el que tomó cuerpo la supremacía industrial, comercial marítima y financiera, ahora ya no de Inglaterra sino de Gran Bretaña. Pero, ¿el laboratorio axiológico, jurídico, político, económico en el que se había convertido la Gran Bretaña del siglo XVII había producido solo el hecho importante pero coyuntural de convertirla en una gran potencia o, además, el resultado del “aislamiento interior” británico había dado como resultado algo más profundo y perdurable en el tiempo? Creemos que la respuesta tiene que ver con la primera cuestión pero, más aún, con la segunda parte del interrogante. El repliegue sobre sí misma de casi un siglo de duración, alumbró un nuevo modelo axiológico (con la propiedad privada como eje central), un nuevo modelo social (con la diferencia de clases como criterio esencial), y un nuevo modelo jurídico-político (el Estado liberal con su burocracia legal-administrativa e instituciones) y, así como, económico (con sus empresas, banca, bolsa,

francesa, menos popular, más campechana, pero más absoluta. Todo órgano intermedio, con ciertas probabilidades de control, había desaparecido, mientras que en la monarquía francesa los Parlamentos habían quedado en pie. Había dominado la monarquía francesa a la nobleza y al clero, pero había apoyado a la burguesía y había hecho de ésta una fortísima clase social. La política burguesa de la monarquía española fue, en cambio, escasa y equivocada, y no dio ocasión para que se formase una capa social como la de los burgueses franceses. Por el contrario, la monarquía española no había exactamente vencido a la nobleza y al clero español, sino que a cambio de ciertos renovados favores señoriales había pactado con esos grupos y se los había incorporado como séquito o parte de la misma monarquía. Por lo que esos grupos privilegiados no podrán hacer oposición a ésta: tal es la razón de que la monarquía española, desde el siglo XVIII –tan al contrario de lo que muchos, basados en su superficial consideración de las cosas, han dicho-, fuese claramente, incontrastablemente absoluta”. Realmente la clave que explica el absolutismo monárquico español y sus consecuencias en la evolución de la mentalidad política española, es la no creación y por tanto inexistencia de una verdadera clase burguesa a partir del siglo XVIII.

patrón oro: el mercado). Esto es el capitalismo moderno, es decir: la nueva ideología, esto es, la nueva mentalidad.

Como bien dice E. Botella, “la fuerza de Inglaterra consistiría en su comercio marítimo, que retroalimentaría la libertad. A partir de ahí se generó una ideología imperial que se consolidó en la década de 1730 y que definió el imperio británico como comercial, protestante, marítimo y libre”⁴²¹. Para corroborar esta idea, la autora traerá a colación una cita elocuente de D. Armitage: “Para proteger la libertad de los habitantes del Imperio Británico existía un Parlamento, el derecho, la propiedad y las leyes, todo lo cual se exportó por el Atlántico británico”⁴²².

⁴²¹ BOTELLA ORDINAS, E., "Parlamentarismo e Imperialismo: Una revisión sobre su relación", 20/10 *Historia*, México, 2012, p. 2. En p. 3 dirá: “Para los escritores que contribuyeron a forjar la ideología del Imperio británico, sus características (es decir, que se pretendía marítimo, comercial, protestante y libre) se relacionaban entre sí de diferentes maneras. Pero algunos de ellos de considerable peso (como John Locke o el tercer conde de Sfaftesbury) las entrelazaron de una forma bastante específica e hicieron de la “libertad”, el eje de todas ellas. El gobierno de derecho, entendido como el del “rey en el Parlamento”, garantizaba la seguridad de las propiedades de los súbditos haciéndoles libres para poder dedicarse al comercio; porque se interpretaba que esa forma de gobierno era definitiva de la libertad, y que a ella, por tanto, se le oponía el gobierno “arbitrario o absoluto”. “Comercio” en este contexto significaba intercambio tanto de bienes como de ideas, de modo que la libertad promovería comercio, que, a su vez, conduciría a una mejora de las costumbres, de las artes y de las ciencias. La mejora del conocimiento conduciría a una mejora de la propia naturaleza, tanto humana como del entorno, fin último deseado, y legitimación expansiva de acuerdo con su interpretación del derecho de gentes. Pero para poder realizar todas esas operaciones “de mejora” era preciso que los súbditos abrazaran el protestantismo, en su especificidad de “religión racional” (es decir, el *latitudinarianismo* (un “cristianismo racional”) de fines del siglo XVII) alejada del “entusiasmo” y de la “superstición”, pues la “religión racional” permitiría a los humanos liberar su razón para así comprender bien, y por tanto seguir, los dictados del derecho natural, que requería mejorar la naturaleza en general: la humana y la del mundo”.

⁴²² ARMITAGE, D., *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge, 2000, p. 135. Esta cita, también referenciada por Botella Ordinas, evidencia que, lo que el Imperio Británico exportaba, era todo un sistema ideológico, el sistema ideológico (institucional) del capitalismo moderno.

Se trataba de un imperialismo, es cierto, pero no de un imperialismo como los que se habían dado en los recientes pasados siglos, a la española o a la portuguesa, de conquista de tierras y subyugación de pueblos por ejemplo. Se trataba de un imperialismo ideológico. Es en el discurso de Daniel Defoe donde se percibe la mentalidad más sensata, evolucionada y práctica del mundo anglo-sajón. Defoe entendía que, el imperialismo tal y como lo habían entendido los romanos en los albores de la cristiandad, los españoles o los portugueses tras el descubrimiento de América, desnaturaliza a los pueblos transformando las mentalidades, alterando las clases sociales, sus equilibrios económicos, su agricultura, su productividad en general... Y esto se debe, dice Defoe, al hecho de “es precisamente bondad de nuestra constitución natural lo que hace que la adquisición de domonios más bastos pueda perjudicarnos más que volverse en beneficio nuestro”. Así pues, la mejor conquista de un territorio en cualquier parte del mundo, “es la libertad de comercio”. Continúa diciendo Defoe, la conquista de un territorio, con frecuencia, implica enormes gastos e inversiones y “el tener que dar más que lo que obtienes”. Además el atractivo de la novedad, de la aventura, de las oportunidades de nueva vida sin olvidar razones económicas provocan emigraciones y consiguientes despoblaciones así como descapitalización en el terreno de la iniciativa y el emprendimiento dado que quien emigra, véase el caso español, se asienta en los territorios conquistados para no regresar a su tierra de origen. Según el autor de

Robinson Crusoe, que, como buen novelista no estaba exento de fantasía, entendía que el Paraiso Terrenal estaba en la isla misma sobre la que se ubicaba el territorio inglés y que “Inglaterra era el centro de sus gentes; los ricos se quedan en sus casas porque en ningún sitio pueden vivir más felizmente, más agradablemente y a gusto que aquí; y los pobres se quedan en su patria porque en ningún otro sitio pueden ganar tanto ni obtener salarios parejos a los que obtienen aquí”⁴²³.

Es cierto que, en un primer momento, la burguesía puritana combinó la conquista y el comercio pero, en realidad, en el discurso de Daniel Defoe se encontraba la esencia de lo que sería, en definitiva el imperialismo inglés: Un imperialismo fundamentalmente ideológico en el que las conquistas no suponían anexión de territorios sino libertad de comercio en situación de ventaja como la historia se ha encargado de poner en evidencia.

v. Inglaterra: un ejemplo a imitar

De ahí que, como señala Lucien Romier al referirse a las influencias tanto internas como externas que, por ejemplo, Francia va a tener a principios del siglo XVIII, dice: “la fuente extranjera estuvo en Inglaterra. El siglo XVI había puesto de moda Italia y el siglo XVII España. En el siglo XVIII, la influencia inglesa llega a ser dominante sobre nuestro movimiento

⁴²³ IZZO, C., (Ed.), *De Foe Opere*, Firenze, 1963 (aprile), III, ps. 839 a 843

intelectual. A partir de 1715 se abre un largo periodo en el que la alianza política entre Francia e Inglaterra ha favorecido una doble corriente de relaciones personales y de relaciones de ideas entre los dos países. Los escritores franceses “descubren” Inglaterra, en tanto que los ingleses visitan los salones parisinos. Montesquieu y Voltaire hablan con arrobamiento de la libertad política de que goza Inglaterra. “Es preciso amar Inglaterra”, escribe Voltaire. Y Montesquieu se entusiasma: “¡Inglaterra es en el presente el país mas libre que existe en el mundo!”⁴²⁴... Es de Inglaterra de donde viene el prestigio de la idea de revolución, mantenida por las célebres teorías de Locke sobre los derechos naturales del hombre, la soberanía del pueblo y la tolerancia religiosa”⁴²⁵

vi. Pero... recreemos la historia

a) El nuevo escenario

¿Y qué sucedió en este “corto siglo” de poco más de ochenta y cinco años para que tanto ilusionase a la intelectualidad francesa? De manera sintética

⁴²⁴ MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, L. XI, cap. V, *Del fin de los distintos Estados*, dice “(...) Existe también una nación en el mundo cuya constitución tiene como objeto directo la libertad política. Vamos a examinar los principios en que se funda: si son buenos, la libertad se reflejará en ellos como en un espejo. Para descubrir la libertad política no hace falta mucho esfuerzo. Ahora bien, si se la puede contemplar y si ya se ha encontrado, ¿por qué buscarla más?” Y en el cap. VI titulado “*De la constitución de Inglaterra*” realiza el examen de sus principios.

⁴²⁵ ROMIER, L., *L'Ancienne France. Des origines à la Révolution*, Paris, 1948, p. 296

y utilizando la metáfora podría decirse, que se confirma la voladura de la “*civitas Dei*”⁴²⁶, que el poder descendió del cielo a la tierra, de Dios a la razón humana, del voluntarismo al racionalismo, de la teología a la economía- política, de la Corte celestial al Estado terrenal, del derecho natural voluntarista al derecho natural racional. Pero algo que puede expresarse de manera tan concisa resultó ser el gran logro, en un marco de enfrentamientos, sucesos violentos, luchas sangrientas, migraciones masivas, miedo, terror, dolor..., que hizo posible la creación de un nuevo escenario en la sociedad británica.

Algunos filósofos, “se dieron cuenta de que la tarea fundamental de la filosofía del siglo XVII era vérselas con la ciencia natural, solucionar los nuevos problemas suscitados por la nueva ciencia y considerar los viejos problemas (religiosos, sociales, políticos y económicos) en las nuevas formas que habían asumido, o asumirían, al refractarse en nuevos contornos a través de la atmósfera científica”⁴²⁷. De ahí que, a partir de ese

⁴²⁶ VON MARTIN, A., *Sociología de la cultura medieval*, p. 126, dice: “La unidad cultural de la Edad Media resulta de que el hombre medieval vive en una *comunidad* que le vincula en una “*civitas Dei*”. Una vinculación directa del *individuo* a Dios es anti-medieval: cuando se llegue a esta etapa de emancipación, es que habrá sonado el fin de la “Edad Media”.

⁴²⁷ COLLINGWOOD, R. G., *Autobiografía*, México, 1974, ps. 81 y 82, dice: “Muy pronto, a partir del principio de este siglo (XVII), un grupo de hombres inteligentes de la Europa occidental empezaron a ver, de manera serena y firme, lo que unos cuantos, aquí y allá, habían visto esporádicamente a lo largo de los últimos cien años o más: es decir, que los problemas que desde la época de la primitiva filosofía griega se habrían agrupado bajo el nombre colectivo de “física” se podrían volver a exponer en una forma en que, con la doble arma del experimento y las matemáticas, podían ya resolverse. Vieron que la llamada Naturaleza no tendría ya secretos para el hombre en lo sucesivo; en todo caso solo acertijos que había aprendido a contestar. O más exactamente, la

momento, aquella concepción agustiniana del orden⁴²⁸, que está en la base del pensamiento escolástico, según la cual “el orden es el recurso según el cual Dios otorga el ser a todo lo existente” señalándole un lugar fijo y determinado⁴²⁹, va a ir dando paso a una nueva versión que contempla la religión dentro del marco de la humanidad y en la que “la naturaleza es algo más que mera criatura, participa en el ser creador originario, pues en ella vive la fuerza de la acción divina. Así se cancela el dualismo entre hacedor y criatura. La naturaleza no se ofrece como puro móvil frente al

Naturaleza ya no era una esfinge que proponía acertijos al hombre; sino que era el hombre quien interrogaba ahora, y la Naturaleza la que era torturada hasta que daba respuesta a sus preguntas”

⁴²⁸ En la versión de PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Jerarquía celeste*, VI, 2, se dice: “En el cielo, las inteligencias puras que son los ángeles aparecen alineadas en tríadas complementadas, (...). La palabra de Dios atribuye a los ángeles según su jerarquía nueve nombres reveladores: el maestro que me inició los repartió en tres disposiciones ternarias”. En contacto inmediato con Dios, los Serafines, los Querubines y los Tronos “constituyen una sola tríada jerárquica y realmente primera...; para permitir a las naturalezas que las secundan rivalizar con ellas, éstos las elevan, imitando la suprema bondad y comunicándoles el esplendor que han recibido. A su vez estas naturalezas de rango secundario (otra tríada) Dominaciones, Virtudes, Potencias transmiten a las siguientes aquel esplendor y, en cada grado, la primera hace participar a la siguiente del don de la luz divina”. Y gracias a esta tercera tríada angelical “la constituida por los Principados, los Arcángeles y los Ángeles) que la iluminación se propaga finalmente hasta la tierra, “reveladora de las jerarquías humanas”.

⁴²⁹ VON MARTIN, A, *Sociología de la cultura medieval*, ps. 67 y 68, dice: “La estructura estamental de la sociedad medieval se establece y justifica por las funciones que los distintos estamentos cumplen en el conjunto del organismo social. El caballero, por ejemplo, considera al estado sacerdotal como necesario para la salvación del alma. La jerarquía de los estados se rige por la importancia de su función con respecto a los cometidos que ha de realizar la sociedad, y estas situaciones se reflejan en la concepción del mundo, que si en su actitud fundamental está originariamente determinada por la religión, está en cambio en gran medida condicionada por lo social en lo que atañe a su estructura. Por ser esta sociedad una sociedad estamental, piensa en categorías estamentales, en ideas y en principios éticos estamentales, válidos para cada estado en su ámbito. Mas la concepción del mundo así determinada tiene a su vez una función social. Si nace del hecho de que el hombre medieval cree que la estructura jerárquico-estamental es “natural” y querida por Dios, esta creencia constituye por su parte el elemento aglutinante de la sociedad medieval”.

supremo motor, sino que más bien es un principio que se mueve interiormente, que forma originariamente⁴³⁰. Esa capacidad de autoformación y auto-despliegue le presta el sello de lo divino. No es posible pensar a Dios como una fuerza que actúa desde fuera y como motora acciona una materia extraña, sino que se halla comprometido en el movimiento y presente inmediatamente en él. Este género de presencia, de actualidad, es el que corresponde a lo divino y lo único digno de ello”⁴³¹

Durante la Edad Media, la teología y la ciencia de la naturaleza eran una sola y misma cosa⁴³². Es, en el siglo XVII, cuando se inicia un proceso de

⁴³⁰ CASSIRER, E., *Filosofía de la Ilustración*, ps. 269 y 270 dice: “El concepto y la palabra “naturaleza” abarcan en la vida espiritual del siglo XVII dos grupos de problemas que en la realidad solemos separar y los encierra en una unidad. En modo alguno se enfrentan las ciencias de la naturaleza a las ciencias del espíritu, y mucho menos se oponen por su género y validez. Porque “naturaleza” no significa solo el ámbito del puro ser físico, que habría que distinguir de lo anímico-espiritual; no significa lo material frente a lo espiritual. La expresión no hace referencia a un ser de las cosas sino al origen y fundamento de verdades. Pertenecen a la “naturaleza” sin perjuicio de su contenido todas las verdades capaces de fundarse de manera puramente inmanente; que no necesitan de ninguna revelación trascendente sino que son ciertas y luminosas por sí mismas. Semejantes verdades se reclaman, no solo para el mundo físico, sino también para el mundo ético-espiritual, pues son ellas las que los hacen verdaderos mundos, *cosmos* que descansan sobre sí mismos y tienen dentro de sí su centro de gravedad.”

⁴³¹ CASSIRER, E., *Filosofía de la Ilustración*, p. 58. En p. 128 dirá: “Los conceptos sistemáticos elaborados por la metafísica del siglo XVII se hallan, a pesar de toda su originalidad y autonomía, firmemente anclados en el pensamiento teológico. Para Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz, no existe ninguna solución al problema de la verdad si no es por mediación del problema de Dios: el conocimiento del ser divino constituye el principio supremo del que fluyen todas las demás certezas derivadas”

⁴³² VON MARTIN, A., *Sociología de la cultura medieval*, ps. 69, 70, señala que: “En la Edad Media, las formas de intuición y el mundo de los conceptos están en gran medida determinados religiosa y teológicamente incluso en lo que atañe a los ambientes extra-religiosos. Y es que el hombre medieval no puede nunca hacer abstracción de lo eclesiástico-religioso, es una dimensión que una y otra vez se manifiesta esencialmente y es reconocida en su relevancia de principio. Esto quiere decir que lo político no es autónomo, ni independiente, de suyo, con respecto a la moral religiosa; que se halla en una peculiar *complexio oppositorum* con respecto a la moral religiosa”.

secularización a través de la interrelación entre la naturaleza y el espíritu y comienzan a ponerse de relieve contradicciones entre el mundo de la fe y la realidad empírica⁴³³. La física, que posibilita la autonomía de la naturaleza y la autonomía del espíritu, comienza a tomar el relevo a la teología no sin antes ofrecer una dura y tenaz resistencia sosteniendo ineluctablemente, la autoridad suprema de las Sagradas Escrituras, en lo relativo a la lectura e interpretación de la naturaleza⁴³⁴. No obstante, durante algún tiempo, se conservó “la estructura teológica de la antigua acepción (deísta), su carácter ideal enmascarado bajo las apariencias inmediatas de la *naturaleza*⁴³⁵”.

⁴³³ Es cierto que fue en el siglo XVII cuando se comienzan a ver las contradicciones entre la fe y la razón pero es preciso volver la mirada hacia el siglo anterior para ver quienes fueron “los verdaderos responsables” que iniciaron el camino para hacer posible esa visión. FEBVRE, L., *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: La religión de Rabelais*, Madrid, 1993, p. 18, dice: “Será verdad que Rabelais, en el silencio rebelde de su conciencia, pudo haber alimentado, a partir de 1532, el propósito consciente, y peligroso, de combatir a fondo el cristianismo por lo que tenía de religión revelada? Será verdad que, en unos tiempos en que el brutal conflicto de las confesiones aún no había llevado a tantos moderados al escepticismo ante las novedades externas, será verdad, digo, que antes, mucho antes del *affaire des Placards* en la Francia de 1530-1535, llena de evangelistas, de erasmistas y de “fieles”, podría el historiador abrir una sección –“Pensamiento libre”- en la que se inscribirían, detrás de Rabelais, solapadamente resuelto, toda una tropa de hombres (Scaligero, Dolet, Briand de la Vallée, Neufville, Castalion...) poseídos por el mismo sentimiento: hostilidad hacia un Cristo feroz, implacable, pero razonable?”.

⁴³⁴ En esta tarea se esmeran de manera especial (contra el Humanismo) los sistemas protestantes en la época, dado que, como señala CASSIRER, E., *Filosofía de la Ilustración*, p. 162, “todos ellos dependen de la fe en el carácter absoluto y único de las palabras de la Biblia. La orientación hacia el mundo no debe hacer oscilar esta fe; al contrario, ambas se fortalecen por la palabra bíblica y se fundan en ella. El único objeto que puede proporcionar la certidumbre de salvación es la Biblia con su trascendencia, con su carácter sobrenatural, con su autoridad absoluta”. En p. 208 señalará que: “El empeño esencial de la Reforma iba encaminado a demostrar el carácter absoluto de la verdad de la Escritura, como unitaria y de una vez, y ese carácter de totalidad absoluta no podía mantenerse sino rechazando cualquier separación dentro de la Biblia misma. Cada palabra, cada sílaba, debía tener el mismo valor y santidad que el todo y asumir la misma validez que toda la revelación”.

⁴³⁵ ALTHUSSER, L., *Montesquieu: la Política y la Historia*, Barcelona, 1974.

b) Lo que significó el puritanismo inglés

Durante la era de los reyes estuardos, cuya mentalidad y prácticas de gobierno en poco o nada diferían de quienes ocupaban, en ese momento, el resto de los tronos en el continente europeo, los ingleses se fueron alejando del absolutismo real, del centralismo y de la sumisión al “Estado Leviatán”, esto es, de su particular forma de entender el orden feudal y creando, por sí mismos, un nuevo orden: el orden social, político y económico del capitalismo moderno.

Guy Lemarchand, en su particular visión del tránsito que Inglaterra realiza al pasar de la era feudal al capitalismo, dirá que “Inglaterra presenta un caso particularmente interesante para el estudio de la transición del feudalismo al capitalismo, dado que es la primera en la historia mundial que ve desarrollarse la revolución industrial, base del capitalismo”. Lemarchand, pone de relieve un dato que resulta, a nuestro modo de ver, relevante y es que, en la Gran Isla, el hecho, sin duda de una gran trascendencia, como es el del paso del modo de producción feudal al modo de producción capitalista se realiza, “*sin la presencia del Derecho*” esto es, sin un gran acto legislativo comparable a los nacidos, por ejemplo, de la noche del cuatro de agosto de 1789 en Francia o de la supresión de la

servidumbre en la Rusia de Alejandro II⁴³⁶. Y, esto, no deja de ser otra singularidad.

Por su parte, Parrington, sintetiza muy bien este tránsito poniendo el acento, al igual que Max Weber lo había hecho en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en la gran importancia de las sectas⁴³⁷ protestantes⁴³⁸ diciendo: “Si se concibe la evolución de la sociedad moderna dividida en dos grandes etapas –el desmembramiento de un orden feudal corporativo y su reducción a individuos independientes no organizados, y las luchas de estos individuos libres para reagruparse en nuevos cuerpos sociales- quizás se vea más claramente la significación histórica del puritanismo inglés: fue este una fuerza diluyente que disgregó

⁴³⁶ LEMARCHAND, G., "Un cas de transition du féodalisme au capitalisme: l'Angleterre", *Cahier des Annales de Normandie*, 2000, v. 30, p. 294

⁴³⁷ En lo relativo al papel jugado por las sectas en general, VON MARTIN, A., *Sociología de la cultura medieval*, p. 60, señalará: “el ideal religioso y ético del que arrancan el tipo monástico y el sectario no es concebido estamentalmente, sino considerado como obligatorio para todos en general, por lo que implica una visión del mundo “desde abajo” . De ahí que cuando este ideal se presenta en su pureza típica se congreguen en torno a él principalmente las capas inferiores, sin que deje de intervenir también el resentimiento propio de los oprimidos. En la medida en que la Iglesia es organización religiosa de señorío, es la secta movimiento religioso de los oprimidos. El movimiento sectario guarda relación con la ascensión de nuevas clases y capas sociales, con el desencadenamiento de la actividad en los estratos inferiores y en las ciudades. (...) Pero es de advertir que las ideas revolucionarias sostenidas por las sectas solo alcanzaron fuerza operante en conexión con el cambio de las condiciones sociales, y fue en virtud de éste que dichas ideas, en su mayoría procedentes de una vieja tradición, adquirieron su función social. El auge de estas ideas revolucionarias, en cuanto a fenómeno de conmoción, es expresión de un mundo conmovido en sus cimientos reales: determinados grupos sociales se separan del *corpus Christianum* de constitución estamental y dirigido por la Iglesia, porque por motivos sociales y religiosos ya no reconocen esta comunidad tal como es”.

⁴³⁸ Ver de manera específica MAX WEBER, "Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo", en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, 2013, ps. 265 y ss.

la solidaridad tradicional de la Iglesia y el Estado⁴³⁹ creando una filosofía revolucionaria que se proponía liberar al individuo, en su calidad tanto de cristiano como de súbdito, de un sistema de sujeción colectiva que no reconocía tales derechos⁴⁴⁰

Y haciendo hincapié en la doctrina luterana del “sacerdocio universal de todos los creyentes”⁴⁴¹ como germen de transformación, Parrington continúa diciendo: “El siglo diecisiete estaba empeñado en adaptar la forma de las instituciones sociales y políticas a ese principio revolucionario, tratando de descubrir un nuevo sistema de organización social que amoldase equitativamente los derechos del individuo a las necesidades del estado político y del cuerpo social. A tal fin, era necesario reexaminar toda

⁴³⁹ Quizás fuera más preciso afirmar como lo hace VON MARTIN, A., *Sociología de la cultura medieval*, ps. 92 y 93, que existía una doble situación de la Iglesia respecto del Estado: “Si de un lado la Iglesia necesitaba un poder estatal, de otro tenía que reivindicar su “*libertas*” frente a él. Así, la Iglesia enseñaba la *concordia* ideal del sacerdocio y el imperio, y tenía que mantener su relación real con el Estado dentro de límites flexibles. Ella averiguaba y decidía de ocasión en ocasión si el poder temporal no se había desligado de la “*justitia*”, y contra el príncipe degenerado en “tirano” la resistencia era no solo un derecho, sino incluso un deber. El menor valor del Estado, comparado al de la Iglesia, era, en efecto, uno de los principios fundamentales de la concepción medieval del mundo, que ni el propio poder temporal ponía en discusión. Al derecho relativo del Estado como obra humana, se contraponía el derecho absoluto de la Iglesia como institución de origen divino inmediato”.

⁴⁴⁰ PARRINGTON, V. L., *El Desarrollo de las Ideas en los Estados Unidos*, t. I, Nueva York, 1941, p. 6

⁴⁴¹ El “sacerdocio universal de todos los creyentes” (todos los cristianos, por Bautismo, se convierten en ministros y sacerdotes de Dios) es una de las aportaciones de la Reforma luterana juntamente con la única autoridad normativa y definitiva de las Sagradas Escrituras, la justificación por la gracia a través de la fe, la continua Reforma de la Iglesia Reformada y la libertad cristiana.

la teoría del origen y las funciones del Estado, y establecer un nuevo concepto de los derechos individuales del ciudadano”⁴⁴².

Y en esta tarea de reexaminar la naturaleza y las funciones del Estado con el fin de crear un nuevo modelo de Estado que tutelase, a su vez, los nuevos derechos naturales, una forma de religiosidad, el puritanismo inglés jugó un papel determinante. Si bien, como producto de la Reforma, en el origen, se movió dentro de los márgenes de las disputas sobre temas tales como la naturaleza, la estructura y el gobierno de la Iglesia verdadera, esto no fue óbice para que fuese el fermento de una nueva ética que, a su vez, se convertiría en el soporte de la nueva teoría política y de la, igualmente, nueva teoría económica en el nuevo sistema capitalista. En definitiva, la teología protestante, en el discurrir del tiempo, con el desarrollo de la axiología calvinista y su específico comportamiento ético⁴⁴³ acabará asentando la filosofía individualista⁴⁴⁴, alumbrando el Estado liberal y la economía monetaria, esto es, el cosmos capitalista.

⁴⁴² PARRINGTON, V. L., *El Desarrollo de las Ideas en los Estados Unidos*, t. I., p. 6

⁴⁴³ MAX WEBER, "Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo", en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 289, dice: "Ese comportamiento era en el puritanismo un modo metódico- racional determinado de la conducción de la vida, el cual (bajo determinadas circunstancias) abrió el camino al "espíritu del capitalismo" moderno; las primas estaban puestas en la "confirmación" ante Dios en el sentido del aseguramiento de la salvación (en todas las corrientes puritanas) o ante los seres humanos en el sentido de la autoafirmación social (dentro de las sectas puritanas). Ambas cosas se complementaban recíprocamente en la misma dirección de actuación, y ayudaron a generar el "espíritu" del capitalismo moderno, su *ethos* específico, es decir, el *ethos* de la *burguesía* moderna"

⁴⁴⁴ MAX WEBER, "Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo", p. 289, afirma que: "En especial la formación de las sectas y los conventículos ascéticos, con su destrucción radical de la vinculación patriarcal y autoritaria y *su* modo de interpretar la

c) Una nueva clase social

Y, desde el punto de vista socio-económico, como señala Caballero Harriet, “fue precisamente la pequeña y mediana burguesía emergente, en tanto se iba desintegrando la sociedad jerárquico – estamental medieval, el terreno abonado para que la ética calvinista diese sus frutos y propiciase la base sobre la que se asentará la organización racional del trabajo industrial burgués”⁴⁴⁵. Para corroborar esta afirmación, el autor, trae a colación a Max Weber cuando señala que “en el umbral de la Edad Moderna los portadores de la mentalidad que aquí hemos denominado “espíritu del capitalismo” no fueron única ni predominantemente los empresarios capitalistas del patriciado comercial, sino mucho más las capas más pujantes de las clases medias”⁴⁴⁶. Y, el propio Max Weber abundará señalando que: “Tampoco fueron por lo general especuladores temerarios o carentes de escrúpulos, naturalezas de aventureros económicos (como se encuentran en todas las épocas de la historia de la economía), o simplemente “gentes adineradas” quienes crearon con este nuevo espíritu este giro tan poco espectacular y,

frase de que hay que obedecer a Dios más que a los seres humanos, conformó una de las bases históricas más importantes del “individualismo” moderno.” No obstante para conocer los orígenes del individualismo en la época medieval es de interés ver VERGER, J., "A la naissance de l'individualisme et de la pensée individuelle: la contribution des Universités médiévales" en COLEMAN, J., *L'individu dans la théorie et la pratique politique*, Paris, 1996, ps. 71 a 90.

⁴⁴⁵ CABALLERO HARRIET, F. J., *Algunas claves para otra mundialización*, p. 41.

⁴⁴⁶ MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 122.

sin embargo, decisivo para el desarrollo de la vida económica, sino hombres crecidos en la dura escuela de la vida, ponderados y atrevidos al mismo tiempo, pero sobre todo *sobrios* y *constant*es, enérgicos y entregados por completo a su tarea y provistos de ideas y “principios” estrictamente burgueses”⁴⁴⁷.

Guy Lemarchand, desde una interpretación clásica marxista respecto del advenimiento del capitalismo en la Inglaterra del siglo XVII dice que, éste, penetró en la agricultura “creando una primera acumulación que permitió desarrollar el progreso técnico, el cual, a su vez, propicia la acumulación, la plasticidad de la sociedad y la abertura de los mercados aseguraron una tasa elevada de reinversión. Y los propietarios de terrenos contribuyeron al equipamiento indispensable para la revolución industrial colocando los fondos, a veces, directamente en la industria. Estas transformaciones agrícolas y agrarias parecerían ser casi una condición previa indispensable para la industrialización”. Puede que Lemarchand esté en lo cierto pero, en la Inglaterra del siglo XVII había algo más, como estamos viendo, que un escenario en el que pudiera hacerse, simplemente, una lectura en términos de “relaciones de producción”⁴⁴⁸.

En definitiva, como afirma Parrington, “un orden económico naciente se agitaba con inquietud bajo las restricciones de un orden anticuado, la

⁴⁴⁷ MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 125.

⁴⁴⁸ LEMARCHAND, G., "Un cas de transition du féodalisme au capitalisme: l'Angleterre", p. 322

propuesta puritana halló a la mano aliados hábiles y, apoyada por el dinero y las armas de las clases comerciantes, pasó a ser dominada por éstas y emprendió la gran tarea de reconstruir a Inglaterra de acuerdo con nuevos planos y especificaciones”⁴⁴⁹.

Además, la propuesta puritana tenía una carga de profundidad en su seno en forma de principios políticos⁴⁵⁰ que, durante mucho tiempo, habían sido enmascarados por la teología consecuencia de la indudable fusión existente entre la teología y la política y que, ahora, comenzaban a hacerse patentes en los burgueses anglicanos londinenses y así como en los sectarios radicales separatistas identificados con las clases humildes y,

⁴⁴⁹ PARRINGTON, V. L., *El Desarrollo de las Ideas en los Estados Unidos*, t. I, p. 8.

⁴⁵⁰ Ya la conformación y cohesión de la propia sociedad puritana obedece a una “naturaleza” particular puesto que tiene que ser el fruto de la “conducción ética de la vida racionalizada metódicamente” en la que todo cristiano tiene que “ser un monje toda la vida”. MAX WEBER, “Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo”, p. 288, dirá: “La disciplina eclesial de los puritanos y de las sectas 1. Se encontraba a menudo por completo en manos de los seculares, 2. Operó con el medio de la *autoafirmación* y 3. Cultivó o seleccionó *cualidades*. Esto último es lo más importante. Para ingresar en el círculo de la comunidad, el miembro de una secta o de un conventículo había de tener *cualidades* de un tipo determinado, cuya posesión fue importante para el desarrollo del capitalismo racional moderno según hemos expuesto en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Y para *afirmarse* en este círculo tenía que *confirmar* duraderamente la posesión de estas cualidades, que cultivaba de un modo constante y continuo. Pues al igual que su salvación ultra-terrenal, también toda su existencia social terrenal dependía de que las “confirmara”. La experiencia muestra que no hay un medio de inculcación más fuerte que la necesidad de la autoafirmación social en el círculo de los compañeros y por eso la disciplina ética continuada y poco llamativa de las sectas era en relación a la disciplina eclesial autoritaria lo mismo que la cría y selección racionales en relación a la orden y el arresto. En este y en casi todos los sentidos las sectas puritanas son, en tanto que los portadores más específicos del ascetismo intramundano, la antítesis más coherente (incluso la única antítesis coherente) al instituto católico universalista de gracia. Los fuertes intereses *individuales* de la autoestima social fueron puestos por ellas al servicio de aquella inculcación, y, por tanto, también estos motivos *individuales* y estos intereses personales al servicio de la conservación y la propagación de la ética puritana “burguesa” con sus consecuencias.

evidentemente, en el modo presbiteriano de puritanismo extendido entre la clase media del centro y sur de Inglaterra, tras grandes disputas teológicas.

CAPÍTULO TERCERO: LA CARTA MAGNA Y EL COMMON LAW

i. La Carta Magna

El rey “respetó” casi siempre la tradición jurídica inglesa sintetizada en el axioma de que la ley no es “*quod principi placuit*” que fue tomando forma en lo que P. Stafford llama “la prehistoria de la Carta Magna” y que se consolidó de manera definitiva cuando Juan sin Tierra, en 1215, “jura bajo presión”⁴⁵¹ dicho documento⁴⁵². La *Carta Magna* es un documento de

⁴⁵¹ SATRÚSTEGUI GIL-DELGADO, M., "La Carta Magna: Realidad y mito del constitucionalismo pactista medieval", *Historia Constitucional*, nº 10, 2009, p. 245, dice: “Juan no se resignó a la humillación de la Carta Magna más que “in extremis”, ante la presión de un potente ejército nobiliario fortalecido además por el apoyo que la ciudad de Londres brindó a los barones, a quienes había abierto sus puertas. Solo entonces se sometió el Rey. En una breve ceremonia en los pastos de Runnymede, entre Windsor y Staines, junto al Támesis, en presencia del ejército de los barones y acompañado por Langton (arzobispo de Canterbury aceptado por el rey previo conflicto con el Papa Inocencio III), Juan estampó su sello real en el documento originario del constitucionalismo inglés, el 15 de junio de 1215. A continuación se retiró a Windsor, sin ninguna intención de cumplir ese acuerdo, que, en realidad, le había sido impuesto”.

⁴⁵² No nos parece muy afortunada la apreciación de HULLMANN, W., *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, 1985, p. 173, cuando dice que lo importante de la Carta Magna era “su carácter de pacto, fortalecido por el juramento de aquél. Se trataba de un pacto que solo podía concebirse dentro del esquema feudal”. En primer lugar, se trataba de un “juramento” dado bajo la presión de las circunstancias. En segundo lugar, ¿Qué significa que ese “pacto solo podía concebirse dentro del esquema feudal? ¿Tiene que ver con la naturaleza del pacto? ¿Se refiere al contenido del pacto?

compromiso fruto del conflicto de poderes tal y como se hace referencia a “la actual disputa entre Nos y nuestros barones” en el artículo uno de la misma y, se reitera, en el sesenta y uno (la discordia que ha surgido entre Nos y nuestros barones) y suscrito “ante Dios”. Al margen del “testigo” teológico ante quien se suscribe la Carta que le confiere, sin duda, un carácter trascendente y que, además, refleja la mentalidad socio-religiosa del documento, es una magnífica instantánea de la casuística conflictual existente entre quienes detentan, por una parte, el poder virtual y, por la otra, el material en Inglaterra en ese momento.

Este documento consta de un preámbulo y sesenta y tres artículos, en los que se ve con claridad que se trata de una regulación carente de una lógica sistemática (pero no exenta de su propia racionalidad distributiva), que comienza de la siguiente manera “Juan, por la gracia de Dios rey de Inglaterra, señor (Lord) de Irlanda, duque de Normandía y conde de Anjou a sus arzobispos, obispos, abades, condes barones, jueces, gobernadores forestales (*forersters*), corregidores (*sheriffs*), mayordomos (*stewards*) y a

¿A las partes que suscriben el pacto? ¿Al modelo social en el que tiene lugar el pacto?... La respuesta a los interrogantes hace difícil mantener el tópico de que la Carta Magna solamente podía concebirse bajo el esquema feudal. Si a esto añadimos la peculiar forma de feudalismo que se da en Inglaterra. Y si además nos alineamos con las reflexiones de BROWN, E. A. R., "La tiranía de un constructo: el feudalismo y los historiadores de la Europa medieval", en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., (Eds.), *La Edad Media a debate*, ps. 239-272, quien finaliza su trabajo diciendo: “Debemos deponer de una vez por todas al tirano feudalismo y su influencia sobre los estudiantes de la Edad Media debe llegar a su fin. Tal vez en su caída se lleve consigo otros ismos obstinados –señorial, escolástico, humanista- que han dominado durante demasiado tiempo las investigaciones sobre la vida y el pensamiento medievales”...”

todos sus bailios y vasallos...”. Una simple observación de quienes componen la relación de los aludidos, sin necesidad de apelar a la cantidad de veces, que, en el texto, se repiten la palabra “feudo” y “feudal”, nos invita a afirmar, como la generalidad de los autores lo hace, que se trata de un texto de naturaleza feudal. ¡Y...nada más lejos de eso! Que sea un texto para una sociedad de estructura feudal no significa que, el propio texto, sea feudal. Su contenido pone en evidencia lo impropio de este tópico: el rey se despoja del pretendido poder absoluto y delega funciones y, de forma no expresa sino tácita, se somete, él mismo a las “leyes del reino” entendidas, en terminología de Ehrlich como “derecho vivo”, esto es, como “common law”.

Se trata de un texto, en el que, si hacemos una síntesis superadora de los análisis que pudieran realizarse desde las diferentes perspectivas individuales, sociales, políticas y económicas, nos daría como resultado la pretensión (al menos por parte de los barones) de superación de un estado de cosas y la aparición de un nuevo escenario de derechos y libertades.

Desde esta perspectiva, este no puede ser un texto de “naturaleza feudal”⁴⁵³

⁴⁵³ Resulta de interés consultar BROWN, E. A. R., "La tiranía de un constructo: el feudalismo y los historiadores de la Europa medieval", en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., *La Edad Media a debate*, quien en p. 240 reproduce una cita de MAITLAND, F. W., *The constitutional History of England*, ed. H. A. L. Fisher, Cambridge, 1908, p. 142, que encierra una particular línea de interpretación: “Supongamos que un examinador pregunta ¿Quién introdujo el sistema feudal en Inglaterra? Si se expone de manera adecuada, una buena respuesta podría ser Henry Spelman, y si continúa con el examen y pregunta ¿qué era el sistema feudal? Una respuesta apropiada sería que fue un temprano ensayo sobre jurisprudencia comparada.

sino el articulado que hizo posible que, Inglaterra, en línea con la singular evolución de su conciencia colectiva, en lo relativo a lo social, a lo político, a lo jurídico, a lo económico..., tal y como hemos venido viendo, no sucumbiese a la tentación del absolutismo monárquico en el modelo feudal continental y sufriese sus lamentables consecuencias en lo político y en lo económico.

De ahí que, la *Carta Magna*, y su complemento, la *Confirmatio Cartarum*⁴⁵⁴, continúe siendo hoy, más allá de la pervivencia de alguna de sus instituciones como la *lex terrae*, fundamento del constitucionalismo inglés puesto que fue, sin duda, un instrumento esencial, dentro de la mitología jurídica, utilizado por los Hooker, Coke⁴⁵⁵, Milton, Harrington⁴⁵⁶,

(...) Si mi examinador sigue adelante con su interrogatorio y me pregunta ¿cuándo alcanzó el sistema feudal su más perfecto desarrollo? Yo contestaría que a mediados del siglo pasado”.

⁴⁵⁴ La *Confirmatio Cartarum* de 1297 ratificaba la *Carta Magna*. La versión de la *Carta Magna* que fue confirmada por el rey Eduardo I en 1297 no es la del rey Juan sin Tierra de 1215 sino la que había sido publicada por Enrique III en 1225. En la cláusula segunda dice: “Queremos que todo juicio realizado en el futuro de manera contraria a las disposiciones establecidas en dichas Cartas (*Carta Magna*) por los jueces o por otros oficiales sea tenido por nulo y sin efectos”. Esta cláusula segunda de la *Confirmatio Cartarum* es de suma importancia porque reconoce la condición de norma suprema a la *Carta Magna*.

⁴⁵⁵ Nos resulta de especial interés, por lo que supuso para el constitucionalismo inglés y la creación del modelo de Estado liberal, reproducir lo que, de Edward Coke, dice FASSÓ G., *Historia de la Filosofía del Derecho*, v. II, p. 90: “Contra la pretensión de Carlos I y la tesis de Francis Bacon (*quod principi placuit*) toma la defensa del *common law* Edward Coke (1552-1634), gran jurista y juez, *chief Justice*, o sea, presidente de la corte del King’s Bench, promotor, junto con Selden y otros, de la *Petition of Right*, y cuya obra principal, las *Institutes of the laws of England*, solo en parte aparecidas durante su vida, fue publicada por orden del Parlamento durante el desarrollo de la guerra civil. Con esta obra jurídica, Coke facilitó al Parlamento el mayor alegato en su lucha contra el absolutismo regio; la causa del *common law* fue efectivamente también la causa del Parlamento, ya que reservar la enunciación de la que era Derecho a los jueces antes de dejar al rey la facultad de crearlo, significaba el mantenimiento de una

Sidney⁴⁵⁷, Tyrrell⁴⁵⁸, etc., esto es, por los llamados constitucionalistas ingleses en la colocación de los cimientos del modelo de Estado de la Monarquía constitucional o, del simplemente, Estado liberal de J. Locke⁴⁵⁹.

separación de poderes que limitaba fuertemente el arbitrio real. Usando las palabras de Coke, el rey no podía con una prohibición o una ordenanza convertir en transgresión del Derecho, lo que primero no lo era”

⁴⁵⁶ HARRINGTON, J., amigo personal de Carlos I que, en 1639, cuando el enfrentamiento entre el Rey y el Parlamento llegó a cotas insoportables tuvo que decantarse y lo hizo posicionándose a favor del Parlamento. La obra de HARRINGTON, J., *The Commonwealth of Oceana*, publicada en 1656, dedicada a O. Cromwell (existe traducción española de E. DIEZ-CANEDO, México, 1944), en la línea de los constitucionalistas ingleses, defiende la tesis de la supremacía de la ley. Pero hay algo más que exige una relectura de la obra de Harrington que podría hacerse extensiva a la obra de todos los constitucionalistas ingleses y responde a la pregunta ¿Qué hay detrás de todo ese conjunto de obras, a qué motivaciones obedecen? La respuesta, al menos, en lo que concierne a la utopía *Oceana*, la encontramos en su propio objetivo que no es otro que el de dar respuesta a la profunda transformación social que se produce como consecuencia de la emergencia, en el escenario social, de una clase social que con un enorme poder económico, mediante el Parlamento hace anacrónica la monarquía absoluta y pone en equilibrio inestable la institución real. Véase, sobre el pensamiento jurídico-político de Harrington, BADILLO O'FARRELL, P. J., *La filosofía político – jurídica de James Harrington*, Sevilla, 1977.

⁴⁵⁷ SIDNEY, A., *Discourses Concerning Government*, cap. III, Sec. 27, dirá: “La Carta Magna no fue el original, sino una declaración de las libertades inglesas. El poder del Rey no está restringido, sino creado por esas y otras leyes: y solo la Nación que las hizo puede corregirlas”; en cap. III, sec. 46, afirma: “El poder coercitivo de la ley procede de la Autoridad del Parlamento”.

⁴⁵⁸ Sobre J. Tyrrell, es de interés ver: GOUGH, J. W., "James Tyrrell, Wihg Historian and Friend of John Locke", *Historical Journal*, vol. XIX, nº 3, 1976, ps. 581 a 610.

⁴⁵⁹ LASLETT, P., “Introduction” a LOCKE, J., *Two Treatises of Government*, Cambridge, 1991, ps. 25-43, estima que los Dos Ensayos fueron escritos (el grueso de la obra) entre los años 1679 y 1681. Según este científico social, Locke, inició, en primer lugar, la redacción del Segundo de los Ensayos. No obstante, con la obra en proceso de elaboración, debió abandonarla. Esto se debió a la aparición de El Patriarca de Filmer, a principios de 1680. Inicia y finaliza la redacción del Primero que resulta una refutación “despiadada” de los planteamientos del autor de Kent. En 1682 y 1683 va a continuar trabajando en el Segundo Ensayo y lo vuelve a abandonar. Tras un paréntesis de seis años, en los primeros seis meses de 1689, redactó la introducción y tres capítulos (I, IX y XV) que faltaban ultimándolo para la publicación.

ii. El common law y el rey

De ahí que, según esta tradición (*common law*), la ley estaba por encima del rey⁴⁶⁰. Y, por ley se entendía no un mandato, que implicara un deber cuyo incumplimiento conllevara una sanción, emanado del Estado (del Parlamento) o de la más alta instancia del mismo en la concepción de derecho divino (el rey), sino un conjunto de normas de naturaleza esencialmente sociológica, conformado por los usos, costumbres, soluciones judiciales a los casos conflictivos, surgido, en una primera instancia de manera espontánea de las entrañas sociales, y en un segundo momento, como obra de los jueces a través de la resolución de las controversias. Se trataba del *common law* que, en el siglo XVII, cuando el derecho natural de procedencia divina había cedido el testigo al derecho natural racionalista, los juristas ingleses, identificando tradición y razón, van a considerarlo como la razón misma, esto es como *fundamental law*.

Pero como no todo era un “camino de rosas”.... Tal y como nos recuerda E. Campbell, también “el siglo XVII fue testigo de la contienda civil y de la continua disputa por la localización y la naturaleza del poder soberano; fue un siglo en el cual la revolución de pensamiento ocasionada por la

⁴⁶⁰ Esta tradición recuerda en gran medida a ARISTÓTELES, *Política*, IV, 4, 1292 a, quien entiende la “ley como orden” y afirma que “para que un Estado sea considerado Estado se precisa que la ley sea absolutamente soberana, y que quienes ocupan los cargos públicos se limiten a aplicarla a los casos particulares”.

Revolución y la Reforma tuvo su mayor impacto en Inglaterra. La ley de Inglaterra, como ha señalado F. W. Maitland, no se mantuvo inmune de esta influencia. Y en el último cuarto del siglo XVI, la reacción contra el medievalismo de la *commom law* se manifestó en la más ordenada y sofisticada civil law, y la aparición de nuevas jurisdicciones fuera del sistema de la *common law*⁴⁶¹. Y ante este panorama, una *common law* que resiste el embate, será definida por Edward Coke⁴⁶² como “la perfección de la razón, obtenida por medios empíricos, con amplio estudio, con la observación y la experimentación, y no de la razón natural del hombre

⁴⁶¹ CAMPBELL, E., "Thomas Hobbes and the common law", *Law Review*, University of Tasmania, v. 1, n. 1, july, 1958, p. 22, dice: “La common law se mostró resistente al cambio, celosa de rivales y sensible al criticismo, sin embargo si se trataba de sobrevivir al desafío de las nuevas jurisdicciones y de una nueva concepción del estado y el gobierno, era evidente que también debería sufrir cambios. Los años más críticos para la common law pertenecen al siglo XVII. Sir William Holdworth cataloga los principales defectos de la common law del tiempo como un estorbo “con grandes masas de aprendizaje que rápidamente se volvían obsoletas” su tecnicismo y gran retraso en la administración de justicia. En esencia era predominantemente medieval y en términos de ley pública los juristas recurrían invariablemente a fuentes medievales en las que la supremacía de la ley sobre los órganos del estado era afirmada. Antes que Hobbes no hubo otro jurista aparte de Sir Francis Bacon que discerniera los defectos y anacronismos de la common law tan claramente. El cuerpo de la profesión legal durante la última mitad del siglo XVI y la primera mitad del XVII, veía la common law con una actitud cercana a la idolatría. Su conservacionismo fue ejemplificado en una prolífica actividad literaria: muchos de los clásicos legales medievales fueron publicados y nuevos libros sobre la common law fueron escritos los cuales sirvieron para reforzar la fe en la sabiduría de generaciones de juristas, mientras que numerosos eruditos dedicaron sus energías a la escritura de la historia legal”.

⁴⁶² Sobre E. Coke, dentro de la escasa literatura que sobre los constitucionalistas ingleses, es de interés GALLEGO GARCÍA, E. A., *Common Law, el pensamiento político y jurídico de Sir Edward Coke*, Madrid, 2012.

común (...). Ningún sujeto individual por medio de su particular razón puede ser superior en sabiduría a la ley, que es la perfecta razón”⁴⁶³.

Viene al caso comentar que, queriendo encontrar el antecedente primero de cualquier institución, como si de un magnífico trofeo de caza se tratase, los juristas, con frecuencia, creen ver en un caso concreto, la pieza codiciada. Un ejemplo de ello es el *Bonham’s Case*⁴⁶⁴, sentencia dictada por el juez Edward Coke (en 1610), que se ha presentado, en alguna ocasión, como el precedente inglés remoto de la *Judicial Review* norteamericana.

No es extraño, entre los autores, considerar que Coke creía que los tribunales de la *common law* podían llevar a cabo “el control de constitucionalidad de las leyes”⁴⁶⁵. Si el *Bonham’s Case* es el precedente de

⁴⁶³ COKE, E., *The first Part of the Institutes of the Laws of England*, L. 2, C. 6, Sect. 138. HOLDSWORTH, W. S., *A History of English Law*, vol. V, Methuen, London, 1924, p. 439, dice: “En los trabajos de Coke, fue donde este supuesto (de la supremacía del *common law*) y otras ideas medievales fueron modernizadas; por tanto, se debe a él (Coke), de manera especial, el que esas concepciones medievales llegasen a integrar el Derecho moderno (...), evitó que los ingleses tuvieran un procedimiento penal que autorizaba la utilización de la tortura, igualmente conservó para Inglaterra y para el mundo entero la doctrina constitucional relativa al imperio de la ley”.

⁴⁶⁴ El caso del Dr. Bonham, titulado en medicina por la Universidad de Cambridge, se inicia, en 1605 con la solicitud hecha al Parlamento para que se le conceda la autorización “para ejercer la práctica médica”. El Colegio de Médicos, creado en 1518 durante el reinado de Enrique VIII con amplios poderes para la regulación del acceso y la práctica médica, al tener conocimiento del hecho, intervino para impedirlo. El Dr. Bonham, se somete a la jurisdicción del colegio e intenta obtener la licencia siguiendo la normativa del Colegio y presentándose al preceptivo examen. No lo supera y tras presentarse a una segunda convocatoria con el mismo resultado, inicia todo un proceso que finaliza con la Sentencia del Tribunal del *Common Pleas* (en el que Coke es el *Chief Justice*) que, en el futuro, se conocerá como el *Bonham’s Case*. A partir de ese momento, el Dr. Bonham ejerció la práctica de la medicina en Oxford.

⁴⁶⁵ Ver PLUCKNETT, “*Bonham’s Case*” and *Judicial*”, *Harvard Law Review*, 40, 1926, ps. 30 y ss. Hablar de “control de constitucionalidad de las leyes” en un escenario en el

la Judicial Review o Coke pensaba que los tribunales del common law eran los encargados de llevar “el control de constitucionalidad de las leyes” eran cuestiones menores (por muy importantes que lo sean) frente a la fundamental (y por tanto, previa) que se sintetiza en las palabras de Bracton, a las que el propio Coke puso voz ante Jacobo I, “*quod Rex non debet esse sub homine sed sub Deo et sub lege*”⁴⁶⁶ y que confirma la superioridad de la ley, siendo ésta la common law, sobre el rey.

La norma en cuestión era aquella por la que, el monarca (Enrique VIII en 1518), había creado en Londres, imitando lo que en el ámbito de la salud se comenzaba a realizar en Italia, un colegio de Médicos concediéndole el monopolio jurisdiccional (regulador y sancionador) de la práctica médica. En este caso, como en todos aquellos en los que Coke se opuso a la concesión de monopolios por parte del rey, se trataba de evidenciar no la ilegalidad de los muy amplios poderes incluido el jurisdiccional concedidos a la institución sino la irregularidad (*repugnancy*) del propio acto realizado dentro de las prácticas absolutistas *cuod principi placuit* como una arbitrariedad real y, por tanto, en claro enfrentamiento con la common law. De ahí que, más allá de la disposición del Colegio de Médicos, de que “la licencia del colegio era preceptiva para la práctica médica” y de que la

que la cuestión de que se trataba era una profunda lucha por ¿qué Derecho?, no tiene sentido. En definitiva, lo que estaba en juego no era si una ley se ajustaba o no a la norma máxima del sistema jurídico sino el propio modelo de derecho: El derecho romano justiniano aplicado interesadamente por los tribunales del rey o la common law defendida por el Parlamento.

⁴⁶⁶ SCHWARTZ, B., *A History of the Supreme Court*, Oxford, 1993, ps. 3 y 4.

common law estableciese que para ella “solamente era necesario el consentimiento del paciente” lo que estaba en juego era, ni más ni menos la prevalencia de una forma de derecho (la emanada del rey como atributo del poder otorgado por la divinidad, o la norma inveterada del Common law ley natural y positiva a la vez, no creada sino declarada por el Parlamento).

La convicción que Coke muestra, con respecto al Common Law *como ratio ultima*, cuando afirma que “nadie por obra de la propia razón individual debe ser más sabio que la ley, que es la perfección de la razón”⁴⁶⁷, y el hecho de que, junto John Selden y otros constitucionalistas, fuera promotor de la *Petition of Right*⁴⁶⁸, nos da la pista por la cual transita cuando de

⁴⁶⁷ COKE, E., *First part of the Institutes of the Laws of England*, I, 138.

⁴⁶⁸ La *Petition of Right* tiene como marco las disputas, por otra parte seculares, ocurridas entre el Rey y el Parlamento, en este caso, con ocasión de la financiación de la intervención de Inglaterra en la Guerra de los treinta Años. El Parlamento negó la autorización para la financiación y Carlos I actuó como soberano absoluto. La *Petition of Right* más que una simple “petición” es un “recordatorio”, la exigencia de “un propósito de enmienda” y, además, un “ruego” que las dos cámaras unidas, hicieron ratificar al rey Jacobo I en documento firmado el 7 de Junio de 1628. Tal documento ha sido considerado como uno de los iconos constitucionales más importantes entre los que también figuran la Carta Magna de 1215 y los Bill of Rights de 1689. Y decimos que es un “recordatorio” porque, en el documento, al rey, se le recuerdan toda una serie de hechos despóticos realizados bajo el principio autoritario *quod principi placuit* que ignoran la autoridad del Parlamento; atropellan, y, en el mejor de los casos, soslayan la función de los tribunales; dan la espalda a las buenas leyes y estatutos de la tierra (del reino). De manera tácita le recuerdan tres cuestiones fundamentales: 1. La ley está por encima del rey; 2. La ley es la common law y, la autoridad del Parlamento. Y la exigencia del *propósito de enmienda* y el *ruego* se sintetizan en el apartado IX de la *Petition*”: (...) todos los cuales piden humildemente a su más excelente Majestad sus derechos y libertades, de acuerdo con las leyes y estatutos de este Reino; y vuestra Majestad podría dignarse declarar, que las sentencias, actos y procedimientos dictados en perjuicio de vuestra gente en los casos anteriores, no tendrán en adelante efecto, ni se tomarán como ejemplo; y vuestra Majestad podría tener *la graciosa deferencia, voluntad y deseo*, de que en los casos arriba mencionados todos vuestros oficiales y

convicciones jurídicas se trata. Y, más allá de las diferentes interpretaciones que pudieran hacerse desde perspectivas técnicas o argumentativas⁴⁶⁹, lo cierto es que mostró una total coherencia en todas sus decisiones bajo la esencial premisa de que solamente los jueces de la common law eran quienes podían tomar decisiones de carácter jurídico.

Y por si algo faltase para confirmar que lo que, para Coke, estaba en juego en el caso Bonham era la primacía del Common Law baste comprobar la tarea que llevó a cabo entre los años 1621 y 1624, como Chairman of the Committee for Grievances de la Cámara de los Comunes, al examinar las concesiones monopolísticas de los reyes a la luz de su concepción de derecho entendida como la razón artificial. El examen consistió en comprobar si eran conformes a la common law “las ordenanzas corporativas” bajo el criterio de que todas las que fueran “contrarias o repugnantes” a las leyes del reino serían nulas o carecerían de efecto”.

El derecho creado por los tribunales de los reyes, tanto de la dinastía de los Tudor como de los Estuardo, tuvo que ir claudicando ante la reivindicada supremacía del *common law* al que muchos autores llaman la *Ancient*

ministros os servirán de acuerdo con las leyes y estatutos de este Reino, con el fin de honrar a vuestra majestad y de alcanzar la prosperidad de este Reino”

⁴⁶⁹ Es de interés ver el trabajo de REY MARTINEZ, F., "Una relectura del Dr. Bonham's Case y de la aportación de Sir Edward Coke a la creación de la Judicial Review", *Homenaje al Dr. Fix-Zamudio*, www.juridicas.unam.mx

*Constitution*⁴⁷⁰. “Así, dirá Fassó, mientras en la Europa continental los monarcómanos andaban consolidando su poder, desautorizando las viejas instituciones medievales –los Estados Generales en Francia, las Cortes en España- custodios de las seculares costumbres limitadoras del poder del rey, en Inglaterra, por obra de Coke y de otros juristas y teóricos políticos, el movimiento revolucionario, cuyo centro estuvo en el Parlamento, se acompañó de la reafirmación del valor de las viejas instituciones feudales (entre las cuales estaba el mismo Parlamento) que, perfeccionadas, actualizadas y adaptadas a la cambiante realidad histórica, se transportaron a las modernas instituciones constitucionales”⁴⁷¹.

De ahí que la reivindicación de la superioridad del *common law*, en alianza con la propiedad y las libertades individuales, y su consolidación, en el modelo político de Locke como piezas angulares de la legitimación del poder, en gran medida explica, el desarrollo de Inglaterra, en el marco del sistema capitalista, en los siglos posteriores.

⁴⁷⁰ Sobre la cuestión, véase entre otras obras UNDERDOWN, D. A., *A Freeborn People: Politics and the Nation in Seventeenth-Century England*, Oxford, 1996; BURGESS, G., *The Politics of the Ancient Constitution: An Introduction to English Political Thought, 1600-1642*, London, 1992; POCOCK, J. G. A. *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge, 1987

⁴⁷¹ FASSÓ, G., *Historia de la Filosofía del Derecho*, vol. II, p. 92.

iii. El common law y Friedrich A. Hayek

Parecería que, un epígrafe como éste, estuviera fuera de lugar y, además rompería la línea argumentativa. Saltar desde los constitucionalistas ingleses a Hayek no deja de ser un gran salto en el tiempo que, al menos en principio, debiera requerir una explicación. Pero si, a continuación, añadimos que de los Coke, Milton, Locke a Hayek hay la misma distancia conceptual que existe entre el liberalismo del siglo XVII y el neoliberalismo de finales del siglo XX y principios del XXI, esto es, entre el comienzo y el momento actual del capitalismo, por tanto, entre el origen y la actualidad de una misma ideología que nació con pretensiones de universalidad⁴⁷²..., esto es poca o quizás, ninguna. La cosa ya no creemos que necesita tanta explicación. ¿Por qué, como veremos a continuación, Hayek defiende con tanta firmeza el common law (al igual que lo hacían los constitucionalistas ingleses del siglo XVII) hasta el punto de encontrar

⁴⁷² CABALLERO HARRIET, F. J., *Algunas claves para otra mundialización*, ps. 141 y 142, dice: “Finalmente, dos siglos de relación dialéctica entre el liberalismo y el igualitarismo (lo prefiero al término comunitarismo que hoy se utiliza, imprecisamente a mi modo de ver, como sinónimo) concluyen con las propuestas radicales de la Escuela de Chicago. El *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* de J. Locke da la mano, primeramente, a *Camino de servidumbre* y, más tarde, cede el testigo a *Derecho, legislación y libertad* de Friedrich Hayek. El liberalismo muestra su verdadero rostro y encuentra, finalmente, al neoliberalismo. La filosofía utilitarista en su más amplio sentido llega a su plenitud con la sublimación de la necesidad material y la consideración como “orden natural” del sistema autorregulado neoliberal, es decir, de la sociedad-mercado, o, si se quiere, en certera expresión de G. Lipovetski, de una sociedad entendida como el imperio de lo efímero”.

en él la “pieza jurídica” (el modelo de Derecho) que se corresponde con su orden espontáneo⁴⁷³?

a) Nomos y thesis

No vamos a responder a esta pregunta de manera expresa. Solamente dejaremos hablar al autor y, a buen seguro que, de la línea argumental de su discurso, obtendremos la respuesta. Pero previamente debemos hacer una aclaración. F. Hayek, en *Derecho, Legislación y Libertad*, obra que constituye el fundamento filosófico de su teoría del “orden espontáneo”, distingue de manera radical dos tipos de Derecho: *nomos* o la ley de la libertad y *thesis* o ley de la legislación⁴⁷⁴. El primero sería el orden espontáneo (natural) jurídico y el, otro, el orden creado (artificial) jurídico.

⁴⁷³ HAYEK, F. A., *Derecho, legislación y libertad*, vol. I, Madrid 1985, ps. 75 a 108 establece y clarifica la distinción entre *cosmos* (orden espontáneo) y *taxis* (orden creado).

⁴⁷⁴ HAYEK, F. A., *Derecho, legislación y libertad*, ps. 181 a 237. Concluye diciendo que: “la diferencia entre las normas de comportamiento derivadas del proceso judicial – el *nomos* o derecho de la libertad- y las de organización –*thesis* o ley de la legislación-, dictadas por la autoridad, radica en que las primeras derivan de las realidades correspondientes a un orden espontáneo no creado por el hombre, mientras que las segundas se encuentran al servicio de la construcción deliberada de una organización orientada al logro de fines específicos. Aquellas deben ser descubiertas, en el sentido de que deben limitarse a expresar prácticas ya vigentes, o en el de que ha de tratarse de disposiciones complementarias exigidas por las normas ya establecidas en la medida en que se pretenda que el orden en ellas basado funcione con soltura y eficacia. No habrían sido descubiertas si la existencia de un orden espontáneo no hubiera facilitado a los jueces el contenido de su característica misión. Es por eso por lo que acertadamente se las considera ajenas a cualquier acto de ajena volición. Las normas correspondientes a la organización y por lo tanto tendentes al logro de resultados concretos son, por el contrario, fruto de la libre creación del intelecto proyectivo del ente organizador”.

Y, para que quede claro que su apuesta es por el Derecho entendido como *nomos*, Hayek, sin aceptar otra posibilidad, afirmará que “no cabe dudar de que, mucho antes de que al hombre se le ocurriese pensar que estaba en su mano estatuirlo o alterarla, la ley existía ya”⁴⁷⁵.

De ahí que Hayek apoyándose en Hume⁴⁷⁶, precisando el proverbio latino *ubi societas ibi ius*, dirá: “la ley entendida como norma de conducta de carácter obligatorio, es sin duda coetánea de la sociedad, pues solo el generalizado respeto de normas comunes permite la existencia pacífica del individuo en comunidad”⁴⁷⁷. E incluso considera que los “esquemas normativos” que preceden a la norma general repartidora de roles, poseen un carácter incluyente o excluyente con respecto al grupo. Es por ello que afirma que “mucho antes de que el hombre desarrollara el lenguaje hasta el punto de incluir normas de carácter general, el individuo solo era admitido en el grupo en la medida en que se aviniera a respetar los correspondientes esquemas normativos”⁴⁷⁸.

⁴⁷⁵ HAYEK, F. A., *Derecho, legislación y libertad*, p. 143 y censura el Derecho en su forma actual diciendo que: “en su forma actual, este supuesto según el cual toda ley puede y debe ser fruto de creación legislativa constituye preposición que en modo alguno corresponde a la realidad. Se trata tal solo de espúrea consecuencia de aquel racionalismo constructivista (...).

⁴⁷⁶ HUME, D., *An Enquiry Concerning the principles of Morals*, London, 1751, sec. II, I, dice: “los hombres nacen necesariamente cuando menos en una familia, y son educados por sus progenitores en alguna regla de comportamiento”.

⁴⁷⁷ HAYEK, F. A., *Derecho, legislación y libertad*, p. 142.

⁴⁷⁸ HAYEK, F. A., *Derecho, legislación y libertad*, p.142., dice: “Podían estos (los esquemas normativos) ser en cierta medida desconocidos e incluso por completo ignotos para las gentes. Porque entre que el hombre sepa comportarse y sea capaz de reconocer si los actos ajenos se ajustan o no a las prácticas consideradas admisibles, por una parte, y, por otra, logre expresar las correspondientes normas, existe un largo

El jefe de filas de la Escuela de Chicago entiende que el origen de la norma, partiendo de una perspectiva evolucionista, no se puede explicar ni desde el tardío positivismo ni desde la propia historia del Derecho por lo que considera necesario acudir a otras disciplinas tales como la etnología o la antropología cultural dado que “en el plano jurídico, estas nuevas disciplinas, han venido a confirmar los enfoques evolucionistas de Edward Coke, Matthew Hale, David Hume y Burke, Savigny, H. S. Maine y J. C. Carter y a desautorizar el constructivismo racionalista de Bacon, Hobbes, Bentham o John Austin, así como los puntos de vista del conjunto de alemanes que va desde Paul Laband a Hans Kelsen”⁴⁷⁹.

Por tanto, lo que la etnología y la antropología cultural nos permite afirmar con certeza, según Hayek, que para hacer la afirmación se asienta en J. Rawls⁴⁸⁰, es que, a diferencia de la norma deliberadamente “inventada” por el legislador o *thesis, nomos* es “norma que significa simplemente la existencia de una propensión o predisposición a obrar o dejar obrar de determinada manera, hábito que da lugar a la introducción de lo que solemos denominar una *práctica* o costumbre”⁴⁸¹. En definitiva, se trataba de una práctica que les resultaba familiar, esto es, de un comportamiento o

trecho. Y aunque se hubiera llegado a reconocer que el descubrimiento y la enunciación de las normas vigentes (las que cuentan con la colectiva aceptación de quienes conforme a ellas actúan) es tarea que implicaría no poca habilidad intelectual, de hecho, nadie imaginó que la ley pudiera ser por el hombre creada”.

⁴⁷⁹ HAYEK, F.J., *Derecho, legislación y libertad*, p. 144.

⁴⁸⁰ RAWLS, J., "Justice and fairness", *The Philosophical Review*, nº 67, p. 165 (en la publicación de Unión Ed. aparece p. 195)

⁴⁸¹ HAYEK, F. A., *Derecho, legislación y libertad*, ps. 147 y 148.

una conducta predominante que “aunque en aquellas remotas épocas históricas las normas no existieran de manera articulada, no por ello dejaban de condicionar el comportamiento del ser humano”⁴⁸². Y además “quienes en primer lugar se esforzaron por darles expresión no intentaron inventar un nuevo esquema normativo, sino únicamente dar forma verbal a algo que les era ya familiar”⁴⁸³.

b) Nomoi y la evolución

¿Y cómo se produjo el desarrollo de este esquema y, más tarde, sistema normativo, que no está impuesto por legislador alguno sino a pesar de él y que carece de finalidad específica? Hayek responderá que “el desarrollo de las normas de comportamiento establecidas sin finalidad específica alguna, sobre las que descansan los órdenes espontáneos, habrá contado siempre con la oposición de quienes ostentaban el poder, los cuales siempre se mostrarían inclinados en el ámbito de su esfera potestativa a una auténtica organización deliberada”⁴⁸⁴. Por tanto, “dado que las normas básicas de

⁴⁸² HAYEK, F. A., *Derecho, legislación y libertad*, p. 148

⁴⁸³ HAYEK, F. A., *Derecho, legislación y libertad*, ps. 149 y 150.

⁴⁸⁴ HAYEK, F. A., *Derecho, legislación y libertad*, p. 158, continuará diciendo: “Es sobre todo a nivel de *ius gentium*, del Derecho mercantil y de los hábitos establecidos en los centros marítimos y comerciales donde surgirían las sucesivas etapas a través de las cuales la evolución jurídica tuvo lugar, evolución que finalmente dio paso a la que hoy denominamos Sociedad Abierta. Y es muy probable también que el desarrollo de los esquemas normativos universales no surgiera en el ámbito tribal propiamente dicho, sino con motivo de las primeras operaciones de trueque implícito, consecuencia probablemente de la iniciativa de alguno de aquellos salvajes de colocar ofrendas en los

comportamiento (*nomoi*) nunca estuvieron orientadas al logro de una finalidad concreta, no fue a través del gobernante, sino por la vía del desarrollo de determinadas costumbres generadoras de expectativas personales, como las normas de comportamiento llegaron a tomar vigencia”⁴⁸⁵, esto es, como norma gestada de manera evolutiva.

Nuestro autor, tratando de poner en claro las cosas, con maestría pedagógica, establece un paralelismo entre las dos versiones del Derecho romano (la clásica y la justiniana) y la *common law*. Su objetivo, en primer lugar, es poner de relieve la similitud existente entre la primera versión de la legislación romana clásica, aquella que “como el resto del derecho primitivo, surgió en épocas en las que las leyes e instituciones sociales eran consideradas como elementos de carácter perenne cuyo origen nadie cuestionaba”⁴⁸⁶ y era “fruto del descubrimiento de la ley por parte del jurista, y el *common law*. Y, en segundo lugar, asociar la segunda versión (con ánimo crítico), esto es, la compilación, surgida del “espolio” de Justiniano⁴⁸⁷ como el resultado del esfuerzo creativo, legislativo, con *thesis* o la ley del legislador. Así dirá: "Por un proceso muy similar a aquel

límites de la zona territorial comunitaria en la esperanza de recibir algo equivalente a cambio, con lo que surgiría un nuevo hábito comercial”.

⁴⁸⁵ HAYEK, F. A., *Derecho, legislación y libertad*, p. 159

⁴⁸⁶ HAYEK, F. A., *Derecho, legislación y libertad*, p. 160 (citado de KASER, M. *Römische Rechtsgeschichte*, Vandenhoeck and Ruprecht, Gotinga, 1950, p. 54)

⁴⁸⁷ HAYEK, F. A., *Derecho, legislación y libertad*, vol. 1, p. 161, dirá: “Solo en los estadios finales del imperio, y más bien en Bizancio que en la propia Roma, bajo la influencia del pensamiento heleno, los resultados del descrito proceso fueron codificados por el emperador Justiniano, logro erróneamente considerado más tarde modelo de Derecho creado por un gobernante y mero fruto de su “voluntad”.

que en Inglaterra más tarde propiciaría el desarrollo de la *common law* – del que se diferencia sobre todo por el decisivo papel atribuido por la civilización romana a la opinión de los especialistas (jurisconsultos), en vez de a la jurisprudencia- fue formándose un cuerpo legal en el que la interna articulación del ideario jurídico vigente alcanzó mucha mayor importancia que la simple decisión legal”⁴⁸⁸.

c) Inglaterra y la evolución bajo la ley

El hecho de que Inglaterra se mantuviese al margen de la deriva⁴⁸⁹ Continental, que tenía íntima relación con las monarquías totalitarias centralistas, de la ley como creación del rey, e igualmente el rechazo que desde el siglo XIII al XVII sufrió, en ese país, el Derecho romano justiniano como constructo jurídico del legislador y así como el establecimiento de la relación Derecho natural racionalista y *common law*, hicieron posible que “fuera el único país que logró conservar la tradición medieval y, en el que, sobre las viejas “libertades”, resultó posible elaborar

⁴⁸⁸ HAYEK, F. A., *Derecho, legislación y libertad*, ps. 160 y 161.

⁴⁸⁹ JOLLIFFE, *The Constitutional History of Medieval England from the English Settlement to 1485*, London, 1947, p. 334, citado en HAYEK, F. A., *Derecho, legislación y libertad*, dice: “Hasta muy entrado el siglo XIII, la tradicional idea según la cual la sociedad debe ajustar su comportamiento al marco de un Derecho heredado había privado al rey de la condición de legislador y limitado la capacidad del *comune consilium* al reconocimiento de la costumbre reduciendo su participación en cuestiones de Derecho y procedimiento meramente a la categoría de tribunal. Cambios importantes, sin duda, tuvieron lugar, pero ello ocurrió sobre la base de ocultar su verdadera naturaleza de alteración legislativa”.

el moderno concepto relativo a la libertad bajo la ley⁴⁹⁰. A todo ello hay que añadir algo todavía más profundo y esencial: “el profundo arraigo de aquella tradición que no concebía la *common law* como fruto de la voluntad de nadie, sino más bien como muro de contención de cualquier tipo de poder, tradición que Edward Coke defendiera frente a Jacobo I y Francis Bacon y que Matthew Hale⁴⁹¹ reafirmara magistralmente en su enfrentamiento dialéctico con Thomas Hobbes⁴⁹²”.

d) ¿La división de poderes y la libertad?

La conclusión a la que Hayek llega como resultado de esta línea argumentativa echa por tierra la creencia comúnmente aceptada de que la clave definitiva del modelo de Estado que resulta del “laboratorio inglés” y que hiciera posible el desarrollo de la “libertad inglesa”, estaba en la división de poderes. Esa distribución del poder en legislativo, ejecutivo y judicial que impropriamente se ha asociado con la democracia⁴⁹³ y que ha

⁴⁹⁰ HAYEK, F. A., *Derecho, legislación y libertad*, p. 163.

⁴⁹¹ Ver, CAMPBELL, E., "Thomas Hobbes and the common law", *Law Review*, University of Tasmania, v. 1, n° 1, july, 1958.

⁴⁹² HAYEK, F. A., *Derecho, legislación y libertad*, ps. 163 y 164.

⁴⁹³ Es el propio J. Locke, a quien se asocia con la formulación primera de la división de poderes, quien, con claridad meridiana en el Segundo ensayo sobre el gobierno civil, cap. X, parag. 133, dirá: “siempre que empleo la palabra Estado, no me refiero precisamente a una democracia”. Y, en esta misma obra, cap. VIII, parág. 95 explica que se trataría simplemente de un modelo nacido del “convenio (unión voluntaria) hecho con otros hombres de juntarse e integrarse en una comunidad destinada a permitirles una vida cómoda, segura y pacífica de unos con otros, en el disfrute

sido objeto de nominaciones eufemísticas de todo tipo (equilibrio de poderes, de balanza de pesos y contrapesos...como si el poder fuese una cuestión de funambulismo) por parte de quienes se ocupan del estudio del Derecho constitucional en particular o de la ciencia jurídica en general. Hayek dirá: “esa libertad inglesa, que en el siglo XVII llegó a ser la admiración del continente europeo, no fue originariamente, como creyeran los propios británicos y más tarde Montesquieu predicara al mundo, fruto de la separación de poderes entre los órganos legislativo y ejecutivo, sino resultado de que las decisiones de los tribunales se inspiraban en la *common law*, es decir, en un derecho independiente de todo acto volitivo personal, Derecho que, a la par que vinculante para los tribunales, era por ellos mismos desarrollado; un Derecho en el que el Parlamento rara vez se entrometía⁴⁹⁴ si no era para aclarar algún aspecto dudoso que pudiera afectar al *corpus* legal existente”⁴⁹⁵.

Y para corroborar su afirmación respecto al menor protagonismo del instituto de la división de poderes en el desarrollo exitoso del Estado liberal

tranquilo de sus bienes propios, y una salvaguarda mayor contra quien no pertenezca a esa comunidad”.

⁴⁹⁴ CAMPBELL, E., "Thomas Hobbes and the common law", p. 23, dice: “Debe ser tenido en cuenta que durante la primera mitad del siglo XVII la cuestión de la supremacía de la common law no implicaba necesariamente la subordinación de la legislación del Parlamento a la common law. La actividad legislativa del Parlamento aun estaba en su infancia y gran parte de sus funciones eran ejercidas en su capacidad como La Gran Corte del Parlamento, un organismo de declaración de leyes. Y actuando en esta capacidad judicial, la autoridad del Parlamento como un expositor e intérprete de la common law no fue menos extensa que la de las cortes de la common law”.

⁴⁹⁵ HAYEK, F.A., *Derecho, legislación y libertad*, p. 164

y, por ende, de “ese mínimo común denominador” de las libertades teorizadas por los constitucionalistas ingleses que fue la libertad lockeana, el autor austriaco, dirá: “cabe incluso afirmar que si en Inglaterra se llegó a desarrollar una especie de separación de poderes, ello no fue solo consecuencia de que solo el “legislativo” hiciera la ley, sino fruto precisamente del hecho de que no la hiciera. La ley era elaborada por tribunales independientes del poder dedicado a organizar y dirigir el gobierno, es decir, de ese poder que erróneamente se llama “legislatura”⁴⁹⁶. Resulta evidente que para Hayek, la forma en la que el Derecho surge, la manera de aceptarlo, el modo de utilizarlo, el cómo se respeta..., esto es, la forma de entender y vivir el Derecho que, en última instancia crea una actitud, una mentalidad determinada, está en la base de la libertad liberal.

⁴⁹⁶ HAYEK, F. A., *Derecho, legislación y libertad*, p. 164.

CAPÍTULO CUARTO:
LOS FUNDAMENTOS DEL NUEVO
MODELO POLÍTICO

i. “Cuadrar el círculo” en ambiente no propicio

La llegada de la dinastía de los Estuardo, tras la extinción de la dinastía de los Tudor con Isabel I, trae al trono inglés la monarquía absoluta, y, con ella, un periodo de crisis que durará más de ochenta años. Si faltaba algún ingrediente en el laboratorio axio-socio-político-económico en el que durante el siglo XVII se convierte Inglaterra, en este momento, su dotación está completa y preparada para el experimento. Se trataba de encontrar la fórmula de cómo superar la incompatibilidad radical entre el conservadurismo - autoritario real y un Parlamento que refleja, representa el profundo cambio que, en la sociedad inglesa, se está produciendo. Dicho de otra manera, “cuadrar el círculo” que supone una monarquía que sostiene la “procedencia divina” de su poder enfrentada a un Parlamento y unos órganos judiciales en los que cada vez estaban más presentes y con mayor fuerza los intereses económicos de las nuevas burguesías tanto

agrarias como comerciales e industriales. Y, por si solo esto no supusiese un enorme problema, tenemos, a modo de lo que hoy los biólogos consideran fundamental en la vida y comportamiento de la célula, el condicionante del “entorno”. Un “entorno” social en el que tiene lugar una feroz lucha religiosa de anglicanos, católicos⁴⁹⁷, calvinistas... y demás versiones de fe que, en momentos concretos, va a provocar, no solamente fuertes tensiones internas, sino incluso migraciones masivas hacia las costas del nordeste norteamericano⁴⁹⁸.

La primera cuestión a resolver era, pues, la de cómo cortar el cordón umbilical de la legitimación del poder y, por tanto de la política en general, de la divinidad. Esto es, poner en cuestión el “voluntarismo” y encontrar una fórmula legitimadora tan consistente y sólida como, en el Medievo, “había sido la Voluntad de Dios”. Dicho a modo de paréntesis, esto no sucederá hasta que Hugo Grocio, en 1625, en los Prolegomena del *De iure*

⁴⁹⁷ BONANATE, U., *Charles Blount: Libertinismo e deísmo nel Seicento inglese*, Firenze, 1972, p.133, dice que: “para un inglés, catolicismo quería decir dogmatismo, imposibilidad de una cultura libre, quedar sujeto a la voluntad de una nación extranjera que no hubiese dudado considerar a Inglaterra como una Italia o una España”

⁴⁹⁸ Sin duda, los nuevos asentamientos ingleses en la América del Norte, fueron un buen pretexto para la innovación política. En este sentido ELLIOTT, J. H., *Imperios del Mundo Atlántico*, Madrid, 2006, p. 211, dice: “La falta de un control estricto por parte de la corona británica en las etapas tempranas de la colonización dejó un espacio considerable para la evolución de aquellas formas de gobierno que parecían más adecuadas a las gentes activamente implicadas en el proceso de colonización de ultramar (los inversores que proporcionaban respaldo financiero a la empresa y los mismos colonizadores), siempre que obraran dentro del marco de la célula real fundacional”. Es evidente que la situación se prestaba a la innovación en la medida en que era preciso conjugar los procedimientos de organización empresarial con la implantación de gobiernos por consentimiento. Era el inicio de experimentación de la creación de modelos políticos sobre la base de la relación dialéctica entre el subsistema económico y el subsistema político.

belli ac pacis, obra escrita durante su estancia en Francia y publicada en París, al referirse al Derecho natural como inmanente, como esencia del hombre dirá: “todo lo que hemos dicho hasta ahora subsistirá de cualquier modo incluso si admitiéramos –cosa que no puede hacerse sin impiedad gravísima- que Dios no existiese o no se ocupase de la Humanidad”⁴⁹⁹.

ii. La deuda de J. Locke para con R. Hooker

En esta tarea, aunque, de manera todavía tímida, uno de los pioneros (durante el reinado de los Tudor) fue Richard Hooker en quien, a pesar de su condición anglicana, en su adhesión al iusnaturalismo racionalista, esto es, a la ley de la razón, para hacer frente al radicalismo puritano, se observa el influjo tomista intentando hallar el punto de encuentro, el espacio intermedio de convivencia política entre las propuestas radicales de los reformadores y la Iglesia romana. No obstante, el racionalismo tomista, conduce a Hooker, como bien dice G. Fassó. “a encontrarse con la tradición constitucionalista inglesa, remontada a Bracton⁵⁰⁰ y al tomista Fortescue,

⁴⁹⁹ GROCIO, H., *De iure belli ac pacis*, "Prolegómena", 11, dice: “etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana”.

⁵⁰⁰ BRACTON, H., *De legibus et consuetudinibus Angliae*, London, 1922, p. 33, establece de forma clara la primacía de la ley a la que el rey está sometido diciendo: “Rex non habet parem. Perem autem non habet rex in regno suo, qui sic amitteret praeceptum, cum par in paren non habeat imperium. Item nec multo fortius superiorem, neque potentioribus habere debet quia sic esset inferior sibi subiectis, et inferiores pares esse non possunt potentioribus. *Ipsae autem rex non debet esse sub homine sed sub deo et sub lege, quia lex facit regem. Attribuat igitur rex legi quod lex attribuit ei, videlicet dominationem et potestatem. Non est enim rex ubi dominator voluntas et non lex*”.

según la cual el rey debe estar sujeto a la ley”⁵⁰¹ y, proponer el consenso social como base del poder legislativo. De esta forma, Hooker ofrece una pieza fundamental al modelo del Estado liberal de Locke, esto es al modelo político de la monarquía constitucional y para que, este último, pueda afirmar que “el poder legislativo es el poder máximo en aquellas manos en que la comunidad lo situó una vez. Ningún edicto u ordenanza, sea de quien sea, esté redactado en la forma en que lo esté y cualquiera que sea el poder que lo respalde, tienen la fuerza y el apremio de una ley, si no ha sido aprobada por el poder legislativo elegido y nombrado por el pueblo. Porque, sin esta aprobación, la ley no podría tener la condición absolutamente indispensable para que lo sea, a saber, el consenso de la sociedad, puesto que nadie existe por encima de ella con poder para hacer

⁵⁰¹ FASSÓ, G., *Historia de la Filosofía del Derecho*, vol. II, Madrid, 1979, p. 89, citando a HOOKER, R., *Of the Laws of Ecclesiastical Policy*, I, III, 1. En p. 20, FASSÓ, G., tratando de dejar claro la *Common Law*, como la forma preponderante del derecho inglés, dirá: “la *common law*, -ley a la que, según Fortescue y Bracton, el rey también está sujeto – es un derecho nacido de la conciencia popular y *declarado* antes que aplicado, por los jueces, quienes los descubren en la Constitución del país y en los precedentes judiciales, no en el decreto del soberano. El *common law* viene de este modo a realizar en Inglaterra al final del Medievo la misma función, de límite del poder del Estado y de ley suprema, que en el continente europeo ejerciera el Derecho natural; y, en efecto, en la convicción de los juristas ingleses, él es como lo fuera el Derecho natural de Cicerón o Santo Tomás, la ley de la razón. Incluso algunos de ellos reconocen explícitamente por su intrínseca racionalidad el concepto de *common law* no es distinto del de Derecho natural. Se consolida así, en Inglaterra, la conciencia de la supremacía del Derecho sobre todo poder político, de la necesidad de observar la regla del Derecho en la vida pública: supremacía y regla del Derecho, cuyo complejo concepto expresan los ingleses con el término *rule of law*, que es el fundamento del constitucionalismo”.

leyes, sino mediante su consentimiento y con esa autoridad que esa sociedad le ha otorgado”⁵⁰².

iii. La deuda de J. Locke para con Milton

Cortado el cordón umbilical con la divinidad, establecida la naturaleza racional del derecho (en versión *common law*), confirmada la superioridad de la ley, *rule of law* (la sumisión del rey a la ley), era necesario afirmar la soberanía popular y establecer la división y el equilibrio entre los poderes legislativo, ejecutivo y judicial y, el modelo, quedaba ultimado en la versión de monarquía constitucional o parlamentaria, superando las experiencias republicanas de Cromwell⁵⁰³, apoyadas intelectualmente tanto

⁵⁰² LOCKE, J., *Segundo Ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid, 1969, ps. 100 y 101, para apoyar las afirmaciones que sostiene en el cap. XI, 134 titulado “Del alcance del poder legislativo” cita a HOOKER, J., *Of the laws of Ecclesiastical Policy*, lib. I, sec. 10: “El poder legítimo de hacer las leyes que han de regir el conjunto de la sociedad política pertenece hasta tal punto a esa sociedad en su totalidad, que el príncipe o el potentado, sea quien fuere, que ejerce personalmente ese poder sin haber sido expresamente y de una manera inmediata y personal encargado de ello por Dios, o sin estar investido por el consentimiento inicial de aquellos a quienes impone sus leyes, es pura y simplemente un tirano. No son, pues, leyes aquellas que la aprobación previa del pueblo no ha querido como tales”. Y, Hooker, continúa diciendo: “Por tal razón y a ese respecto, decimos que tales hombres no poseen un poder pleno y total de gobernar los cuerpos políticos; por tanto, si nosotros negásemos nuestro consenso, podríamos vivir sin estar sometidos a ningún mandato humano. Pero consentimos en ser mandados porque la sociedad de la que somos miembros ha consentido en ello anteriormente, sin haber revocado semejante consentimiento por un acuerdo unánime de la universalidad. De este modo, pues, que las leyes humanas, de cualquier naturaleza que sean, únicamente son válidas por consentimiento”.

⁵⁰³ Durante el periodo de la dictadura de O. Cromwell se produce un hecho que va a ser determinante para la construcción del modelo de Estado de la Monarquía constitucional y no es otro que el ascenso a las altas cotas del protagonismo político de la burguesía (elemento fundamental para que este modelo de Estado fuera posible). Así, HERVÉ G. *Histoire de la France et de l'Europe. L'enseignement pacifique par l'Histoire*, p. 255,

por J. Milton como por J. Harrington o de absolutismo (“aceptado”) de los Tudor y especialmente el absolutismo (“rechazado”) de los Estuardos entre quienes el pensamiento de R. Filmer y de Hobbes resultó ser, en algún momento, fuente de inspiración. De todas formas, es preciso afirmar que, al margen del modelo político que eventualmente apoyasen, iban aportando su “pieza” particular necesaria (su “grano de arena”) para que J. Locke finalizase el modelo definitivo.

Por ejemplo, en la tarea de proclamar la soberanía popular a partir de la cual se afianza la soberanía de la ley, trabajaron, entre otros, tanto Harrington, en su obra *The Commonwealth of Oceana*, como Milton. Este último autor, en *The Tenure of Kings and Magistrates*, utilizando los conceptos de *pactum unionis* y *pactum subiectionis* que Hobbes emplea, también en el Leviatán pero con contenido (al menos el de *pactum subiectionis*) diferente, *deja claro que es de la soberana voluntad del pueblo de quien deriva el poder regio*.

iv. Con Hobbes y Milton para mostrar lo dicho

A modo de paréntesis, diremos que no se trata aquí de comparar la obra de Hobbes y la de Milton. No obstante, si tal cosa osáramos,

dirá: “Carlos I, hecho prisionero, fue juzgado por la Cámara de los Comunes, decapitado (1649), proclamada la República, y Cromwel, el jefe de los puritanos, nombrado dictador. Él se ganó a la burguesía por el “Acta de navegación” que cerraba casi completamente los puertos ingleses a los navíos extranjeros y que favorecía a la marina mercante británica”.

independientemente de la simpatía o antipatía que nos produzcan las conclusiones a las que llega el propio Hobbes en el *Leviatán* o en *De Cive*, o las consecuencias políticas de la inspiración de su obra en los modelos prácticos, deberíamos reconocer con toda honestidad, que se trata (al menos el *Leviatán*) de una de las grandes obras filosófico-jurídicas de todos los tiempos⁵⁰⁴. Sin duda, constituye una obra sistemática de un extraordinario (para la época) rigor lógico tanto inductivo como deductivo⁵⁰⁵ y en la que se observa el influjo de las élites intelectuales (del

⁵⁰⁴ Ver CARRILLO CASTILLO L., "Thomas Hobbes y concepto de Estado Constitucional de Derecho", *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), n°. 117, julio-septiembre, 2002. El entusiasmo que demuestra por la obra hobbesiana le lleva a afirmar, además de la lógica racional de su obra, que: "Nuestro autor habría de ser, entonces, el primer pensador de la humanidad en dar al derecho natural un sentido independiente de toda teología, de toda religión pero también de toda ley positiva. Desde él, el derecho natural adquirirá el significado autónomo conforme al cual hoy entendemos el concepto de nuestros inalienables derechos humanos tal y como se expresan en las cartas fundamentales o constitucionales de las llamadas naciones democráticas. Por eso, con toda legitimidad se puede llamar a Thomas Hobbes el fundador del moderno concepto del Estado Constitucional y democrático de Derecho". Creemos que la cita no requiere demasiado comentario porque, desde un punto de vista político-conceptual, es inconsistente y ella misma se desautoriza. Aunque reconocemos que, en un caso sí puede tener, la autora, razón. Sería en el supuesto de que entendiésemos como "moderno Estado Constitucional y democrático de Derecho" al Estado Neoliberal o Estado –mercado. Cosa que, a nuestro entender, es algo disparatado.

⁵⁰⁵ CASSIRER, E., *La filosofía de la Ilustración*, ps. 34 y 35, dice, por ejemplo respecto del Estado, que: "el principio fundamental y capital de su teoría del Estado –que este es un cuerpo- no quiere decir para él sino lo siguiente: que se puede aplicar respecto al Estado, sin limitación alguna, el mismo procedimiento del pensar que nos ha conducido al conocimiento exacto de la naturaleza de los cuerpos físicos. Lo que Hobbes dice del pensamiento en general, que es un "cálculo", y que todo cálculo no es sino adición o sustracción, vale también de todo pensar político. Asimismo este pensamiento tiene que empezar deshaciendo el vínculo que enlaza a las voluntades individuales entre sí para luego volver a reunir las a su manera y en virtud de su peculiar procedimiento. Así, Hobbes resuelve el *status civilis* en *status naturalis*; disuelve, en el pensamiento, todo vínculo de las voluntades individuales para no dejar más que su total antagonismo, la lucha de todos contra todos. Pero precisamente, de esta negación resulta y se destaca inmediatamente el contenido positivo de la ley política, en su incondicionalidad e ilimitación. Describe el *surgimiento* de la voluntad estatal en forma de contrato porque solo en éste se reconoce su contenido y solo en su virtud puede ser fundada. Aquí

campo de la matemática moderna) del Continente (Galileo y Kepler) y, en especial, del ambiente general (en el dominio de la metodología) que suponía la superación de la lógica silogística escolástica por la implantación del contenido del *Discurso sobre el Método para conducir bien la propia razón y buscar la verdad de las ciencias* de R. Descartes⁵⁰⁶.

Pero la gran importancia “científica” de la obra filosófico-jurídica de Hobbes no nos puede impedir que realicemos un paralelismo con un autor (Milton), también relevante, pero, sin duda, comparativamente, de alguna menor entidad. Además, nos sentimos legitimados por el hecho de que ambos defiendan (en algún momento) el modelo de “res pública” en la cuestión de la soberanía. Respecto de ella, Milton, hizo una verdadera y directa aportación al modelo político de la Monarquía constitucional de J. Locke⁵⁰⁷. Por su parte, Hobbes, realizó una contribución, importante, de manera indirecta, unas veces por contraste y otras, de manera más sutil. Y, además, la legitimación para hacer la comparación, está avalada por el hecho de que, ambos, desde un punto de vista metodológico (lo que además

reside el vínculo que une a la Teoría de la naturaleza de Hobbes con su teoría del Estado: ambas son aplicaciones diferentes de su idea lógica fundamental de que el conocimiento humano no comprende verdaderamente sino que aquello que hace surgir de sus primeros elementos”.

⁵⁰⁶ SÁNCHEZ SARTO, M., "Prefacio" al *Leviatán*, de HOBBS, T., México, 1992, p. XIV, dice: “Los círculos cultos de París le acogen, en un extrañamiento que dura once años. Durante ese periodo en que Francia florece bajo la guía de Richelieu, su actividad refinada y creadora es muy intensa: incluso Descartes le somete a crítica sus *Méditations*, pero del comentario no sale bien parada la cordialidad de esas dos grandes figuras de la Filosofía”.

⁵⁰⁷ Véase, entre otras, la publicación de ROGER, J., *The Matter of Revolution: Science, Poetry and Politics in the Age of Milton*, Nueva York, 1996.

facilita la realización del paralelismo) utilizan el instrumental clásico (esto es, los estadios de estado de naturaleza y de contrato social) propio del ius-naturalismo racionalista.

v. *Hobbes y el pactum unionis*

Decimos que el contenido del concepto de *pactum subiectionis* es diferente, o mejor dicho, radicalmente diferente en Milton y Hobbes. La profunda diferencia nos exige, para poder establecer la comparación, traer a colación una de las versiones, por ejemplo la hobbesiana, para luego poder establecer el paralelismo con la versión de Milton.

Claro que para llegar al *pactum subiectionis* de T. Hobbes, antes debemos conocer el punto del que este autor parte, esto es, cuál es su concepción del estado de naturaleza y, más concretamente, la naturaleza del hombre en ese estado. Y T. Hobbes dice que “en la naturaleza del hombre hallamos tres causas principales de discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria”. De ahí que la naturaleza del hombre sea mala. Es muy conocida la frase con la que Hobbes expresa la relación hombre-hombre en el estado de naturaleza: *homo homini lupus est* (el hombre es un lobo para el hombre).

A continuación aclara la peligrosidad que en sí encierran estos tres componentes “naturales” que tienen que ver con el estado vital, la actitud y

la aspiración. Dice T. Hobbes “la primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera para ganar reputación. La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; la segunda para defenderlos; la tercera recurre a la fuerza por motivos insignificantes...”⁵⁰⁸. Y de ello deduce que “durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en condición o estado que se denomina de guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos”. En ella “existe un continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve”⁵⁰⁹.

Y dado que la legalidad, la justicia o la injusticia nada tienen que ver con el hombre solitario del estado de naturaleza, “en esta guerra de todos contra todos, dice T. Hobbes, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho, e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales”⁵¹⁰.

⁵⁰⁸ HOBBS, T., *Leviatan*, México, 1994, I, cap. 13, p. 102.

⁵⁰⁹ HOBBS, T., *Leviatan*, I, cap. 13, p. 103.

⁵¹⁰ HOBBS, T., *Leviatan*, I, cap. 13, p. 104. En la página 103, hablando por boca de la experiencia que le ha tocado vivir en Inglaterra y sacando de ella sus conclusiones acordes con la lógica de su discurso, había dicho: “Todo aquello que es consustancial a un tiempo de guerra, durante el cual todo hombre es enemigo de los demás, es natural también en el tiempo en el que los hombres viven sin otra seguridad que la que su

Para superar este estado de guerra permanente, teniendo en cuenta “el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra”⁵¹¹, la razón establece que la primera ley de la naturaleza sea “buscar la paz y seguirla”⁵¹² teniendo en cuenta la segunda que no es otra que (o se sintetiza en) el mandato evangélico: “Lo que pretendáis que los demás os hagan a vosotros, hacedlo vosotros a ellos”. Estas dos leyes primeras de la naturaleza llevan a los hombres, por mutuo consenso, esto es mediante un *pactum unionis* a la tercera ley de la naturaleza, esto es a “que los hombres cumplan los pactos que han celebrado” (*pacta sum servanda*) que es “la fuente y origen de la justicia”⁵¹³ como instrumento del poder civil y que fundamenta el *pactum subiectionis*.

propia fuerza y su propia invención pueden proporcionarles. En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente, no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que puedan ser importados por mar, no construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, no conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca embrutecida y breve”.

⁵¹¹ HOBBS, T., *Leviatan*, I, cap. 17, p. 137. En página 105, dice: “Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso. Estas normas son las que, por otra parte, se llaman leyes de la naturaleza”.

⁵¹² HOBBS, T., *Leviatan*, I, cap. 14, p. 107

⁵¹³ HOBBS, T., *Leviatan*, I, cap. 15, p. 118, dice: “De esta ley de Naturaleza, según la cual estamos obligados a transferir a otros aquellos derechos que, retenidos, perturban la paz de la humanidad, se deduce una tercera ley, a saber: Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado. Sin ello, los pactos son vanos, y no contienen sino palabras vacías, y subsistiendo el derecho de todos los hombres a todas las cosas, seguimos hallándonos en situación de guerra. En esta ley de naturaleza consiste la fuente y origen de la JUSTICIA. En efecto, donde no ha existido un pacto, no se ha transferido ningún derecho, y todos los hombres tienen derecho a todas las cosas: por tanto, ninguna acción puede ser injusta. Pero cuando se ha hecho un pacto, romperlo es *injusto*. La definición

vi. Hobbes y el *pactum subiectionis*

Sostiene el autor del Leviatán sobre el *pactum subiectionis*: “(...) Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquier cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquel, y sus juicios a su juicio”⁵¹⁴.

En realidad, la cita alcanza un valor especial en la última frase: “además sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquel, y sus juicios a su juicio”. Se trata, sin duda, de la anulación más radical posible de la personalidad, de la usurpación total de la voluntad, la pérdida de la libertad y por tanto, de una vuelta a la infantilidad o, mejor dicho, a la animalidad.

Sigue diciendo Hobbes: “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 o transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la*

de INJUSTICIA no es otra sino esta: *el incumplimiento de un pacto*. En consecuencia, lo que no es injusto, es *justo*.”

⁵¹⁴ HOBBS, T., *Leviatan*, II, cap. 17, p. 140.

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”⁵¹⁵.

¡Claro que, el *pactum subiectionis* de Hobbes es algo más que un acto de consentimiento y concordia! ¡Es un acto de auto-enajenación! ¿Qué otra cosa se puede decir de un acto en el que, para conseguir la defensa y la paz de una sociedad (fin último), todos y cada uno de sus miembros deben transferir, su autonomía como seres racionales y someterse a un poder absoluto, persona o asamblea, que, está por encima de las leyes (y por tanto, sin obligación de cumplirlas) y que careciendo sus actos de responsabilidad, los miembros de la sociedad son los autores de cuanto su soberano haga?

Es la auto-inmolación política personal, esto es, la renuncia a la ciudadanía, la que fundamenta la institución política del Estado, “dios mortal”, Leviatán, en definitiva su soberanía.

En la mente de Rousseau (en la alusión que hace a “Grocio y los otros”)⁵¹⁶ estaba esta concepción de Hobbes de la soberanía y del Estado cuando en el

⁵¹⁵ HOBBS, T., *Leviatan*, II, cap. 17, p. 141

⁵¹⁶ ROUSSEAU, J. J., *Contrat Social*, O. C., Ed. de la Pleiade, v. III, p. 356, dice: “Grocio y los otros consideran la guerra un origen del pretendido derecho de esclavitud. El vencedor tiene, según ellos, el derecho de matar al vencido, y este puede comprar su vida a expensas de su libertad; convención tanto más legítima cuanto que redunde en

Contrato Social y, más concretamente, en el capítulo “*De la esclavitud*” escribía: “Renunciar a la libertad es renunciar a la cualidad de hombres, a los derechos de humanidad e incluso a los deberes. No hay compensación posible para quien renuncia a todo⁵¹⁷. Tal renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre, e implica arrebatarse toda la moralidad a las acciones el arrebatarse la libertad a la voluntad”⁵¹⁸.

No obstante, Hobbes, considera que el poder que inspira terror de esa gran autoridad soberana, adquirido mediante el pacto (de poder soberano auto-enajenación)⁵¹⁹, debe ser superior al de todos sus súbditos: “Porque, en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que el terror que inspira es

provecho de ambos. Pero es claro que este pretendido derecho de dar muerte a los vencidos no resulta, en modo alguno, del estado de guerra. Por el solo hecho de que los hombres, mientras viven en su independencia primitiva, no tienen entre sí relaciones suficientemente constantes para construir ni el estado de paz ni el estado de guerra, ni son por naturaleza enemigos”.

⁵¹⁷ ROUSSEAU, J. J., *Contrat Social*, O. C., v. III, p. 356. Por su parte, HOBBS, T., *Leviatan*, Parte II, cap. 18, p. 150, al respecto había dicho: “Puede objetarse aquí que la condición de los súbditos, es muy miserable, puesto que están sujetos a los caprichos y otras irregulares pasiones de aquel o aquellos, cuyas manos tienen tan ilimitado el poder. Por lo común quienes viven sometidos a un monarca piensan que es, este, un defecto de la monarquía, y los que viven bajo un gobierno democrático o de otra asamblea soberana, atribuyen todos los inconvenientes a esa forma de gobierno. En realidad, el poder, en todas sus formas, si es bastante perfecto para protegerlos, es el mismo. Considérese que la condición del hombre nunca puede verse libre de una u otra incomodidad, y que lo más grande que en cualquier forma de gobierno puede suceder, posiblemente, al pueblo en general, a penas es sensible si se compara con las miserias y horribles calamidades que acompañan a una guerra civil, o a esa disoluta condición de los hombres desenfrenados, sin sujeción a leyes y a un poder coercitivo que trabe sus manos, apartándoles de la rapiña y de la venganza”.

⁵¹⁸ ROUSSEAU, J. J., *Contrat social*, O. C., v. III, p. 356.

⁵¹⁹ HOBBS, T., *De Cive*, cap. VIII (“Del derecho de los amos frente a sus esclavos”), sostiene la naturaleza contractual de la esclavitud nacida del derecho de la guerra (salvar su vida el vencido a cambio de servir al vencedor).

capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero. Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: *una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y la defensa común*. El titular de esta persona se denomina soberano, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es SÚBDITO suyo⁵²⁰.

La posibilidad (del soberano) de ejercer el poder “como le venga en gana” para asegurar la seguridad, supone la detentación de poderes ilimitados que, además, no pueden ser abolidos por la voluntad de aquellos que lo han instituido a raíz de los pactos⁵²¹ e incluso, al carecer (los súbditos) de

⁵²⁰ HOBBS, T., *Leviatan*, t. II, Cap. 17, p. 141, continúa diciendo: “Se alcanza este poder soberano por dos conductos. Uno por la fuerza natural, como cuando un hombre hace que sus hijos y los hijos de sus hijos le estén sometidos, siendo capaz de destruirlos si se niegan a ello; o que por actos de guerra somete sus enemigos a su voluntad, concediéndoles la vida a cambio de esa sumisión. Ocurre el otro procedimiento cuando los hombres se ponen de acuerdo entre sí, para someterse a algún hombre o asamblea de hombres voluntariamente, en la confianza de ser protegidos por ellos contra todos los demás. En este último caso puede hablarse de Estado político, o Estado por *institución*, y, en el primero de Estado por *adquisición*.”

⁵²¹ HOBBS, T., *Leviatan*, t. II, cap. XVIII, p. 142, dice: “en primer lugar, puesto que pactan, debe comprenderse que no están obligados por el pacto anterior a alguna cosa que contradiga la presente. En consecuencia, quienes acaban de instituir un Estado y quedan, por ello, obligados por el pacto, a considerar como propias las acciones y juicios de uno, no pueden legalmente hacer un pacto nuevo entre sí para obedecer a cualquier otro, en una cosa cualquiera, sin su permiso. En consecuencia, también, quienes son súbditos de un monarca no pueden sin su aquiescencia renunciar a la monarquía y retornar a la confusión de una multitud disgregada; ni transferir su personalidad de quien la sustenta a otro hombre o a otra asamblea de hombres, porque están obligados, cada uno respecto a cada uno, a considerar como propio y ser reputados

derechos como consecuencia de su “auto-enajenación” (“quien transfiere un derecho transfiere los medios de disfrutar de él”)⁵²², no pueden hacerlos valer frente a él.

vii. Milton y el *pactum unionis*

Los tiempos previos a la ejecución de Carlos I (que seguía manteniendo la procedencia divina del poder real y, por tanto, el principio absolutista “del rey sobre la ley” hasta el último momento de su vida) el 30 de enero de 1649⁵²³, volvieron a poner, el tema de la titularidad de la soberanía, sobre la mesa y, en un clima de enorme tensión social entre calvinistas, presbiterianos, realistas, republicanos..., a llevar al límite los debates intelectuales y a brotar propuestas racionales de gran calado intelectual. Una de ellas fue, precisamente, la del puritano iusnaturalista racionalista, J. Milton.

J. Milton, en *The Tenure of Kings and Magistrates* escrita en 1649 durante el tiempo de la República de Cromwell, se incardina en la tradición de Bracton, esto es, en la afirmación de la soberanía de *la ley resultado de la voluntad racional del pueblo*. De ahí que la legitimidad o ilegitimidad de

como autores de todo aquello que pueda hacer y considere adecuado llevar a cabo quien es, a la sazón, su soberano”.

⁵²² HOBBS, T., *Leviatan*, parte I, cap 14, p. 113.

⁵²³ Véase BROWN SCOTT, J., *The Catholic Conception of International Law: Francisco de Vitoria, Founder of the Modern Law of nations*, New Jersey, 2007, ps. 427 y ss. En particular el capítulo XI titulado Divine Right and Tyrannicide. The Stewart Experiment.

un gobierno dependa de la primacía o no del derecho. En este segundo supuesto, esto es, de la existencia un gobierno ilegítimo o injusto como consecuencia de la subordinación de la ley, Milton lo identifica con la tiranía. A partir de ahí, en *Pro populo anglicano defensio prima* y *Pro populo anglicano defensio secunda*, siguiendo la línea iniciada (defensa del derecho de resistencia) por el tratado anónimo de origen francés *Vindiciae contra tyrannos*⁵²⁴, realiza un feroz ataque contra la dinastía Estuarda (en particular contra Carlos I), como prototipo de dinastía de reyes absolutos (para quienes el poder procede de Dios y es legítimo el derecho de conquista), haciendo una ferviente defensa de la doctrina calvinista del *derecho de resistencia y legitimando el tiranicidio* cuando el gobernante injusto degenera en tirano con el argumento de que frente al tirano todo hombre debe actuar según lo que le dicte los principios de su naturaleza⁵²⁵ que son el fundamento de la Antigua constitución.

La construcción de Milton parte de la premisa de que, en el estado de naturaleza, los hombres disfrutaban *de la libertad natural (birthright)* porque “nacieron naturalmente libres” (“*all men naturally were borne free*”) pero, al igual que Hobbes, considera que la naturaleza humana tiene una *inclinación hacia la violencia*. De cualquier manera la descripción de Hobbes sobre la condición del hombre en el estado de naturaleza sería

⁵²⁴ Todavía persiste la duda sobre su autoría. Hay quienes piensan que, sus autores fueron Philipe Duplessis- Mornay y Hubert Languet.

⁵²⁵ MILTON, J., *The Tenure of Kings and Magistrates*, New York, 1932, p. 16.

válida también para Milton. Dice Hobbes que 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 cualquier 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”⁵²⁶. En este panorama, Milton, añadiría que *el mayor riesgo es el de la pérdida del principio innato de la libertad* y, como consecuencia la condición natural del hombre. Por tanto es *el mantenimiento de la libertad* el que exige un primer pacto entre iguales, es decir entre todos los hombres que nacieron naturalmente libres. Este primer pacto, *pactum unioninis*, mediante el cual “decidieron en común unirse contra los peligros mutuos, y unidos defenderse contra aquel que se opuso y creó problemas a esa unión”, al igual que en el Leviatán de Hobbes, resulta precario e inestable puesto que existe un riesgo permanente

⁵²⁶ HOBBS, T., *Leviatan*, I, cap, 14, ps. 106 y 107, continúa diciendo: “De ahí 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; cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas la ayudas y ventajas de la guerra*. La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de la 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*”.

de regreso a la situación anterior, causándose mutuamente perjuicios, y rompiendo los vínculos a través de los cuales se formó el grupo social. Es por esta razón por la que se creyó necesario “instituir una autoridad que pudiera restringir a través de la fuerza y el castigo lo que atentase contra la paz y del Derecho común”.

viii. Milton y el *pactum subiectionis*

De ahí que “para su propia seguridad y orden entregaron a una o varias personas el poder de autodefensa y preservación que originariamente estaba en cada persona”⁵²⁷. Pero a diferencia del modelo hobbesiano, en la construcción miltoniana, esta entrega, *no significa que el individuo se desprenda de la libertad* (que es su razón de ser) que le viene dada por razón de nacimiento y que, siendo consustancial a sí mismo “porque es un regalo de nacimiento que hemos recibido del propio Dios”⁵²⁸, la mantuvo cuando realizó el *pactum unionis* y la seguirá manteniendo tras este *pactum subiectionis*. Por ello, la libertad y el derecho, en la teoría política de Milton permanecerán siempre en el hombre porque son consustanciales a su propio ser y existencia.

⁵²⁷ MILTON, J., *The Tenure of Kings and Magistrates*, en PATERSON, F. A. (Ed.), *The Works of John Milton*, vol. 5, New York, 1932, p. 8.

⁵²⁸ MILTON, J., *A Defence of the People of England*, en DZELZAINIS, M., (ed.) *Milton Political Writings*, Cambridge, New York, 1991, p. 107.

Llegado este momento es preciso plantearnos la pregunta: ¿cuál es el concepto de pueblo que Milton hace surgir como resultado de los dos pactos, esto es, del *pactum unionis* y del *pactum subiectionis*?

Avancemos que, el modelo de Milton, partiendo de la misma premisa de Hobbes (el estado natural de guerra) se distancia, en un momento, radicalmente de él (sublimando la libertad individual) y prepara el camino para la llegada de Locke.

Por tanto, ni el modelo de Milton ni el de Locke (que ponen el acento en una libertad individual para una sociedad “atomizada”) tienen que ver, por ejemplo, con la concepción de pueblo de Rousseau. El autor de Ginebra, algo menos de un siglo después, escribirá en su *Contrato Social*: “cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la Voluntad General, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo”⁵²⁹. “Este acto, continúa diciendo Rousseau, produce inmediatamente, en vez de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Esta persona pública que así se forma, por la unión de todos los demás...toma el nombre de pueblo”⁵³⁰.

⁵²⁹ ROUSSEAU, J. J., *Contrat Social*, O. C., vol. III, p. 361

⁵³⁰ ROUSSEAU, J. J., *Contrat Social*, O. C., vol III, p. 361. En p. 363, continuará diciendo: “Tan pronto como esa multitud se ha reunido así en un cuerpo, no se puede ofender a uno de los miembros ni atacar al cuerpo sin que los miembros se resistan. Por tanto, el deber, el interés, obligan igualmente a las dos partes contratantes a ayudarse

Por el contrario, el concepto de *pactum unionis* de Milton por el que “los individuos se ponen de acuerdo para no causarse daño” no va más lejos de pretender constituir *una sociedad de sujetos políticos individuales*. Esta misma concepción miltoniana es la seguida por Locke cuando afirma que: “lo que inicia y lo que realmente constituye una unidad política cualquiera, no es otra que el consentimiento de un número cualquiera de hombres libres capaces de formar mayoría que uniese e integrase dentro de semejante sociedad. Y eso, solamente eso, es lo que dió o podría dar principio a un gobierno legítimo”⁵³¹.

Como se observa, tanto en Milton como en Locke, lo que realmente constituye una unidad política, es *un conjunto de voluntades individuales* que no conforman, como en Rousseau, “una persona moral”. Para constatar la diferencia, es preciso recordar el corte radical que, el autor de Ginebra, establece entre “voluntad general” y “voluntad de todos”: “hay con frecuencia, dice Rousseau, bastante diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general. Ésta no tiene en cuenta sino el interés común; la otra se refiere al interés privado, y no es sino una suma de voluntades particulares”⁵³².

De ahí que, consecuentemente, el *pactum subiectionis*, tanto en Milton como, más tarde en Locke, cree una soberanía popular que no es otra cosa

mutuamente, y los mismos hombres deben procurar reunir bajo esa doble relación todas las ventajas que dependen de ella”.

⁵³¹ LOCKE, J., *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*, cap. VIII, parág. 99.

⁵³² ROUSSEAU, J. J., *Contrat Social*, O. C., vol. III, p. 371

que una delegación de confianza temporal (*trust*) en base a la cual “siempre que lo juzgue oportuno podrá elegir o expulsar al rey, conservarlo o deponerlo incluso aunque no sea un tirano”. Y, la oportunidad, según Milton, tiene que ver con que la prerrogativa regia se ajuste o no al derecho o el soberano actúe con deslealtad con respecto a los pactos. El fundamento, para esta forma de proceder, es consecuencia directa de “la libertad y el derecho que los hombres, nacidos libres, tienen a ser gobernados como mejor les parezca”⁵³³.

La premisa de la libertad individual que fundamenta el modelo político miltoniano y no precisamente el de autores que, poniendo el acento en el interés común, vinculan los derechos inalienables con la igualdad natural como ocurre con J. Lilburne o, simplemente, con la esfera de lo colectivo, como es el caso, por ejemplo, del republicano H. Parker⁵³⁴, anuncia la cimentación⁵³⁵ sobre la que se va a construir el modelo político individualista de J. Locke donde el interés particular se erige en fin.

⁵³³ MILTON, J., *The Tenure of Kings and Magistrates*, p. 14.

⁵³⁴ PARKER, H., *Scotlands Holy War*, London, 1651, dice: “Liberty is the due birthright, of every Englishman; but Liberty has its bounds, and rules; and the liberty of every member must be subordinate to the liberty of the whole body”. No debe confundirse con el teólogo Samuel PARKER autor de la obra *A Discourse of Ecclesiastical Policy*, publicada en 1669, que sirvió de base para la política religiosa, restrictiva de cultos de los disidentes, de Carlos II.

⁵³⁵ La tesis de que son los levellers los predecesores de los whigs es sostenida, entre otros, por MCNALLY, D., "Locke, Levellers and Liberty: Property and Democracy in the Thought of the First Whig" en *History of Political Thought*, 10, nº 1, 1989, ps. 17 a 40

***ix. La soberanía de la ley, la mala experiencia y la
“trust theory”***

Milton hace surgir la soberanía de la ley como fruto de *la soberanía popular*⁵³⁶ y esta, a su vez, como consecuencia de la libertad originaria de cada sujeto por la exigencia casual (circunstancial) de una mala experiencia política, esto es, como consecuencia de la necesidad ocasional. Así Milton dirá: “experimentado el peligro y los inconvenientes de fiar a alguno el poder arbitrario, inventaron leyes hechas o aprobadas por todos, que definieron y limitaron la autoridad de quienes habían elegido para gobernarles; de forma que el hombre de cuyos errores habían tenido prueba

⁵³⁶ Esta misma es la premisa a partir de la cual, los Levellers contribuyen a la creación del esquema contractual moderno. En este sentido CUEVA FERNÁNDEZ, R., "Los Levellers y el agreement: Hacia la teoría constitucional moderna", www.revistauniversitas.org, dice: “Los individuos que componen el “pueblo” acuerdan someterse al poder que se erija, siguiendo las limitaciones del *Agreement*, aunque los pactos de “unión” (*pactum unionis*) y de “sujeción” (*subiectionis*) aparezcan en el mismo instante cronológico. El primero es el baluarte de una paz que los *levellers* pretendían se estableciera tras las guerras civiles entre los habitantes de Inglaterra, el segundo limitaba los cargos en el poder y su forma de elección. Ambos quedaban reunidos en los *Agreements*. Los niveladores apoyaron siempre el principio de representación. (...) Los miembros de la asamblea deben seguir los mandatos de sus electores, que aprueban las leyes. Y estas además obligan a todos, sin excepciones por razón del cargo ejercido. Se produce un salto de la decisión individual a la colectiva, pero, de cualquier forma, nadie puede quedar sometida a esta última sin su consentimiento anterior, que va implícitamente ligado a los derechos de dar instrucciones a su representante y revocar sus poderes cada cierto tiempo. (...) la reunión de todo el pueblo debe acordar un compromiso con límites precisos al poder. (...) ¿Por qué establecer estos límites? La razón es una experiencia social y política que respalda la desconfianza hacia los gobernantes y el refuerzo de la autonomía individual de forma paralela. (...) Los derechos y libertades existen, se pugna día a día por ellos, y ningún poder puede vulnerarlos. Los niveladores edifican los *Agreements* con tales premisas, y en consecuencia, con el control directo o indirecto de unos gobernantes que también han de someterse al imperio de la ley, tanto a la “ordinaria” como a la *paramount law*”.

no podía dominar más sobre ellos, sino que solamente podría hacerlo la ley y la razón...⁵³⁷.

“El hombre de cuyos errores habían tenido prueba” dice Milton. Por tanto, no la suposición ni la sospecha de un mal ejercicio de gobierno, sino la prueba constatable del mismo, supone la quiebra de la confianza y consecuentemente, la ruptura del pacto: Se adivina ya el fundamento de la *trust theory*.

De nuevo, Milton sirve la plataforma, sobre la que se asienta Locke, para proclamar su concepción de soberanía popular al decir que: “a pesar de que en una comunidad política sólida y bien constituida, que actúa de acuerdo con su propia naturaleza, es decir, para salvaguardia de la comunidad, no puede existir sino un poder supremo único, al que todos los demás se encuentran y deben estar subordinados, como tal poder legislativo es únicamente un poder al que se ha dado el encargo de obrar para la consecución de determinadas finalidades, le queda siempre al pueblo el poder supremo de apartar o cambiar los legisladores, si consideran que actúan de una manera contraria a la misión que se les ha confiado”⁵³⁸.

⁵³⁷ MILTON, J., *The Tenure of Kings and Magistrates*, p. 9.

⁵³⁸ LOCKE, J., *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*, cap. XIII, parág. 149. Por tanto, en la misma línea de Milton seguirá diciendo: “Ningún hombre ni sociedad de hombres tiene poder para renunciar a su propia conservación, y por consiguiente, a los medios de conseguirla, entregando este poder a la voluntad absoluta y a la soberanía arbitraria de otra persona. Siempre que alguien trate de colocar a los miembros de la sociedad en esa condición de esclavos, tienen ellos el derecho de salvaguardar un poder del que en modo alguno pueden desprenderse, y esa misma razón lo tienen a desembarazarse de las personas que invadan esa ley fundamental, sagrada e inalterable de la propia conservación, que fue la que les impulsó a entrar en sociedad. En ese

Milton dice: “fiar a alguno el poder”. Locke dirá: “ha dado el encargo de obrar”. En ambas expresiones está latente la condición fiduciaria que debe presidir la relación gobernante-gobernado en sus respectivas versiones del *Contrato Social*. Es de nuevo Milton quien, para salvaguarda contra los tiranos que abusan y trasgreden la ley, señala el camino a Locke⁵³⁹. Éste, dentro de la construcción de su nuevo modelo político que perseguía poner fin al permanente estado revolucionario en el que el problema social se mezclaba con el político, el religioso y el económico, va teniendo las ideas más claras.

Y está a punto de llegar la gran aportación de J. Locke. Desde el plano teórico, realiza una síntesis superadora de las diferentes teorías creadas y formuladas por los autores que se conocen bajo el rótulo de “los constitucionalistas ingleses” (quizás esto no supusiese novedad). Desde el

sentido, puede afirmarse que la comunidad es siempre el poder supremo; pero no si se la considera sometida a una forma concreta de gobierno, porque el poder del pueblo no puede ejercitarse sino cuando el gobierno que tenía queda disuelto”.

⁵³⁹ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. XIX, parág. 242, dice: “Si, pues, surge entre el monarca y algunos de sus súbditos una disputa en materia que la ley ha dejado dudosa o en silencio, y es materia que puede acarrear graves consecuencias, yo me siento obligado a creer que el árbitro más indicado en semejante caso debería ser la totalidad del pueblo. Porque tratándose de casos en que el príncipe, por la confianza puesta en él, no está obligado a las prescripciones corrientes de la ley, y algunos súbditos se creen lesionados y piensan que el príncipe ha actuado de forma contraria a ese mandato o excediéndose en el mismo, ¿quién mejor juez que el conjunto del pueblo (que fue quien primitivamente colocó en él esa confianza) para delatar el alcance que quiso darle? Pero si el príncipe o quien ejerce los poderes administrativos, reusa semejante sentencia, no queda otro recurso que apelar al Cielo. Porque cuando se emplea la fuerza, bien sea entre personas que no reconocen autoridad superior sobre la tierra, o que no dejan se apele a algún juez de este mundo, se está propiamente en estado de guerra, en el que no cabe apelar sino al Cielo, y cuando eso ocurre, es la parte lesionada la que debe juzgar por si misma en qué momento ha de realizar esa apelación y poner en ella su confianza”.

plano práctico, a ese “mínimo común denominador” teórico le añade el análisis de la visión empírica de la realidad inglesa⁵⁴⁰ (y, ésto, si es novedoso). El resultado es un modelo político, construido sobre el derecho a la propiedad individual⁵⁴¹, hecho como traje a la medida de una clase social emergente que se va consolidando como hegemónica. Lejos de las “puras” teorías políticas especulativas, una razón económica utilitarista estará en la base de la llamada *trust theory*, esto es, de la teoría de la división de poderes que Locke formulará en el *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*. En definitiva, de la creación del Estado liberal o de la

⁵⁴⁰ COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía: De Hobbes a Hume* v. V, Barcelona, 1999, p. 136, dice: “La teoría política de Locke está evidentemente expuesta a críticas en muchos de sus fundamentos. Lo mismo que otras teorías políticas que no se limitan a la enunciación de principios muy generales, tan generales que pueden ser llamados “perennes”, tiene el defecto de estar demasiado íntimamente ligada a las circunstancias históricas de la época. Esto es, desde luego, inevitable, en el caso de una teoría que desciende más o menos a pormenores y detalles. Y no es sorprendente que el Tratado refleje en cierta medida las circunstancias históricas contemporáneas y las convicciones políticas del autor, *whig* y adversario de los Estuardos. Pero a no ser que el filósofo político quiera confirmarse en el enunciado del tipo “el gobierno debe tender al bien común”, no puede evitar tomar el material de su reflexión de los datos políticos de su época. En las teorías políticas encontramos unas ciertas perspectivas, espíritu y movimiento de la vida política tomando expresión reflexiva y en diversa medida; las teorías políticas están inevitablemente fechadas. Esto es tan verdad de la teoría política de Platón como de la teoría marxista; y es también natural que lo sea respecto de la teoría política de Locke”.

⁵⁴¹ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, parag. 85, “(...) ya que la finalidad primordial de la sociedad civil es la defensa de la propiedad”; parag. 94: “(...) (siendo así que la finalidad el gobierno no es otra que la de salvaguardar la propiedad); parág. 124: “Tenemos, pues, que la finalidad máxima y principal que buscan los hombres al reunirse en Estados o comunidades, sometiéndose a un gobierno, es la de salvaguardar sus bienes”; parag. 138: “Siendo la salvaguarda de la propiedad la finalidad el gobierno”...

Monarquía constitucional que haga posible la consolidación de la idea de que “los amos de la economía deben ser los dueños de la política”⁵⁴².

x. Cuando Locke seguía a Hobbes

Guido Fassó en el segundo volumen de su obra *Historia de la Filosofía del Derecho* dice refiriéndose a Hobbes: “en realidad, no debe olvidarse que toda su obra surge en el clima de la guerra civil⁵⁴³ y responde a su toma de posición a favor del absolutismo: la causa primera de la lucha que castigó a

⁵⁴² MACPERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo: De Hobbes a Locke*, p. 215, dice: “La contradicción se daba éntre la afirmación del gobierno de la mayoría y la insistencia en el carácter sagrado de la propiedad individual. Si los hombres carentes de propiedad tuvieran derechos políticos plenos, ¿cómo podría esperarse que se mantuviera el carácter sagrado de las instituciones de propiedad existentes frente al gobierno de la mayoría? No se trataba de un problema imaginario. Cuando se planteó durante la Guerra Civil, todos los propietarios comprendieron la imposibilidad de combinar un verdadero gobierno de la mayoría con los derechos de propiedad. Y Locke suponía, correctamente que los hombres carentes de propiedad constituían la mayoría en la Inglaterra de su tiempo. Ahora podemos comprender que no había conflicto alguno entre las dos afirmaciones de Locke sobre el gobierno de la mayoría y el derecho de propiedad en la medida en que Locke daba por supuesto que solamente los hombres con propiedad eran miembros con pleno derecho de la sociedad civil y, por tanto, de la mayoría”.

⁵⁴³ MACPHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo: De Hobbes a Locke*, p. 64, dice: “En el libro de Hobbes dedicado al Parlamento Largo y a la Guerra civil se encuentran más indicios de que consideraba las relaciones mercantiles competitivas como una intrusión en un modelo más antiguo de la sociedad inglesa. Un de las razones a las que atribuía el hecho de que tantas personas abandonaran al rey, y, por consiguiente una de las razones de la Guerra Civil, era que “las personas en general” (es decir, los hombres que tenían alguna propiedad, pues “entre la gente común había muy pocos que se preocuparan gran cosa de cualquiera de las causas, pero que en cambio habrían tomado partido por la paga o por el pillaje”) (Behemoth, ed. Tönnies, p. 2) creían que cada uno “era hasta tal punto dueño de lo que poseía , que no se podía tomar nada suyo para la seguridad común sin su consentimiento” (Behemoth, p. 4). Hobbes veía, agudamente, que esa creencia no formaba parte de la concepción feudal de la propiedad predominante anteriormente, y que la creencia se había desarrollado entonces hasta tal punto que cabía tenerla por la causa de la Guerra Civil” (Behemoth, p. 4).

Inglaterra, a su juicio, era la división de poderes del Estado, y no vió otra perspectiva de paz que la inseparabilidad de todos los poderes”⁵⁴⁴.

Así Hobbes había dicho categóricamente: “*un reino intrínsecamente dividido no puede subsistir*. Porque si antes no se produce esta división, nunca puede sobrevenir la división en ejercicios contrapuestos. Si no hubiese existido primero una opinión, admitida por la mayor parte de Inglaterra de que estos poderes estaban divididos entre el rey, y los Lores y la Cámara de los Comunes, el pueblo nunca hubiera estado dividido, ni hubiera sobrevenido esta guerra civil, primero, entre quienes discrepaban en política, y después entre quienes discutían acerca de la libertad en materia de religión; y ello ha instruido a los hombres de tal modo, en este punto de derecho soberano, que pocos hay, en Inglaterra, que no adviertan cómo estos derechos son inseparables, y como tales serán reconocidos generalmente cuando muy pronto retorne la paz; y así continuarán hasta que sus miserias sean olvidadas; y solo el vulgo considerará mejor que así haya ocurrido”⁵⁴⁵.

Realmente, cuando Hobbes expresa, en 1651, estas ideas en su *Leviatán*, J. Locke participaba plénamente de ellas y es que, todavía en los primeros

⁵⁴⁴ FASSÓ, G., *Historia de la Filosofía del Derecho*, vol. II, p. 105

⁵⁴⁵ HOBBS, T., *Leviatan*, II, cap. 18, ps. 148 y 149. Así dirá: “Siendo derechos esenciales e inseparables, necesariamente se sigue que cualquiera que sea la forma en que alguno de ellos haya sido cedido, si el mismo poder soberano no los ha otorgado en términos directos, y el nombre del soberano no ha sido cedido por los cedentes al cesionario, la cesión es nula: porque aunque el soberano haya cedido todo lo posible si mantiene la soberanía, todo queda restaurado y inseparablemente unido a ella”.

años de la década de los sesenta, en el primer *Escrito sobre la tolerancia*⁵⁴⁶, aceptando plenamente la tesis absolutista de Hobbes de “la entrega de todos los derechos y libertades que inicialmente poseía en el estado de naturaleza, al soberano, para su total disposición”, dirá: “suponiendo al hombre por naturaleza en posesión de una completa libertad... la condición inalterable de toda sociedad y de todo gobierno es que cada hombre debe inevitablemente privarse de este derecho innato en su libertad originaria y confiar al magistrado un poder sobre sus acciones tan pleno como el que él mismo tiene”.

No obstante, entre el Locke de la juventud y el de la madurez se produce una evolución aparentemente radical de su pensamiento que, G. Fassó no cree fuese atribuible solamente “a circunstancias exteriores, sino también y fundamentalmente a un íntimo desarrollo de las tendencias racionalistas realmente existentes en Locke, si bien inicialmente desviadas por el voluntarismo propio de la ética puritana.”⁵⁴⁷

a) Locke, la ley natural y la libertad

Así pues prescindiendo de los escritos de juventud del joven Locke en los que la influencia hobbesiana es más que notable, nos centraremos de

⁵⁴⁶ Ver, SOLAR, J. I., *La teoría de la tolerancia en John Locke*, Madrid, 1996.

⁵⁴⁷ FASSÓ, G., *Historia de la Filosofía del Derecho*, v. II, p. 135

manera especial, en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. En él, Locke, tras la radical y despiadada crítica que realiza en el *Primer ensayo a Patriarca* de Filmer luchando a brazo partido contra el fantasma de Hobbes⁵⁴⁸ que todavía vive en su interior, formulará su modelo político de la Monarquía moderada o Estado liberal explyándose en el principio de la división de poderes.

¿De dónde surge el poder político? Es el problema esencial con el que todos los iusnaturalistas se encuentran al responder a la cuestión del origen de la sociedad política. Locke resuelve el problema afirmando que el poder político procede de la “ley natural que gobierna ese estado natural y que obliga a todos porque es común a todos” y que además, “coincide con la razón que enseña a cuantos seres humanos quieren consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones”. Resulta interesante que la primera definición de ley natural

⁵⁴⁸ Aceptando la premisa de LASLETT, P., “Introduction”, a John Locke *Two Treatises of Government*, Cambridge, 1960, p. 4, que dice: “Pero nuestro primer propósito debe ser un modesto ejercicio –establecer el texto de Locke como él quiso que fuera leído, ubicarlo en su contexto histórico, el propio contexto de Locke...”, resulta evidente que, este autor, llegue a la conclusión de que el interlocutor de Locke no había sido Hobbes sino Robert Filmer y que los *Two Treatises of Government* solamente podían entenderse en el contexto de esa interlocución. Creemos que la cuestión, no tiene discusión. Otra cosa bien diferente es ¿cuánto de Hobbes hay en los Dos Tratados y, de manera especial, en el Segundo? Cuando alguien ha sido, como es el caso de J. Locke, profundamente hobbesiano, precisamente, en los tiempos en los que estaba cimentando su edificio intelectual, no es fácil dar un giro copernicano y dejar de serlo. Rescaldos importantes del pensamiento de Hobbes seguían viviendo en Locke e, incluso, iríamos más lejos haciendo nuestra la opinión de COX, R. H., *Locke and the War and Peace*, Oxford, 1960, cuando sostiene que el uso (o generalmente, uso erróneo) de los postulados de Hobbes por parte de Locke, formaba parte de un intento muy sistemático de disfrazar o atenuar su verdadera posición (hobbesiana).

que hace Locke la relación con uno de “los tria iuris praecepta”, el “*alterum non laedere*”⁵⁴⁹ y que, Hobbes, haga lo mismo, formulando el principio romano en una versión distinta: “*quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*”. Está claro que, desde el principio, Locke, desea distanciarse de Hobbes y, a duras penas, lo consigue. Coincidirá, no solo en la consideración como racional de la naturaleza del hombre en el estado de naturaleza, sino también en el hecho de que, en ese estado, el hombre posee “una libertad sin límites” puesto que “la libertad es la base de todo”⁵⁵⁰. Hobbes, por su parte, dirá que, libertad, equivale a “hacer cuanto le agrade”⁵⁵¹.

b) “Estado de naturaleza”---“Estado de guerra”

Locke pone tierra de por medio con respecto a Hobbes al diferenciar claramente lo que entiende por estado de naturaleza y por estado de guerra.

⁵⁴⁹ En este sentido, LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. II, parág. 6, muestra la ley natural conformada por derechos y deberes. Así dirá: “De la misma manera que cada uno de nosotros está obligado a su propia conservación y a no abandonar voluntariamente el puesto que ocupa, lo está así mismo, cuando no está en juego su propia conservación, a mirar por la de los demás seres humanos y a no quitarles la vida, a no dañar esta, ni todo cuanto tiende a la conservación de la vida, de la libertad, de la salud, de los miembros o de los bienes de otro, a menos que se trate de hacer justicia en un culpable”. Esta cuestión ha sido bien analizada por SIMMONS, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton, 1992, p. 60. Igualmente coincidimos con la lectura, de esta cita de Locke, realiza RUIZ GALLARDÓN, I., “John Locke: bases metodológicas para alcanzar la certeza en el conocimiento de los principios prácticos”, *Foro Nueva Época*, nº 00/2004, ps. 277 y 278.

⁵⁵⁰ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. III, parág. 17.

⁵⁵¹ HOBBS, T., *Leviatan*, parte 1, cap. 14, p. 107

Dice Locke: “aquí vemos la clara diferencia que existe entre el estado de naturaleza y el estado de guerra. Sin embargo ha habido quien los ha confundido a pesar de que se hallan tan distantes el uno del otro como el estado de paz, benevolencia, ayuda mutua y mutua defensa lo está del odio, malevolencia, violencia y destrucción mutua. Los hombres que viven juntos guiándose por la razón, pero sin tener sobre la tierra un jefe común con autoridad para ser juez entre ellos, se encuentran propiamente dentro del estado de naturaleza”⁵⁵².

Pero realmente, en el fondo, el estado de naturaleza de Locke y el estado de guerra de Hobbes se construyen con los mismos elementos y la diferencia, a partir del hecho de que uno (Hobbes) contempla el estado de guerra como real y el otro (Locke) lo contempla como un riesgo⁵⁵³ (por falta de un juez imparcial)⁵⁵⁴, estará simplemente en la opción que cada autor hace tomar a

⁵⁵² LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. III, parág. 19

⁵⁵³ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. IX, parág. 123, dice: Si el hombre es tan libre como hemos explicado en el estado de Naturaleza, si es señor absoluto de su propia persona y de sus bienes, igual al hombre más alto y libre de toda sujeción, ¿por qué razón va a renunciar a esa libertad, a ese poder supremo para someterse al gobierno y a la autoridad de otro poder? La respuesta evidente es que, a pesar de disponer de tales derechos en el estado de Naturaleza, es muy inseguro en ese estado el disfrute de los mismos, encontrándose expuesto constantemente a ser atropellado por otros hombres. Siendo todos tan reyes como él, cualquier hombre es su igual; como la mayor parte de los hombres no observan estrictamente los mandatos de la equidad y de la justicia, resulta, inseguro y mal salvaguardado el disfrute de los bienes que cada cual posee en ese Estado. Esa es la razón de que los hombres estén dispuestos a abandonar esa condición natural suya que, por muy libre que sea, está plagada de sobresaltos y de continuos peligros. Tienen razones suficientes para salir de la misma y entrar voluntariamente en sociedad con otros hombres que se encuentran ya unidos, o que tienen el propósito de unirse para la mutua salvaguardia de sus vidas, libertades y tierras, a todo lo cual inluyo dentro del nombre genérico de bienes y propiedades”.

⁵⁵⁴ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. IX, parág. 125.

su sociedad primitiva: La de la benevolencia o la de la malevolencia. Una u otra opción, más allá del hecho de que el estado de naturaleza sea una “verdad de razón” o “una verdad de hecho”, permiten a cada autor construir un modelo político diferente a partir de la coincidencia (de nuevo) en la creencia de que es necesaria la creación de un Estado para salvaguardar el mismo fin: la seguridad.

Es a partir de este momento cuando los modelos de Locke y de Hobbes se separan de manera gradual y ordenada⁵⁵⁵ ya que, el primero, entiende que el modelo absolutista de Hobbes no pone remedio al estado de guerra que plantea en el Estado de naturaleza sino que vuelve a instaurar el mismo estado de guerra dado que: “quien trata de colocar a otro bajo su poder absoluto, dice Locke, se coloca con respecto a éste en un estado de guerra; porque este propósito debe interpretarse como una declaración de designios contrarios a su vida”. Y, Locke continuará diciendo: “En efecto, tengo razones, para llegar a esta conclusión de que quien pretende someterme a su poder sin consentimiento mío me tratará como a él se le antoje una vez que me tenga sometido, y acabará también con mi vida, si ese es su capricho; porque nadie puede desear tenerme sometido a su poder si no es

⁵⁵⁵ MACPHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo: De Hobbes a Locke*, n. 9, p. 171, dice: “La opinión de que Locke no fue sistemático en su empleo de los conceptos tradicionales ha sido discutida por COX, R. H., *Locke on the War and Peace*, Oxford, 1960), quien afirma que el uso (o generalmente, uso erróneo) por Locke de Hobbes formaba parte de un intento muy sistemático de disfrazar o atenuar su verdadera posición (hobbesiana), y que las contradictorias formulaciones de Locke sobre el estado de naturaleza fueron tramadas deliberadamente como parte del mismo intento.” Cf. p. 208).

para obligarme por la fuerza a algo que va contra el derecho de mi libertad, es decir, para hacerme esclavo”⁵⁵⁶.

c) Locke, la ley y el interés particular

De ahí que el instrumento a través del cual opere el Estado lockiano será la ley pero no entendida como ecuación *ley=Estado absoluto* como sucede en Hobbes (esto es, como limitación) sino como instrumento de “dirección de un agente libre e inteligente hacia su propio interés, y que, además, solo manda lo que conviene al bien general de los que están sometidos a ella”. Como podemos observar, Locke, hace coincidir el “interés particular” con el “bien general”. ¡Aquí está, realmente la clave del Estado liberal de Locke! que, más de dos siglos más tarde, pondrá, sin tapujos, al descubierto Hayek en su *Derecho, legislación y libertad* cuando afirma que: “el hecho fundamental que muchos se resisten a admitir, a pesar de ser evidente en la mayoría de los casos, es que la propiciación de las aspiraciones egoístas suelen llevar al individuo a contribuir al interés general, las acciones colectivas de los grupos organizados suelen casi siempre ser opuestas al citado interés. Lo que de hecho conduce a que se condene como antisocial la persecución de los intereses individuales (que contribuyen al interés general) y a calificar de “social” la propiciación de intereses sectoriales

⁵⁵⁶ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. III, parág. 17.

(que destruyen el orden general) son ciertos sentimientos heredados de primitivos modelos asociativos”⁵⁵⁷.

En este sentido, es natural que Locke continúe afirmando que, el fin último del derecho, es el de potenciar la libertad para la mejor disposición, de cada cual, de su persona y su propiedad. Así dirá: “la finalidad de la ley no es suprimir o restringir la libertad, sino lo contrario: protegerla y ampliarla. (...) “de lo que se trata es de que cada cual tenga la libertad para disponer, como bien le parezca, de su persona, de sus actos, de sus bienes y de todo cuanto le pertenece, sometiéndose a lo que ordenan las leyes bajo las cuales vive, pero no verse sometido, de ese modo, a la voluntad arbitraria de otro, y poder seguir libremente la propia suya”.

Por tanto, la ley debe ser objeto de positivación para que a través de principios como el de legalidad, el de generalidad de la norma contribuya a la seguridad general, esto es, “a una vida cómoda, segura y pacífica”⁵⁵⁸ a

⁵⁵⁷ HAYEK, F. A., *Derecho legislación y libertad*, vol. II, p. 241. Precisamente, el que Locke, en su planteamiento político hiciera coincidir “el interés particular” y “el bien común”, lleva a COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*, p. 137, a considerar, este hecho, como un “defecto” de su teoría diciendo: “Y también puede destacarse que Locke no acierta a darnos un análisis cabal del concepto de bien común. Tiende a aceptar sin reservas que la preservación de la propiedad privada y la promoción del bien común son términos sinónimos”. Y mostrando un alto grado de comprensión, Copleston continuará diciendo: “Puede decirse que esta crítica está formulada desde el punto de vista de quien reflexiona sobre una evolución de la vida social, económica y política que Locke no podía preveer...”. En nuestra opinión, con todos nuestros respetos, es Copleston quien no ha entendido a Locke y, para llegar a comprenderlo debería haber consultado *Derecho, legislación y libertad* de Hayek en donde el autor dice que “la propiciación de intereses egoístas suelen llevar al individuo a contribuir al interés general”. Realmente, el hacer coincidir el interés particular y el interés general no es un “defecto” como lo cree Copleston sino que es, precisamente, ahí, en esa coincidencia donde esta la clave del pensamiento liberal.

⁵⁵⁸ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Cap. VIII, parág. 95.

través de la seguridad jurídica. Es cierto que Locke no utiliza estos términos al describir los principios jurídicos que velan por la libertad en el marco del Estado. Pero es obvio que a ellos se refiere cuando dice que: “la libertad del hombre sometido a un poder civil consiste en disponer de una regla fija para acomodar a ella su vida, que esa regla sea común a cuantos forman parte de esa sociedad, y que haya sido dictada por el poder legislativo que, en ella, rige. Es decir, la facultad de seguir mi propia voluntad en todo aquello que no está determinado por esa regla; de no estar sometido a la voluntad inconstante, insegura, desconocida y arbitraria de otro hombre, tal y como la libertad de Naturaleza consiste en no vivir sometido a traba alguna fuera de la ley natural”⁵⁵⁹.

Consecuentemente, el poder para hacer leyes que, según Locke, el consenso social⁵⁶⁰ deposita en el poder legislativo, resulta fundamental para la ordenación y distribución de los roles sociales puesto que “siendo la alta finalidad de los hombres al entrar en sociedad el disfrute de sus propiedades en paz y seguridad, y constituyendo las leyes establecidas en esa sociedad el magno instrumento y medio para conseguirla, la ley

⁵⁵⁹ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. IV, parág. 21.

⁵⁶⁰ LOCKE, J., al afirmar que nadie existe por encima del consenso de la sociedad con poder para hacer leyes, se apoya en HOOKER, J., *Of the law of Ecclesiastical Policy*, L. I, sec. 10, que dice: “El poder legítimo de hacer leyes que han de regir el conjunto de una sociedad política pertenece hasta tal punto a esa sociedad en su totalidad, que el príncipe o el potentado, sea quien fuere, que ejerce personalmente ese poder sin haber sido expresamente y de una manera inmediata y personal encargado de ello por Dios, o sin estar investido por el consentimiento inicial de aquellos a quienes impone sus leyes, es pura y simplemente un tirano. No son, pues, leyes aquellas que la aprobación previa del pueblo no ha querido como tales”.

primera y fundamental de todas las comunidades políticas es la del establecimiento del poder legislativo”⁵⁶¹.

⁵⁶¹ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. XI, parág. 134. Ya en el cap. IX, parág. 124, había dicho: “Tenemos, pues, que la finalidad máxima y principal que buscan los hombres al reunirse en Estados o comunidades, sometiéndose a un gobierno, es la de salvaguardar sus bienes; esa salvaguardia es muy incompleta en el estado de naturaleza. En primer lugar se necesita una ley establecida, aceptada, conocida y firme que sirva por común consenso de norma de lo justo y de lo injusto, y de medida común para que puedan resolverse por ella todas las disputas que surjan entre los hombres”.

CAPÍTULO QUINTO: LA ORIGINALIDAD DE UN MODELO POLÍTICO

i. Un modelo político original

A veces, en el ámbito más general de la ciencia política o más restricto del constitucionalismo, encontramos afirmaciones, si no de cuestionable certeza, al menos susceptibles de interrogación porque, quienes las hacen, pretenden introducirse en la mente del autor objeto de estudio y leer nada menos que sus intenciones. Así por ejemplo Varela Suances, en su buen trabajo sobre *La soberanía en la doctrina británica* dice que “lo que de veras importaba a Locke en su (*Segundo*) *Ensayo sobre el Gobierno Civil* era justificar una nueva Monarquía, la constitucional o “moderada”, como él la denominaba (...) basada en el consentimiento del pueblo”⁵⁶². Quizás fuera cierto y Varela Suances tuviera razón pero lo más probable es que “las monarquías moderadas” a las que Locke hace referencia tengan algo que ver, con carácter general, con su modelo político. ¡Pero no son su

⁵⁶² VARELA SUANCES, J., "El constitucionalismo británico entre dos revoluciones: 1688-1789, Fundamentos." *Cuadernos monográficos de Teoría del Estado, Derecho público e Historia constitucional*. Modelos constitucionales en la Historia comparada, 2/2000, p. 14

modelo! La propuesta política de Locke es, sin ningún género de dudas, original o si se quiere, la síntesis superadora de las propuestas del conjunto de los constitucionalistas ingleses de finales del siglo XVI y la casi totalidad del XVII que tiene por objeto resolver una verdadera compleja situación social, política y económica y que, por tanto, carecía de precedente en la historia. Es por ello que, en circunstancias tales, el modelo político no podía ser el objetivo sino, éste, debía ser el abordaje del caos social en el que estaba sumida Inglaterra, a través de una solución “*ad hoc*” aportada por una creación política innovadora. Y debía ser realmente nueva porque ninguna de las propuestas realizadas y, eventualmente, puestas en práctica (como las absolutistas) hasta el momento, tenían que ver con el nuevo binomio seguridad-libertad sino con el viejo seguridad-represión⁵⁶³.

⁵⁶³ El ejemplo más cercano estaba resumido en el preámbulo de motivaciones-cargos que se le imputaban al último rey Estuardo Jacobo II en *el Bill of Rights*. El documento dice así: “Considerando que el fallecido Jacobo II, con la ayuda de malos consejeros, jueces y ministros nombrados por él, se esforzó en subvertir y proscribir la religión protestante, y las leyes y libertades de este Reino: Usurpando y ejerciendo el poder de dispensar de las leyes y aplazar su entrada en vigor y su cumplimiento sin el consentimiento del Parlamento. Encarcelando y procesando a varios prelados que, respetuosamente, le solicitaron que les excusara de prestar su consentimiento a la usurpación de este poder. Ideando y patrocinando la creación, bajo la autoridad del Gran Sello, de un Tribunal, denominado Tribunal de Delegados para las causas eclesiásticas. Cobrando en beneficio de la Corona, ciertos tributos bajo la excusa de una cierta prerrogativa para otros periodos y en forma distinta de las que habían sido votados por el Parlamento. Reclutando y manteniendo dentro de las fronteras del Reino y en tiempo de paz, un ejército permanente sin consentimiento del Parlamento, y alistando en él a personas declaradas inhabilitadas. Ordenando que muchos buenos ciudadanos protestantes fueran desarmados, mientras que los papistas eran armados y empleados con finalidades contrarias a la ley. Violando la libertad de elegir a los miembros del Parlamento. Acusando ante el Tribunal Real por delitos para cuyo conocimiento era solamente competente el Parlamento, y celebrando otros procesos ilegales y arbitrarios. Considerando que en los últimos años personas corrompidas, partidistas e inhabilitadas han sido elegidas y han formado parte de jurados y que, especialmente, personas que no

Así, el nuevo modelo requerirá, a su vez de un nuevo pacto social que se establecerá mediante la aceptación del *Bill of Rights* por Guillermo III de Orange en 1689⁵⁶⁴. La materialización práctica y definitiva de los *Bill of*

eran propietarios libres han intervenido como jurados en procesos de alta traición. Que se han exigido fianzas excesivas a personas sometidas a procedimientos penales, para no conceder los beneficios contenidos en las leyes relativas a la libertad de las personas”.

⁵⁶⁴ Es, en esta Declaración, donde quedan consagrados los principios que Locke había planteado como esenciales en el Segundo ensayo sobre el Gobierno Civil: a) El imperio de la ley (*rule of law*) y b) La soberanía parlamentaria. El texto, que contiene toda una serie de restricciones, comienza diciendo: “Considerando que los Lores espirituales y temporales y los Comunes reunidos en Westminster representando legal, plena y libremente a todos los estamentos del pueblo de este Reino presentaron el 13 de febrero del año de NS (gracia) 1689, a Sus Majestades entonces conocidas con los nombres y títulos de Guillermo y María príncipes de Orange, una declaración escrita redactada por los mencionados Lores y Comunes en los siguientes términos: (...), I. (...) Que el pretendido poder de dispensar de las leyes y la aplicación de las mismas, en virtud de la autoridad real y sin el consentimiento del Parlamento, es ilegal; II. Que el pretendido poder de dispensar de las leyes o de su aplicación en virtud de la autoridad real, en la forma en que ha sido usurpado y ejercido en el pasado, es ilegal; (...) IV. Que toda cobranza de impuestos en beneficio de la corona, o para su uso, so pretexto de la prerrogativa real, sin consentimiento del Parlamento, por un periodo más largo o en forma distinta de la que ha sido autorizada, es ilegal; V. Que es un derecho de los súbditos presentar peticiones al rey siendo ilegal toda prisión o procesamiento de los peticionarios; VI. Que el reclutamiento o mantenimiento de un ejército, dentro de las fronteras del Reino, en tiempo de paz, sin autorización del Parlamento, son contrarios a la ley; VII. Que todos los súbditos protestantes pueden poseer armas para su defensa de acuerdo con sus circunstancias particulares y en la forma en que autorizan las leyes; VIII. Que las elecciones de los miembros del Parlamento deben ser libres; IX. Que las libertades de expresión, discusión y actuación en el Parlamento no pueden ser juzgadas ni investigadas por otro Tribunal que el Parlamento; X. Que no deben exigirse fianzas exageradas o imponerse multas excesivas ni aplicarse castigos crueles ni desacostumbrados; XI. Que las listas de los jurados deben confeccionarse, y éstos ser elegidos, en buena y debida forma, y aquellas deben notificarse, y que los jurados que decidan la suerte de las personas en los procesos de alta traición deberán ser propietarios; XII. Que todas las condonaciones y promesas sobre multas y confiscaciones hechas a otras personas, antes de la sentencia, son ilegales o nulas; XIII. Y que para remediar todas estas quejas, y conseguir la modificación, aprobación y mantenimiento de las leyes, el parlamento debe reunirse con frecuencia. (...) Los mencionados lores espirituales y temporales y los Comunes, reunidos en Westminster, resuelven que Guillermo y María, príncipe y princesa de Orange, son y sean declarados, respectivamente, rey y reina de Inglaterra, Francia”.

Rights se irá produciendo experimental y lentamente⁵⁶⁵ y, puede decirse que, el pacto social se consumará, ya en el siglo XIX, con el ascenso a la condición de primer ministro de Sir Robert Peel, procedente de la clase empresarial, en 1831. La modificación que él realiza de la ley electoral para una mayor participación de los de su clase y, consecuentemente, la consolidación de la burguesía en el primer plano de la política⁵⁶⁶ supondrá la consumación definitiva del pacto.

⁵⁶⁵ Dos leyes aprobadas durante el reinado de Guillermo III de Orange completarán cuestiones que habían quedado inconcretas en el Documento de 13 de febrero de 1689. Se trataba de la *Triennial Act de 1694* en la que se establecía la obligación del monarca de convocar el Parlamento, cuando menos, una vez cada tres años y la *Ley de Establecimiento* cuyo objeto fue asegurar que, la Corona, en el momento de la sucesión, no saliese de la línea protestante. En esta Ley, de nuevo, se reitera la supremacía de la Ley y el deber del monarca de someterse a la misma y gobernar según lo dispuesto en ella.

⁵⁶⁶ MACPHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo: De Hobbes a Locke*, ps. 232 y 233, afirma: “Para conseguir una teoría válida de la obligación política, (...) es necesario postular que los individuos de que se compone la sociedad se ven o pueden verse a sí mismos como iguales en algún aspecto más fundamental que en aquellos en los que son desiguales. Esa condición quedaba satisfecha en la sociedad posesiva de mercado original, desde su aparición como forma dominante en el siglo XVII hasta que llegó a su punto culminante en el siglo XIX, por la aparente inevitabilidad de la sumisión de todos a las leyes del mercado. (...). He afirmado también que en una sociedad posesiva de mercado es necesario una condición más. (...) Esta condición adicional es que exista una cohesión de intereses egoístas entre cuantos tienen voto para la elección del gobierno, suficiente para cotrarrestar las fuerzas centrífugas de la sociedad posesiva de mercado. Esta condición se cumplía, en el amanecer de la sociedad mercantil, por el hecho de que el voto político quedaba limitado a una clase poseedora que tenía cohesión suficiente para decidir periódicamente, sin caer en la anarquía, quienes habían de tener el poder soberano. En la medida en que esta condición se cumplía, existía una base suficiente para una teoría autónoma de la sumisión del individuo a un estado liberal constitucional. Esta segunda condición, al igual que la primera, quedaba satisfecha hasta mediados del siglo XIX”.

ii. El poder judicial en el estado de naturaleza de Locke

Para Locke, nada que no exista como derecho o poder (esto es, como ley natural) en el estado de naturaleza puede existir como derecho o poder en el estado social puesto que nadie puede dar algo de que carece. Así pues, tanto el poder legislativo, como el ejecutivo, como el judicial pertenecen al hombre en el estado natural. En realidad, Locke afirma que “en el estado de naturaleza, dejando de lado la libertad que tiene de disfrutar de placeres sencillos, el hombre posee dos poderes. El primero de ellos es el de hacer lo que bien le parece para su propia salvaguardia y la de los demás dentro de la ley natural. (...) El otro poder que el hombre tiene en el estado de naturaleza es el de castigar los delitos cometidos contra la ley”⁵⁶⁷. De ahí que, aparentemente, dos sean los poderes que, Locke, entiende el hombre posee en el estado primitivo. Es por ello que, algunos autores consideran que, Locke, hace aparecer el poder judicial cuando el hombre entra en sociedad porque “en el estado de naturaleza, hace falta un juez reconocido e imparcial, con autoridad para resolver todas las diferencias, de acuerdo con la ley establecida”⁵⁶⁸. Estimamos que esta apreciación no es del todo correcta dado que el poder personal/natural de legislar y el poder personal/natural de castigar, exigen el poder personal/natural de juzgar si,

⁵⁶⁷ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. IX, parág. 128.

⁵⁶⁸ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. IX, parág. 125

eventualmente, es preciso relacionar hecho y derecho “siguiendo su propio juicio personal”⁵⁶⁹- racional. Así, Locke, dirá: “a falta de otro juez, son cada uno de ellos jueces y ejecutores por si mismos, ya que es ese el estado perfecto de naturaleza”⁵⁷⁰. De ahí que, en el estado de naturaleza, si el hombre posee poder legislativo, posee, igualmente, poder ejecutivo y, por ende, judicial.

Por otra parte, el hecho de que, Locke, titule, el capítulo XII del *Segundo Ensayo, Del poder legislativo, del poder ejecutivo y del poder federativo de la comunidad política* podría inducir a pensar que no contempla el judicial como poder. Esa percepción primera, en absoluto tiene que ver con la realidad porque, precisamente, la diferencia esencial que, Locke, establece entre el estado natural y la sociedad civil es el de la existencia o no de un juez imparcial “pues, (en la sociedad civil) al quedar excluido el juicio particular de cada uno de los miembros, la comunidad viene a convertirse en el árbitro y que interpretando las reglas generales y por intermedio de ciertos hombres autorizados por esa comunidad para ejecutarlas, resuelve todas las diferencias que puedan surgir entre los miembros de dicha sociedad en cualquier asunto de Derecho, y castiga las culpas de cualquier miembro que haya cometido contra la sociedad,

⁵⁶⁹ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. VII, parág. 87.

⁵⁷⁰ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. VII, parág. 87.

aplicándole los castigos que la ley tiene establecidos”⁵⁷¹. Es precisamente, por tanto, la necesaria existencia de un poder representado por un organismo judicial lo que, en esencia, permite considerar la sociedad como civil. De esta forma, Locke, continuará diciendo: “Así resulta fácil discernir quienes viven juntos dentro de una sociedad política y quiénes no. Las personas que viven unidas formando un mismo cuerpo y que disponen de una ley común sancionada y de un organismo judicial al que recurrir, con autoridad para decidir las disputas entre ellos y castigar a los culpables, viven en sociedad civil los unos con los otros”⁵⁷².

Por tanto, “al quedar excluido el juicio particular de cada uno de los miembros” como consecuencia de la renuncia que cada uno hace al entrar en sociedad, es “cuando la comunidad viene a convertirse en árbitro”⁵⁷³. Y esa renuncia “al propio juicio de los daños sufridos en todos aquellos casos en que puede apelar al magistrado” la hace en favor del Estado a quien autoriza “el empleo de su propia fuerza en la ejecución de las sentencias por él dictadas”⁵⁷⁴. De ahí se deduce que, de la necesidad de un poder jurisdiccional por razón del “riesgo de controversia” que constantemente

⁵⁷¹ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. VII, parág. 89, dice: “Eso es lo que saca a los hombres de un estado de naturaleza y los coloca dentro de una sociedad civil, es decir, el hecho de establecer en este mundo un juez con autoridad para decidir todas las disputas y reparar todos los daños que pueda sufrir un miembro cualquiera de la misma. Ese juez es el poder legislativo, o lo son los magistrados que él mismo señale. Siempre que encontremos a un cierto número de hombres asociados entre sí, pero sin disponer de ese poder decisivo a quien apelar, podemos decir que siguen viviendo en el estado de Naturaleza”.

⁵⁷² LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. VII, parág. 87.

⁵⁷³ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. VII, parág. 87.

⁵⁷⁴ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. VII, parág. 88.

existe en el estado de naturaleza, surgen el poder legislativo y el poder ejecutivo. Locke dirá: “ahí nos encontramos con el origen del poder legislativo y del poder ejecutivo de la sociedad civil, que tiene que juzgar, de acuerdo con las leyes establecidas, el grado de castigo que ha de aplicarse a los culpables cuando han cometido una falta dentro de este Estado”⁵⁷⁵.

iii. El poder judicial en la sociedad civil de Locke

El hecho de que Locke contemple, de manera específica, la existencia del poder legislativo y del poder ejecutivo no implica que ignore, como poder, el judicial⁵⁷⁶. Hasta tal punto eso es así que, incluso, este último, se convierte en la razón de ser del Estado. El equívoco proviene del hecho de que, al asociar la célebre división de poderes en legislativo, ejecutivo y judicial que Montesquieu hace en su *Espíritu de las Leyes* a la vez que hace grandes elogios del modelo inglés, con la separación de poderes de Locke, se echa en falta, en éste, la específica mención del poder judicial y su separación de los otros dos. Con frecuencia se olvida que la fuente de

⁵⁷⁵ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. VII, parág. 88.

⁵⁷⁶ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. XIX, parág. 219, dice: “Allí donde deja de administrarse justicia para la salvaguardia de los derechos de los individuos, y no queda dentro de la comunidad un poder que maneje la fuerza y provea las necesidades públicas, no ha quedado realmente ningún gobierno. No poder ejecutarse las leyes equivale simplemente a la no existencia de leyes, y yo creo que un gobierno sin leyes resulta en política un misterio inconcebible para la inteligencia humana, que es incompatible con la existencia de la sociedad”.

inspiración de Locke, a la hora de crear su modelo político, es la realidad social, política y económica inglesa y que, el gran problema político de fondo en el que se dirimía el futuro de Inglaterra era, entre otros, la secular guerra abierta entre el rey y el Parlamento por el poder judicial que había alcanzado el máximo grado de tensión y que algunos pensadores de la talla de Hobbes proclamaba que era el origen de todos los males de la Gran Isla. Es por ello que Locke afirmará de manera rotunda que: “resulta evidente que la monarquía absoluta, a la que ciertas personas consideran como el único gobierno del mundo, es, en realidad incompatible con la sociedad civil, y por ello, no puede ni siquiera considerarse como una forma de poder civil”⁵⁷⁷. De ahí que, el autor de Wrington, entienda el poder judicial en el ámbito del poder legislativo tratando de desautorizar los tribunales reales de prerrogativa (Cámara Estrellada...). Estos, bajo la pretensión de introducir en Inglaterra el derecho romano justiniano, practicaban la arbitrariedad. Baste observar los límites que Locke establece para el alcance del poder legislativo para darse cuenta que cuando dice: “*no puede ser un poder absolutamente arbitrario*”; “*está obligado a dispensar justicia y a señalar los derechos de los súbditos mediante leyes fijas y promulgadas, aplicadas por jueces señalados y conocidos*”; “*el poder*

⁵⁷⁷ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. VII, parág. 90, continúa diciendo: “la finalidad de la sociedad civil es evitar y remediar los inconvenientes del estado de naturaleza que se producen forzosamente cuando cada hombre es juez de su propio caso, estableciendo para ello una autoridad conocida a la que todo miembro de dicha sociedad pueda recurrir cuando sufre algún atropello, o siempre que se produzca una disputa y a la que todos tengan la obligación de obedecer”.

supremo no puede arrebatarse ninguna parte de sus propiedades a un hombre sin consentimiento de este porque es la salvaguarda de la propiedad la finalidad del gobierno”; “el poder legislativo no puede transferir a otras manos el poder de hacer las leyes, ya que ese poder lo tiene únicamente por delegación del pueblo”, se está refiriendo explícita o implícitamente, también, al poder judicial porque sin él no tendría sentido establecer límites. De ahí que el poder judicial, en el modelo político de Locke, sea consustancial al poder legislativo.

iv. Una tarea no demasiado fácil

Pasar de una concepción política de monarquía absoluta ejerciente, en el momento en el que las monarquías totalitarias venían siendo la tónica en Europa, a la propuesta de J. Locke de una monarquía moderada no creemos que, la empresa resultase demasiado fácil. Y si a ello le añadimos la exigencia de que, el poder delegado del pueblo, Locke, lo seccionase, a su vez, en tres poderes distribuidos en instancias diferentes para su ejercicio, la tarea debía convertirse en titánica. De cualquier forma, el excepcional olfato político de Locke hizo que, su tarea, se concentrase en atribuir a dos instancias diferentes el poder legislativo y el poder ejecutivo “porque, no es (que deban estar juntos), pues sería una tentación demasiado fuerte para la debilidad humana, que tiene tendencia a aferrarse

al poder, confiar la tarea de ejecutar las leyes a las mismas personas que tienen la misión de hacerlas”⁵⁷⁸.

La propia evolución del pensamiento de Locke nos muestra la figura de un intelectual que no elabora, su pensamiento cargado de una gran lógica racional, desde una torre de marfil y se olvida de la realidad, sino del pensador sagaz que observa, no solo Inglaterra sino el Occidente conocido (incluidos los asentamientos ingleses en América del Norte), y trata de dar una respuesta que resuelva la coyuntura convulsa del presente político interno y, garantice el futuro de la *commonwealth*. Locke no vivió la experiencia del reinado de Jacobo I ⁵⁷⁹ y tenía diecisiete años cuando Carlos I fue decapitado pero, sin duda, vivió con clara conciencia la experiencia de la dictadura republicana de Cromwell y los absolutismos de Carlos II y Jacobo II en los que los intereses particulares prevalecían sobre los intereses de la comunidad y las leyes eran redactadas de acuerdo con aquellos y en detrimento de esta.

⁵⁷⁸ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. XII, parág. 143, continúa diciendo: “ello daría lugar a que eludiesen a esas mismas leyes hechas por ellos, o que las redactasen o aplicasen de acuerdo a sus intereses particulares, llegando por ello a que esos intereses fuesen distintos de los del resto de la comunidad, cosa contraria a la finalidad de la sociedad y del gobierno”.

⁵⁷⁹ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. XVIII, parág. 200, utiliza los discursos del año 1603 y de 1609 del rey Jacobo I al Parlamento para hacer la distinción entre el rey y el tirano. Locke finaliza diciendo “vemos, pues, que aquel docto rey, que tenía idea clara de las cosas, señala como diferencia entre el rey y el tirano ésta: que el uno considera las leyes como límite de su poder, y el bien del pueblo como finalidad de su gobierno, mientras que el tirano lo doblega todo a su voluntad y a sus apetencias”.

Y para evitar que el interés particular se imponga sobre el general, Locke, somete a temporalidad discontinua al poder legislativo. Este será depositado en manos de varias personas que cumpliendo las formalidades exigidas “tienen por sí mismo, o conjuntamente con otras, el poder de hacer leyes, y una vez promulgadas estas, se separan los legisladores estando los mismos sujetos a ellas”⁵⁸⁰. Por el contrario, el ejecutivo, entiende Locke, que exige una existencia permanente dado que “(las leyes) al ser necesario aplicarlas sin interrupción y de una manera constante, se impone que exista un poder permanente que cuide de la ejecución de las mismas mientras estén vigentes”. La necesidad de la discontinuidad o continuidad de estos dos poderes, así como la preservación del interés general, Locke, entiende que están en la base del hecho “de que los poderes legislativo y ejecutivo se encuentran con frecuencia separados”⁵⁸¹.

v. Una novedad: el poder federativo

Sin duda, una de las novedosas aportaciones del modelo propuesto por Locke es la del poder federativo que tiene que ver con los inicios de la “preglobalización” (...). Como los otros poderes, el federativo ya existía en

⁵⁸⁰ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. XII, parag. 143. De todas formas, cuando, Locke hace esta afirmación, conocía ya la experiencia que había supuesto la aprobación por el Long Parliament en 1642 de la primera Triennial Act. A través de ella, los comunes consiguen que el Parlamento se convoque cada tres años. BASTID, P., *Le gouvernement d'Assemblée*, Paris, 1956, p. 61, considera este hecho una verdadera “innovación política”.

⁵⁸¹ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. XII, parág. 144.

el estado de naturaleza y, el autor inglés lo justifica de manera deductiva en una relación individuo/comunidad/especie afirmando que “aunque los miembros de una comunidad política siguen siendo siempre personas distintas y son regidos por las leyes de la sociedad en sus relaciones mutuas y como tales personas, sin embargo, todos ellos en conjunto y con referencia al resto del género humano forman un solo cuerpo”⁵⁸². Este cuerpo considerado globalmente se encuentra en el estado de naturaleza por lo que al no existir, en ese estado, un juez que dirima los conflictos, “los que surjan entre uno cualquiera de los miembros de la sociedad y otras personas fuera de la misma, corresponden a la comunidad entera”, puesto que “el daño hecho a un miembro de este cuerpo compromete a todo él en la tarea de exigir una reparación”⁵⁸³. Por tanto, este, cuyo nombre, para Locke, es indiferente pero que acaba llamándolo federativo se concreta en “el derecho de la guerra y de la paz, el de constituir ligas y alianzas, y el de llevar adelante todas las negociaciones que sea preciso realizar con las personas y comunidades políticas ajenas”⁵⁸⁴ y su fin se circunscribe a “la seguridad y los intereses de la población en el exterior con respecto a quienes pueden serles útiles o perjudicarle”⁵⁸⁵. Se trata de un poder que aunque se ejercen en espacios diferentes suelen permanecer en las mismas manos, esto es, junto al poder ejecutivo “porque ambos necesitan para su

⁵⁸² LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. XII, parág. 145.

⁵⁸³ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. XII, parág. 145

⁵⁸⁴ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. XII, parág. 146

⁵⁸⁵ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. XII, parág. 147

ejercicio la fuerza de la sociedad”. (...) Puesto que “no sería posible confiar el poder ejecutivo y el poder federativo a personas que pudieran actuar por separado, porque, en ese caso, la fuerza pública se hallaría colocada bajo mandos diferentes, lo cual acarrearía más pronto o más tarde desórdenes o desgracias”⁵⁸⁶. De cualquier manera, el poder federativo y el poder ejecutivo “vienen a ser poderes delegados, subordinados al poder legislativo” que es “el poder supremo en toda comunidad política bien constituida”⁵⁸⁷.

La particularidad de este poder que tiene que ver con los extranjeros y sus culturas (formas de obrar diferentes, cambios en sus intereses...) exige que la delegación de ese poder tenga que basarse en la fiducia y, por tanto, deba dejarse “una gran amplitud a la iniciativa prudente de las personas a quienes está encomendado ese poder, para que ellas lo ejerciten en interés de la comunidad pública con la máxima habilidad posible”⁵⁸⁸.

vi. Otra propuesta sacada de la experiencia

Con un interés puramente pedagógico y, una vez más, para marcar la línea entre su modelo (la ley por encima del rey) y el modelo absolutista (el rey por encima de la ley), Locke trae a colación el caso de comunidades políticas en las que actuando el poder legislativo de manera discontinua, “el

⁵⁸⁶ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. XII, parag. 148.

⁵⁸⁷ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. XII, parag. 153.

⁵⁸⁸ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. XII, parág. 147.

ejecutivo está delegado en una sola persona que participa también en el poder legislativo”. Locke dirá que “ese hombre es el poder supremo” pero no tanto por su condición de legislador supremo, sino por la de poder supremo ejecutor de la ley, en cuya promulgación solo ha tenido una participación” y si “la viola, no tiene derecho a ser obedecido, ya que únicamente puede exigir obediencia en su condición de persona pública investida con la autoridad de la ley”⁵⁸⁹.

Una vez más, la experiencia inglesa aconseja a Locke, en lo relativo al funcionamiento del Parlamento y a la acción de gobierno que, con carácter general, “no es necesario, ni siquiera conveniente, que el poder legislativo permanezca en constante ejercicio; es en cambio, absolutamente necesario que lo esté el poder ejecutivo, ya que, si bien no se necesita siempre hacer leyes nuevas, es preciso siempre asegurar el cumplimiento de las ya establecidas”. Es por ello que “la autoridad de convocar el poder legislativo se halla corrientemente encomendada al poder ejecutivo”, de nuevo, en un ejercicio de confianza del pueblo hacia la instancia en quien delega (el ejecutivo) en la creencia en su prudencia, en su capacidad de análisis y buen juicio de las circunstancias y en la creencia de que actuará en aras del bien público. Pero, además, “suponiendo, pues, que la constitución primitiva no hubiese marcado las fechas de convocatoria y duración de las

⁵⁸⁹ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. XIII, parag. 151.

sesiones del cuerpo legislativo, lo natural era que ese cuidado incumbiese al ejecutivo”⁵⁹⁰.

De todas formas, Locke, quiere dejar bien claro que reconoce inconvenientes tanto en el modelo de calendarizar los periodos de sesiones como en el de que, la convocatoria, se deje al buen criterio del monarca pero que su cuestión es dejar bien claro (algo que no admite dudas) que, de todas formas, el poder legislativo está por encima del ejecutivo. Así, dirá: “no me incumbe tratar aquí de cual de los dos sistemas presenta menos inconvenientes, el de señalar los periodos para la reunión de los legisladores, o el de dejar al monarca libertad para convocarlos, o quizás una mezcla de ambos sistemas. Lo único que yo me propongo hacer es que, a pesar de que el poder ejecutivo puede tener la prerrogativa de convocar y de disolver esas asambleas del cuerpo legislativo, no es superior a este”⁵⁹¹.

Hasta tal punto esto es así que, el pensador inglés, estima que: “una vez que el poder legislativo ha encomendado a otros poderes la ejecución de las leyes hechas por él, conserva siempre el derecho de retirar esos poderes si

⁵⁹⁰ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. XIII, parág. 156. Dirá: “La facultad de reunir y disolver la legislatura, propia del poder ejecutivo, no da a éste ninguna superioridad sobre aquel. Se trata únicamente de una misión que se le ha confiado a favor de la salvaguardia del pueblo, siempre que la incertidumbre o la inconsistencia de los asuntos humanos no admitan una regla fija y terminante”.

⁵⁹¹ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. XIII, parág. 156.

encuentra razón para ello, e, igualmente también, el de castigar cualquier prevaricación”⁵⁹².

vii. Limitaciones del Poder Legislativo

No obstante, siendo el poder legislativo el supremo poder de todo Estado, y, dado “que nadie puede ser exceptuado del cumplimiento de las leyes”, Locke entiende que debe estar sometido a algunas restricciones. Realmente, al establecerlas, se ve, sin duda, que sigue estando presente el espectro de Hobbes y por tanto el objetivo de evitar por todos los medios la posibilidad de que su modelo político pudiera convertirse en un Estado absoluto.

a) Primera limitación

La primera de las restricciones parte del hecho de que (el poder supremo) “no puede ni debe ser absolutamente arbitrario sobre la vida y los bienes de las personas”. De ahí que “*nadie puede transferir a otro un poder superior al que él mismo posee*”. Este poder coincide “tan solo con el que la naturaleza le daba para la salvaguardia propia suya y la del resto del género humano” porque “eso es todo lo que da o puede entregar a la comunidad

⁵⁹² LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. XIII, parág. 153.

política y, por medio de ésta al poder legislativo”. “De esta manera, la ley natural subsiste como norma eterna de todos los hombres, sin exceptuar a los legisladores”⁵⁹³.

El hecho de tener que preservar los derechos individuales del estado de naturaleza en la entrada y conformación de la sociedad política, esto es, el hecho de que el poder político “no esté orientado a otra finalidad que el de la salvaguardia de la propiedad privada”⁵⁹⁴ hace que Locke, tenga que sostener un principio hoy desestimado por la biología, que consiste en la afirmación de que “la suma de las partes es igual al todo” como si la adición de las partes de un cuerpo humano conformasen la vida del mismo. Realmente, esta primera limitación que Locke establece para el poder legislativo traduce su rechazo al modelo de Hobbes y, también al de Filmer pero además, en una época de profunda transformación axiológica, social, económica y política, la protección del “estatus quo”, esto es, de los derechos ya adquiridos que, él asocia con el estado de naturaleza. ¿Por qué si no, Locke, en el proceso de socio-politización del individuo, se queda en una autodeterminación individual (acto de voluntad personal para salir del estado de naturaleza), y no la complementa con una autodeterminación colectiva (acto político) tal y como, algún tiempo más tarde, mediante la

⁵⁹³ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. XI, parág. 135.

⁵⁹⁴ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. XI, parág. 134. Sobre la cuestión véase: WALDRON, J., *The Right to Private Property*, Oxford, 1990; TULLY, J. A., *A Discourse on Property. John Locke and his Adversaries*, Cambridge, 1980.

Voluntad General, propondrá Rousseau?⁵⁹⁵ Parecería que, la preocupación de Locke, al pasar del estado de naturaleza a la sociedad política, se limitase al acto de elección (acto civil) de un “juez” (del que teme la arbitrariedad y, de ahí el límite). Y una vez elegido, automáticamente, estuviera creada la sociedad política.

b) Segunda limitación

El segundo límite sigue estando relacionado con el temor que, Locke, tiene con respecto al poder absoluto que se describe en el *Leviatán* de Hobbes y en el *Patriarca* de Filmer, esto es, del “capricho, de los dictados exorbitantes y arbitrarios, de sus momentáneas ocurrencias” del hombre que, por ejemplo, teniendo “bajo su mando cien mil hombres” no se presume que “disponiendo de semejante fuerza, posea una voluntad mejor que la del resto de los hombres”⁵⁹⁶. De ahí que, este segundo límite al poder legislativo que “le ha sido conferido para el bien de la sociedad”, tiene que ver con la obligatoriedad de “*dispensar justicia y señalar los derechos de*

⁵⁹⁵ ROUSSEAU, J. J., *Contrat Social*, O. C., v. III, I, cap. V, p. 359 dice: “Un pueblo - dice Grocio- puede entregarse a un rey. Esta misma donación es un acto civil; supone una deliberación pública. Antes de examinar un acto por el cual un pueblo es tal pueblo; porque siendo este acto necesariamente anterior al otro, es verdadero fundamento de la sociedad. En efecto; si no hubiese convención anterior, ¿Dónde radicaría la obligación para la minoría de someterse a la elección de la mayoría, a menos que la elección fuese unánime? Y, ¿Dónde ciento que quieren un señor tienen derecho a votar por diez que no lo quieren? La misma ley de la pluralidad de los sufragios es una fijación de convención y supone, al menos una vez, la previa unanimidad”.

⁵⁹⁶ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. XI, parág. 137.

los súbditos mediante leyes fijas y promulgadas, aplicadas por jueces señalados y conocidos”⁵⁹⁷. La seguridad jurídica que, este hecho, proporciona a la sociedad, Locke lo describe, en términos de conocimiento no tanto de sus derechos sino de sus deberes, de la manera siguiente: “de este modo, estará el pueblo en condiciones de conocer sus deberes, y vivirá seguro y a salvo dentro de los límites de la ley; los gobernantes, por su parte, se mantendrán dentro de los límites debidos, y el poder que tienen en sus manos no los empujara a emplearlo para finalidades y recurriendo a medidas que los miembros de la sociedad no conocen y a las que no se habrían acomodado voluntariamente”⁵⁹⁸.

c) Tercera limitación

El tercer límite que Locke establece al poder legislativo está relacionado con el mantenimiento y protección de la integridad de la propiedad. En efecto, dado que, este poder, tiene como fin último salvaguardar las vidas, las libertades, los bienes y asegurar la paz y la tranquilidad de la sociedad mediante normas establecidas de derecho, “*no puede arrebatarse ninguna parte de sus propiedades a un hombre, sin el consentimiento de éste*”⁵⁹⁹.

Realmente, la importancia de la preservación de la propiedad, en Locke, es

⁵⁹⁷ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. XI, parág. 136.

⁵⁹⁸ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. XI, parág. 137.

⁵⁹⁹ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. XI, parág. 138 y 221.

troncal puesto que, en su concepción antropológica puritano- moderada, es elemento esencial que constituye la propia personalidad del sujeto y, consecuentemente, en términos iusnaturalísticos, parte conformadora de la ley natural (*fundamental law of property*). Hasta tal punto resulta fundamental el derecho a la propiedad que, incluso lo considera prioritario, en alguna circunstancia, con respecto al derecho a la propia vida. Tal es el caso del soldado cuando está en juego “la conservación del ejército y la salvaguardia de toda la comunidad política” que, según Locke, “exige una obediencia absoluta a las órdenes de todo oficial superior, y por eso se sanciona justamente con la pena de muerte el desobedecer o discutir hasta la más peligrosa y disparatada de tales órdenes” (...). No obstante, “a pesar de su poder absoluto de vida o muerte, no puede, disponer de un solo ardite de los bienes de ese soldado ni apoderarse de una mínima parte de lo que le pertenece; a pesar de que puede ordenarle cualquier cosa, y ahorcarlo si le desobedece. Esto ocurre porque la obediencia ciega es necesaria para la finalidad que le está encomendada al comandante en jefe, a saber: la salvaguardia de todos los demás. Pero nada tiene que ver con semejante finalidad el derecho a disponer de los bienes del soldado”⁶⁰⁰.

Locke dedicará el quinto capítulo del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* y, de manera concreta aunque no exclusiva (del párrafo veinticuatro al cincuenta y uno) a disertar sobre la propiedad partiendo del hecho de que

⁶⁰⁰ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. VIII, parág. 139.

se trata de un derecho natural innato puesto que “el hombre (como dueño de si mismo y propietario de su persona, de sus actos y del trabajo de la misma) lleva dentro de si la gran base de la propiedad”⁶⁰¹. ¿Pero, por qué, Locke, defiende con tanto ardor la propiedad privada? ¿Su objetivo es desautorizar los impuestos arbitrarios y extemporáneos de los Estuardo como con frecuencia se ha dicho? La respuesta al segundo interrogante es: no. La alusión a los abusos de los reyes Estuardos en materia de impuestos no va más allá de tener un objetivo pedagógico dentro del gran tema de la propiedad. La defensa de la propiedad de la que J. Locke hace su bandera⁶⁰² –esto tiene que ver con el primer interrogante- es la razón de ser, ni más ni menos, de la creación de un modelo de Estado que proteja y garantice el funcionamiento de la moderna economía capitalista⁶⁰³ en la que la

⁶⁰¹ Esta afirmación de LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. V, parág. 44, se complementa con la que realiza en el cap. IX, parág. 124: “La finalidad máxima y principal que buscan los hombres al reunirse en Estados o comunidades, sometiéndose a un gobierno, es la de salvaguardar su propiedad”. Sobre la cuestión véase también LASALLE RUIZ, J. M., *John Locke y los fundamentos modernos de la propiedad*, Madrid, 2001.

⁶⁰² MACPHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo*, p. 173, dice: “El capítulo sobre la propiedad, en el que Locke muestra cómo puede derivarse el derecho natural a la propiedad del derecho natural a la propia vida y al propio trabajo, se interpreta generalmente como si se tratara simplemente del razonamiento fundamentador de la nuda afirmación ofrecida al principio del *Treatise* de que todo hombre tiene un derecho natural a la propiedad “dentro de los límites de la ley natural”. Pero, en realidad, la función del capítulo sobre la propiedad es mucho más importante: elimina “los límites de la ley natural” del derecho natural individual a la propiedad. La asombrosa hazaña de Locke consistió en fundamentar el derecho de propiedad en el derecho natural y en la ley natural, y en eliminar luego todos los límites del derecho natural para el derecho de propiedad”.

⁶⁰³ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. V, parág. 36, dice: “Sea o no verdad esto, y no hago hincapié en ello, si me atrevo a afirmar que la misma regla de apropiación, es decir, que cada hombre posea la tierra que puede cultivar, podría seguir rigiendo en el mundo, sin que nadie se sintiese perjudicado. Porque hay en el mundo

burguesía, como clase consolidada, se erige en protagonista y marca las pautas del sistema axiológico a defender que le permita, a través de la generalización de la acción racional de propósito, alcanzar el máximo beneficio.

d) Cuarta limitación

Finalmente, “la sociedad no puede perder nunca, por culpa de nadie, el derecho nativo y primordial que tiene de conservarse, y no puede asegurarse ese derecho de otra manera que mediante un poder legislativo establecido y una aplicación justa e imparcial de las leyes”⁶⁰⁴. Y puesto que el poder de hacer leyes supone una delegación de confianza (*trust*) del pueblo en el poder legislativo, éste, “no puede transferirlo a otras

tierras para mantener el doble de habitantes que hoy viven en él, si la invención del dinero, el consenso tácito de los hombres de atribuirle un valor, no hubiese establecido (por acuerdo mutuo) las grandes posesiones y el derecho a ellas”. Y sobre el concepto de dinero en Locke, MACPHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo: De Hobbes a Locke*, ps. 178 y 179, dirá: “En las Considerations identifica dinero y capital, y asimila ambos a la tierra. “Por tanto, el dinero, en el comprar y en el vender, al hallarse exactamente en la misma situación que los otros bienes, y estando sujeto como todos a las mismas leyes del valor, nos permite ver como llega a ser de la misma naturaleza que la tierra, al dar una cierta ganancia anual, a la que podemos llamar uso o interés (Works (1759), II, 19). El dinero subraya Locke, es una mercancía que puede intercambiarse con otras. Pero su objetivo no es simplemente facilitar los cambios de las cosas producidas para el consumo, esto es, ampliar, más allá de la escala del trueque, el cambio entre productores de bienes destinados al consumo. El objetivo característico del dinero es servir como capital. Locke ve la tierra misma simplemente como una forma de capital. (...) Podemos señalar incidentalmente lo moderna que es la actitud de Locke en lo que respecta al dinero. Al afirmar que exigir interés por el préstamo de dinero es equitativo, “así como por la necesidad de los negocios y la constitución de la sociedad humana, inevitable”, deja de lado la concepción medieval sin que pareciera que la negaba”.

⁶⁰⁴ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap.XIX, parág. 220.

manos”⁶⁰⁵. De ahí que este cuarto límite pretenda *evitar la ingerencia entre poderes y mantener el equilibrio entre el legislativo y el ejecutivo* por lo que, Locke, dirá que: “el cuerpo legislador actúa de manera contraria a la misión que se le ha confiado cuando trata de invadir lo que constituye propiedad de los súbditos, haciéndose ellos mismos, o haciendo a una fracción de la comunidad, dueños o soberanos absolutos de las vidas, libertades y bienes del pueblo”⁶⁰⁶.

viii. La crítica rousseauiana

J. J. Rousseau entiende que “la soberanía ni es enajenable ni es divisible”⁶⁰⁷ puesto que, según él, la voluntad general no está constituida por una suma de voluntades individuales que persiguen, al entrar en sociedad, el mismo objetivo que perseguían en el estado de naturaleza, esto es, el interés privado. De esta manera, solo se constituye lo que el ginebrino llama la voluntad de todos. Por el contrario, la voluntad general conforma,

⁶⁰⁵ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap.XI, parág. 141.

⁶⁰⁶ LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap.XIX, parág. 221.

⁶⁰⁷ ROUSSEAU, J. J., *Du Contrat Social*, O. C. III, L. II, cap. II, p. 369. En L. III, cap. XIII, p. 427, reiterará: “La autoridad soberana es simple y una, y no se puede dividir sin destruirla. (...) que la esencia del cuerpo político está en el acuerdo de la obediencia y de la libertad, y que estas palabras de *sujeto* y de *soberano* son correlaciones idénticas cuya idea se reunió bajo la sola palabra de Ciudadano”. Esta concepción unitaria de la soberanía, nada tiene que ver con la concepción que Hobbes expone tanto en *De Cive* como en el *Leviatan* en la que el soberano hace acopio, sin excepción, de todos los derechos y libertades de la ciudadanía para disponer de ellos según conveniencia. Para Rousseau, la soberanía “es simple”, esto es fundamento, la esencia de una persona moral que se materializa en “el acuerdo de la obediencia y de la libertad”.

“una unión social”⁶⁰⁸, una “persona moral”, un “ser moral”, un “ser de razón” cuya vida consiste en la unión de sus miembros que solamente tiene en cuenta el interés común⁶⁰⁹. Rousseau hace una profunda, despiadada y ácida⁶¹⁰ crítica a Locke a quien no cita y encubre su nombre bajo el término genérico de “nuestros políticos”⁶¹¹. Así dirá que "no pudiendo nuestros políticos dividir la soberanía en su principio, la dividen en su objeto; la dividen en fuerza y voluntad; en Poder legislativo y Poder ejecutivo; en derechos de impuesto, de justicia y de guerra; en administración interior y

⁶⁰⁸ ROUSSEAU, J. J., *Du Contrat Social*, O. C., III, L. II, cap. IV, p. 375.

⁶⁰⁹ ROUSSEAU, J. J., *Du Contrat Social ou Essai sur la forme de la République* (Primera versión), O. C., III, L. 1, cap. IV., p. 294 y 295, dice: “Existe, por tanto, en el Estado una fuerza común que le sostiene, una voluntad general que dirige esta fuerza y es la aplicación de una a la otra lo que constituye la soberanía. Por tanto, se ve que el soberano no es por su naturaleza otra cosa que una persona moral, que no tiene más que una existencia abstracta y colectiva y que la idea con la que se le vincula a esta palabra no puede ser vinculada a la de un simple individuo, pero como es una proposición de las más importantes en materia de derecho político, trataremos de aclararlo mejor. Yo creo poder plantear como una máxima incontestable, que la voluntad general puede solamente dirigir las fuerzas del Estado según el fin de su institución, que es el bien común; porque si la oposición de los intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de las sociedades civiles, es el acuerdo de esos mismos intereses el que lo ha hecho posible. Es lo que hay de común en los diferentes intereses lo que forma el vínculo social, y si no hubiese algún punto en el que todos los intereses concordasen, la sociedad no podría existir. Por tanto, como la voluntad tiende siempre al bienestar que quiere, que la voluntad particular tiene siempre por objeto el interés privado, y la voluntad general el interés común, consiguientemente, esta última es o debe ser únicamente, el verdadero móvil del cuerpo social”.

⁶¹⁰ ROUSSEAU, J. J., *Du Contrat Social*, O. C. III, L. II, cap. II, p. 369 dice: “Hacen del soberano un ser fantástico, formado de piezas relacionadas; es como si compusiesen al hombre de muchos cuerpos, de los cuales uno tuviese los ojos, otro los brazos, otro los pies, y nada más. Se dice que los charlatanes de Japón despedazan un niño a la vista de los espectadores y después, lanzando al aire sus miembros uno después del otro, hacen que el niño vuelva a caer al suelo vivo y entero. Semejantes son los juegos malabares de nuestros políticos: después de haber despedazado el cuerpo social, por un prestigio digno de magia reúnen los pedazos no se sabe cómo”.

⁶¹¹ Suele ser común, entre los autores que hacen alguna incursión en la división de poderes, atribuir esta crítica innominada a Montesquieu y la célebre división de poderes de su libro *El espíritu de las leyes*. En nuestra opinión, la asignación de esa crítica, no es correcta porque los conceptos (y la terminología) a los que Rousseau hace referencia, en su denuncia, pertenecen, todos ellos, a la teoría de Locke.

en poder de tratar con el extranjero; tan pronto confunden todas esas partes como las separan”⁶¹². Jean Jacques estima que el equívoco procede del hecho de no haberse hecho una idea correcta de la naturaleza de la soberanía y haber confundido como partes constitutivas de esa autoridad lo que simplemente eran emanaciones de ella. En definitiva, no haberse dado cuenta que “por la naturaleza del pacto, todo acto de soberanía, es decir, todo acto auténtico de voluntad general, obliga y favorece igualmente a todos los ciudadanos; de suerte que el soberano conoce solamente el cuerpo de la nación y no distingue a ninguno de aquellos que la componen”⁶¹³. Por tanto, un acto de soberanía será “una convención legítima, porque tiene por base el contrato social; equitativa, porque es común a todos; útil, porque no puede tener más objeto que el bien general, y sólida, porque tiene como garantía la fuerza pública y el poder supremo”⁶¹⁴.

En definitiva, dado que los súbditos se hallan sometidos a las convenciones que se establece entre cada uno y la voluntad general (autodeterminación individual) y ésta con cada uno de ellos (autodeterminación colectiva). Así Jean Jacques, dirá que: “en tanto que los súbditos no se hallan sometidos más que a tales convenciones, no obedecen a nadie sino a su propia voluntad; y preguntar hasta donde se extienden los derechos respectivos del soberano y de los ciudadanos es preguntar hasta qué punto pueden estos

⁶¹² ROUSSEAU, J. J., *Du Contrat Social*, O. C. III, L. II, cap. II, p. 369.

⁶¹³ ROUSSEAU, J. J., *Du Contrat Social*, O. C. III, L. II, cap. IV, ps. 374 y 375.

⁶¹⁴ ROUSSEAU, J. J., *Du Contrat Social*, O. C. III, L. II, cap. IV, p. 375.

comprometerse consigo mismos, cada uno de ellos respecto a todos y todos respecto a cada uno de ellos”⁶¹⁵.

En el capítulo II del libro II del Contrat Social (segunda versión), Rousseau sentenciará: “no es posible expresar cuánta oscuridad ha lanzado esa falta de exactitud sobre las decisiones de los autores en materia de Derecho político cuando han querido juzgar los derechos respectivos de los reyes y los pueblos sobre los principios que habían establecido”⁶¹⁶.

ix. La separación de poderes: De Locke a Ackerman

Largo ha sido el recorrido y muchos han sido los avatares por los que ha transitado la puesta en práctica y la interpretación del principio de la

⁶¹⁵ ROUSSEAU, J. J., *Du Contrat Social*, O. C. III, L. II, cap. IV, p. 375.

⁶¹⁶ ROUSSEAU, J. J., *Contrat Social*, O. C. III, L. II, cap. II, p. 370. Ya en el L. I, cap. IV, p. 355, que, Jean Jacques, dedica a la esclavitud, censura la postura de Grocio defensora de la soberanía de los reyes en su *De iure belli ac pacis*. Y en esta p. 370, seguirá censurando a Grocio diciendo: “Todo el que quiera puede ver en los capítulos III y IV del primer libro de Grocio cómo este sabio y su traductor Barbeyrac se confunden y enredan en sus sofismas por temor a decir demasiado, o de no decir bastante, según sus puntos de vista, y de hacer chocar los intereses que debían conciliar. Grocio refugiado en Francia, descontento de su patria y queriendo hacer la corte a Luis XIII, a quien iba dedicado su libro, no perdona medio de despojar a los pueblos de todos sus derechos y de adornar a los reyes con todo el arte posible. Este hubiese sido también el gusto de Barbeyrac, que dedica su traducción al rey Jorge I. Pero la expulsión de Jacobo II, que él llama abdicación, le obliga a guardar reservas, a soslayar, a tergiversar, para no hacer de Guillermo un usurpador. Si estos dos escritores hubieran adoptado los verdaderos principios, se habrían salvado todas las dificultades y habrían sido consecuentes; pero hubieran dicho, por desgracia, la verdad y no hubieran hecho la corte más que al pueblo. Ahora bien, la verdad no conduce al lucro, y el pueblo no da embajadas, ni sedes, ni pensiones”.

división de poderes desde los primeros escauceos de Coke y la más firme propuesta de Locke en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* hasta la más reciente de Bruce Ackerman en su obra *La nueva división de Poderes*. Este autor propone que “la nueva división de poderes incluye la creación de tres poderes autónomos que aseguren los derechos de los ciudadanos. En primer lugar, “un poder supervisor de la integridad burocrática” que escrute al gobierno en relación con problemas de corrupción y asegure la transparencia y la rendición de cuentas. En segundo lugar un “poder supervisor de la democracia” que busque salvaguardar los derechos de participación electoral de los ciudadanos. Finalmente, un “poder autónomo de justicia distributiva” que “asegure la permanencia de una política de justicia distributiva”⁶¹⁷.

Ciertamente, la propuesta de Ackerman obedece sin género de dudas a una evidencia y al temor de que esa evidencia cree una situación incontrolable, para las democracias occidentales⁶¹⁸, que acabe por sacar a la luz lo que siempre se supo y nunca se dijo ocultando la realidad bajo el juego de los

⁶¹⁷ ACKERMAN, B., *La nueva división de poderes*, México, 2007, ps. 124 a 128.

⁶¹⁸ ACKERMAN, B., *La nueva división de poderes*, ps. 127 y 128, dice: “Apenas estamos en una etapa temprana para enfrentar tres grandes retos de la época moderna: hacer del ideal de la soberanía popular una realidad creíble en el gobierno moderno, rememorar el ideal de la experiencia y la integridad burocráticas sobre una base permanente, y salvaguardar los derechos y libertades fundamentales garantizando recursos básicos para el autodesarrollo de todos y cada uno de los ciudadanos. El mejor homenaje a Montesquieu y Madison será buscar nuevas fórmulas constitucionales para enfrentar estos desafíos, incluso al costo de trascender las típicas formulaciones trinitarias”.

eufemismos tan practicados con éxito en la ciencia política⁶¹⁹. Y lo que siempre se conoció y se silenció es que “en una sociedad capitalista como la inglesa del siglo XVII, el constitucionalismo de J. Locke – que proclama como derechos innatos la vida, la libertad, la igualdad y la propiedad que el Estado tiene la obligación de proteger y asegurar – en realidad hay que verlo como lo que es, una defensa de los derechos de propiedad expansiva antes que los derechos del individuo frente al Estado”⁶²⁰. Por lo que el temor de Ackerman, ante la evidente crisis del modelo liberal y desconfiando de las actuales terapias “reificadoras” de la división de poderes, advierte que: “uno de los efectos ambiguos de una división de poderes reificada, divorciada del cambio social y llevada al extremo sería convertirla en un instrumento de defensa de los más poderosos: “sin una orientación normativa clara, la discusión sobre la división de poderes

⁶¹⁹ TSEBELIS, G. y MONEY, J., *Bicameralism*, Cambridge, 1977, ps. 15 a 43, sostienen que la creación de una segunda cámara, por ejemplo, tiene como sentido la representación de los intereses de las élites económicas”

⁶²⁰ FRADE, C., “La sociedad civil: una arena en disputa”, en VIDAL BENEYTO, *Hacia una sociedad civil global*, Madrid, 2003, p. 257, dice: “el Estado de Naturaleza de Locke es realmente insólito, pues en él no solo hay propiedad en el sentido exclusivista moderno (propiedad que, ya sea de la tierra, de bienes inmuebles o al menos de la propia persona, constituye el “individuo posesivo”) y relación salarial (como propietario de su persona, el individuo posee el derecho natural a disponer de su trabajo, a cambiarlo o venderlo), sino que además gracias a “la invención del dinero y al acuerdo tácito de los hombres de atribuirle un valor”, tanto la tierra como el dinero se pueden acumular ilimitadamente, siendo este derecho de apropiación individual ilimitada al modo característicamente capitalista un derecho “natural” igual que los otros”. En el mismo sentido MACPHERSON C. B., *La teoría política del individualismo posesivo: De Hobbes a Locke*, p. 177.

degenera en una ingeniería constitucional frívola”⁶²¹. El triunfo de una división de poderes puramente institucional de la democracia puede encubrir el crecimiento de desigualdades, sirviéndose de las instituciones políticas y de las reglas jurídicas como medios para segmentar y debilitar la impugnación de un poder oligárquico”⁶²².

La preocupación de Ackerman se deriva de algo que estaba ya en la propia genética del principio de la división de poderes porque “la idea de libertad sometida a consideraciones utilitaristas⁶²³, al igual que la idea de igualdad, sobre las que Locke construye su doctrina política, tiene como objetivo proporcionar un soporte moral positivo⁶²⁴ para el desarrollo de la sociedad capitalista como sistema racional⁶²⁵ al presentar como algo natural la diferencia de clase en derechos y racionalidad”⁶²⁶.

⁶²¹ ACKERMAN, B., *La nueva división de poderes*, p. 126, dice: “En todos los casos, la ingeniería constitucional debe combinarse con la sensibilidad cultural y el realismo económico”.

⁶²² SANDOVAL, I. E., “Prólogo” a ACKERMAN, B., *La nueva división de poderes*, p. 13.

⁶²³ No olvidemos que el placer y el dolor son, para J. Locke, el principio de toda acción. Ver HARRIS, I., *The mind of John Locke. A Study of Political Theory in its Intellectual Setting*, Cambridge, 1994, p. 254.

⁶²⁴ Ver, COLMAN, J., *John Locke’s Moral Philosophy*, Edinburgh, 1983, p.20 y ss.

⁶²⁵ Así, en LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, 1956, lib. IV, cap. III, sec. 18, p. 548, dirá: “ como la idea de propiedad es la de un derecho sobre algo, y como la idea a la que damos el nombre de injusticia es la violación o invasión de ese derecho, resulta evidente que una vez establecidas esas ideas, y una vez anexados a ellas esos nombres, podré saber que esa propiedad es verdadera con la misma certidumbre con que sé que un triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos (...) como la idea de gobierno es el establecimiento de la sociedad fundada sobre ciertas reglas o leyes que requieren ser obedecidas, y como la idea de libertad absoluta es que cada quien haga lo que le venga en gana, resulta que tan capaz soy de tener certidumbre acerca de aquella proposición, como acerca de cualquier proposición matemática”.

⁶²⁶ MACPHERSON, C. B., *Teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*, Barcelona, 1979, p. 199.

Pero tampoco podemos exigir a Locke que fuera el aladid de la igualdad y la libertad y que, el principio de división de poderes que él diseña, pretendiese ofrecer la distribución perfecta del poder que hiciera de la “Monarquía moderada” una institución modelo que materializase la idea de que “el fin del Estado es la libertad” si tenemos en cuenta que, lo que en la época se discute, son ideas tales como la procedencia divina del poder, dónde reside el poder, el sometimiento del rey a la ley, el derecho de derrocar y sustituir al tirano, la soberanía popular... Locke no tiene otro objetivo que dar la solución adecuada a una situación en la que para, conseguir su normalización, es necesario distribuir el poder, no tanto en función de criterios de equidad o de justicia distributiva sino teniendo en cuenta y reconociendo las cuotas de poder que el rey, la cámara de los Lores y la Cámara de los comunes, poseían en aquel momento y estaban dispuestos a consolidar acuciados por los sucesos de la historia reciente, el caos del momento y el incierto futuro. En realidad, la nueva monarquía “moderada” que tiene su fundamento en “el consentimiento del pueblo” y que resulta la opción exitosa de la Revolución de 1688 supone el logro sustancial y, a la vez, el resultado del pacto tácito que da continuidad al Estado inglés tras la disolución del Estado como consecuencia de la Revolución, debida, entre otros motivos, a la política absolutista del estuardo Jacobo II.

x. De las lecturas a la lectura.

Como hemos venido diciendo, durante el siglo XVII, Inglaterra vivió un periodo enormemente convulso. Podemos hacer, del momento, todas las lecturas que se nos ocurran. Podemos analizar este periodo desde una perspectiva político-constitucional, desde un punto de vista religioso, desde el ángulo económico... y todas las lecturas resultarán válidas, pero... insuficientes para explicar lo que, en el fondo, estaba aconteciendo.

La perspectiva política nos mostrará, cómo el absolutismo va a ir dando paso al liberalismo por vía de la secular dialéctica entre el Rey y el Parlamento y que, de una situación en la que “*el rey era efectivamente caput, principium, et finis parlamenti*”, esto es, tenía “la llave” del Parlamento, se pasa a otra en la que, aunque siguiera teniendo esa “llave”, “el Parlamento, con la cobertura de la Magna Carta, el *Common law*, de diversos estatutos, de las antiguas libertades en suma, gana terreno hasta constituirse, tras la Revolución inglesa de 1688, en sede de la soberanía resultando el comienzo de lo que, la ciencia política, ha dado a llamar el “parlamentarismo”⁶²⁷ que forma parte esencial de esa vasta corriente que es

⁶²⁷ Resulta de gran interés la lectura que sobre el sistema parlamentario inglés realiza BOTELLA ORDINAS, E., "Parlamentarismo e Imperialismo: Una revisión sobre su relación", 20/10 *Historia*, p. 7. Dice la autora: “El sistema parlamentario inglés garantizaría el comercio, asegurando la propiedad y el aumento de la población. Este entendimiento particular del Gobierno mixto y del equilibrio de poderes como el mejor de los gobiernos posibles (no solo para Inglaterra, sino para el mundo) era producto de la revolución financiera más que de la Gloriosa, y lo que comenzó como un discurso político *whig* sobre las bondades de un Parlamento fuerte, acabó formando parte de la

el constitucionalismo común europeo del que han bebido las constituciones contemporáneas”⁶²⁸.

Una lectura desde una perspectiva religiosa nos llevaría a analizar la distancia existente entre el dogmatismo⁶²⁹ del arzobispo Laud⁶³⁰ y la

ideología imperial británica. (...) El parlamentarismo británico era imperialista porque sostenía que la forma de gobierno británica era la mejor y la más racional, y éste pasó a constituir un argumento jurídico de desposesión, unido a otros. Como argumenta David Armitage, *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge University Press, 2000, p.138, Harrington partía de una cita de Cicerón cuando afirmaba que el Imperio británico (su *Oceana*) era un “magistrado de Dios para la humanidad, para la vindicación del derecho común y el derecho natural (...). Nosotros más bien hemos emprendido el patrocinio de la humanidad que el imperio del mundo. Más que exportar el propio sistema parlamentario o imponerlo, se trataba de imponer su percepción teleológica del mundo, desapropiando a pueblos enteros, legitimándose mediante un derecho natural y de gentes que iría asumiendo dicha teleología, fundamentada en teología”.

⁶²⁸ GUILLÉN LÓPEZ, E., "Los parlamentos y el tiempo. El ejemplo inglés hasta la “Revolución Gloriosa”", *Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol*, nº 36/37, Valencia, 2001, ps 174 y 175, dice: “En este momento comienza a abrirse paso una impresión: la teoría y la acción del despótico Estuardo disminuía hasta tal punto al Parlamento, y era tan endeble la cobertura defensiva que prestaba el *Common Law* que solo le quedaría recoger el envite y presentarse como legítimo titular de la soberanía, plenamente desgajada del *Common Law*, la tesis parlamentaria. Un relato sumario de ciertos hechos nos puede ayudar en la comprensión de este periodo. Frente a las ofensas continuas de los Estuardo, Coke enarbola en sus *Instituta* (1628) el discurso constitucional frente al poder arbitrario. Poco después un luctuoso hecho lo alimenta: Eliot muere encarcelado en la torre de Londres sin retractarse de su comportamiento en la Cámara de los Comunes. Las persecuciones se extienden (...). La reprobación unánime y común de los juristas de Derecho consuetudinario, los parlamentarios y los puritanos converge en el Parlamento que adquiere así una calidad representativa nueva. La voz del Parlamento comienza a ser la voz del pueblo, de un pueblo nuevo que exigía un Rey nuevo”. Sin duda, la tesis es interesante pero insuficiente porque lo que está en juego no son las instituciones (en este caso el Parlamento) que de una forma u otra (como asamblea continua o discontinua, como consejo con más o menos atribuciones...) seguiría existiendo sino, algo mucho más profundo y esencial, el propio Derecho o si se quiere, la fuente misma del derecho anglosajón, la *Comon Law* que, en ese momento cristaliza en la *Petition of Right*.

⁶²⁹ Entre las víctimas del dogmatismo del arzobispo Laud, a modo de ejemplo, citaremos al influyente clérigo Thomas Hooker que tuvo que emigrar, en primer lugar a Holanda y más tarde al Norte de América (Hartford). WALKER, G. L., *Thomas Hooker, Preacher, Founder, Democrat*, New York, 1891, ps 44 y 45, reproduce el texto de una carta fechada el 20 de mayo de 1629 y enviada por un “informante” a uno de los colaboradores del arzobispo Laud, el canciller Duck, que da fe del clima de control-persecución religiosa que se vivía en Inglaterra en esos momentos. Dice el texto: “Los

tolerancia lockiana entre cuyos límites se produce el gran movimiento migratorio de los puritanos ingleses al Norte de América y el conjunto de las luchas fratricidas entre anglicanos, puritanos, católicos y demás sectas y credos para llegar, tras la “consolidada” oficialidad de la Iglesia Anglicana y el reconocimiento del Rey como cabeza de la misma, por un lado, al empecinado resultado de la pretensión de Jacobo II de restablecer el catolicismo romano como religión oficial de Inglaterra y, por el otro la afirmación e implantación de la libertad religiosa.

oídos de todos los hombres están llenos de los gritos estrepitosos de sus seguidores (de Hooker) contra Vuestra Señoría...como hombre que trata de suprimir la nueva predicación y promover el papismo. Aquí habría por doquier gran calma y tranquilidad si él (Hooker) partiese... Si se le suspende, sus amigos y él mismo tienen la resolución de establecer su morada en Essex, y se le prometen medios abundantes de subsistencia para que siga con sus conferencias privadas, que ya han perturbado la paz de nuestra iglesia más que el ejercicio público de su ministerio. Su espíritu seguirá apareciéndose dondequiera se permita a sus discípulos predicar. (...) Si Vuestra Señoría se afana por su propia paz en lo futuro... que permita la partida del señor Hooker”.

⁶³⁰ La indómita persecución a la que William Laud arzobispo de Canterbury sometió, a partir de 1633, en particular a los calvinistas hizo que, a comienzos de los años treinta de mil seiscientos, tuvieran que emigrar en masa al extranjero (en especial al este de los Estados Unidos) dado que, al puritano le resultaba casi imposible vivir en Inglaterra y practicar su credo. Laud activó de manera excepcional los tribunales reales, esto es, la Corte de la Comisión Suprema y el Tribunal de la Cámara Estrellada que tenían una enorme impopularidad y eran temidos por los terribles y arbitrarios castigos que imponían. ELLIOTT, J. H., *Imperios del mundo atlántico*, Madrid, 2006, p. 94, en relación con el proceso de emigración y control del proceso de emigración dice que, “en 1607 Jacobo I renovó las restricciones vigentes sobre viajes a puertos extranjeros sin previa obtención de licencia y en 1630 Carlos I invocó el decreto de su padre para asegurar que los emigrantes a Nueva Inglaterra se registraran en su puerto de salida. En el transcurso de la década de 1630, llamada de la Gran Migración, el monarca y el arzobispo Laud se preocuparon cada vez más ante tal “carrera general a Nueva Inglaterra” y otras partes en unos tiempos en que se necesitaban colonos para Irlanda; no obstante, por más que los escribanos del puerto de Londres registraran concienzudamente los nombres y datos de quienes partían, el *Privy Council* o Consejo Real, en la práctica no fue capaz de controlar el movimiento de emigración” (reproducido de GAMES, A., *Migration and the Origins of the English Atlantic World*, Harvard, 1999, 18-20)

Una aproximación económica a la situación del momento nos ofrece una Inglaterra que se encuentra en plena transformación de su estructura productiva agraria y que está dando paso a otras áreas productivas como la comercial –mercantil y la marítima con una visión que trasciende lo local o lo regional y adquiere la dimensión internacional. Simultáneamente, un desplazamiento y transformación de las élites económicas ya que, a “la aristocracia agraria iba sustituyendo como clase dirigente la burguesía dedicada al comercio y a las primeras actividades industriales”. Ello va a “comportar la exigencia –la exigencia racional y, por tanto, en la perspectiva de la época, “natural”- de una propiedad como Derecho no violable por los gobernantes”⁶³¹.

Todas estas aproximaciones nos ofrecen lecturas ciertas, pero parciales. De todas ellas podemos sacar, al menos, una conclusión común: que la sociedad inglesa del XVII es un gran laboratorio en el que, a partir de las experiencias empíricas, pueda llegarse a conocer el cambio que, necesariamente, se está produciendo, a un nivel más profundo, en las mentalidades individuales y, por ende, en la mentalidad colectiva. ¿Pero, ciertamente, es un cambio brusco de mentalidad o, por el contrario, es la eclosión y aparición en el escenario social de algo que se venía gestando y desarrollando desde tiempos inmemoriales y que había llegado su momento de emerger a la superficie?

⁶³¹ FASSÓ, G., *Historia de la Filosofía del Derecho*, p. 150.

xi. Los cuatro “ingredientes” fundamentales

La respuesta a este interrogante, estimamos que tiene que ver con la afirmación positiva a la segunda opción: Una nueva ideología cuyos sedimentos primeros se remontan a los tiempos del rey Alfredo, esto es, a épocas anteriores a la *Carta Magna*, que la Norman Yoke no pudo extirpar, y que, en el siglo XVII, aparece, en el laboratorio imaginario inglés, como: el liberalismo. Tal y como dice el profesor Caballero Harriet, “el liberalismo, como doctrina filosófica abarcadora, expresión directa de la pretendida “auténtica naturaleza humana”, que aspira a erigirse en cosmovisión, que encontró su soporte intelectual en la ética protestante surgida a partir de la Reforma, en el constitucionalismo inglés del siglo XVII, en la doctrina de las libertades económicas así como en la filosofía empírica hedonística. Sobre estos cuatro ingredientes fundamentales, el ético, el político, el económico y el filosófico de la época, conformadores no tanto de la pretendida razón universal sino de la “ratione utilitatis”, es decir, de la racionalidad “ad hoc” del sistema capitalista transportados, no obstante al plano de los valores absolutos, J. Locke⁶³², (...) ofrece el

⁶³² LASALLE RUIZ, J. M., *John Locke y los fundamentos modernos de la propiedad*, p. 136, dice: “el radicalismo de los argumentos de Locke acerca de la teoría revolucionaria contenida en los *Two Treatises* y la temática de la ley natural hacían imposible que la obra pudiera ser tomada como base que explicara y justificara intelectualmente el compromiso alcanzado entre los whigs y los tories a través del Ordenamiento de 1689”. Puede que el autor tenga razón en ese hecho puntual pero, estimamos que, la Inglaterra

andamiaje necesario para que la Inglaterra del siglo XVII pueda transformar, de manera pedagógica para toda la sociedad occidental, su estructura social, económica y, por ende, política”⁶³³.

“A las puertas de lograr su supremacía económica, -dice Greenfeld- Gran Bretaña no era la economía más avanzada del mundo. Desde el punto de vista de la posibilidad objetiva (establecimiento de las precondiciones para el despegue), en fecha tan tardía como finales del siglo XVI, la República Holandesa, Francia, Alemania e incluso España o Italia estaban en una posición mejor para asumir el papel que le tocó jugar a Gran Bretaña. Su ascenso fue, en sí mismo un milagro precisamente porque surgió por sorpresa y venció a esas economías más avanzadas. El hecho de que la atrasada Inglaterra, y no la igualmente calvinista República holandesa, diera aquel importante paso adelante y lograra una dominación duradera en el sistema económico moderno también es una importante anomalía para la “ética protestante”. Sin embargo, al incluir el nacionalismo en el argumento resolvemos esas anomalías”⁶³⁴.

Ciertamente, L. Greenfeld, tiene razón al afirmar que la Gran Bretaña no era uno de los países más avanzados económicamente pero, también es

de los Bills of Rights, no fue simplemente la consecuencia de un acto político ni tan siquiera, algo “llovido del cielo” sino que fue el resultado de un proceso lento realizado en el “*laboratorio social*” en el que se forjan las mentalidades.

⁶³³ CABALLERO HARRIET, F. J., *Algunas claves para otra mundialización*, ps. 119, 120 y 121.

⁶³⁴ GREENFELD, L., "El nacionalismo y la economía moderna: conversando con el espíritu de Max Weber", en RODRIGUEZ MARTINEZ, J., *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, 2005, p.195.

cierto que Francia, Alemania, Italia, España o los Países Bajos que, de una u otra manera habían conseguido ventaja económica, estaban inmersos en guerras costosísimas con pretexto religioso como, por ejemplo, la Guerra de los Treinta años . Y además, en cuanto a los Países Bajos, calvinista al igual que Inglaterra, es preciso decir que, en ellos, no hubo una “reflexión intelectual autóctona” dado que como dice Vleeschauwer, “la geografía y la historia (les) predisponían a servir de plataforma a las dos grandes culturas limítrofes. Esto redundó en beneficio de la circulación general de las ideas, pero privó a los Países Bajos de una filosofía nacional. No existe una filosofía holandesa”⁶³⁵.

xii. Tratando de explicar el éxito.

Entretanto, Inglaterra, tras la firma del Tratado de Londres de 1604⁶³⁶ que daba fin a veinte años de hostilidades con España⁶³⁷ que habían supuesto

⁶³⁵ VLEESCHAUWER, H. J., "La filosofía en los Países Bajos", en BELAVAL, I., *Racionalismo, Empirismo e Ilustración*, México, 1973, p. 73.

⁶³⁶ El Tratado de Londres fue suscrito por España e Inglaterra en Londres el 28 de agosto de 1604 y pone fin a la guerra iniciada en 1585. Se conoce también como la Conferencia de Somerset House. Entre los acuerdos, España se compromete a respetar las opciones religiosas inglesas, a no tratar de reinsertar el catolicismo en Inglaterra así como permitir a los protestantes ingleses el comerciar en España.

⁶³⁷ Frente a la opción inglesa veamos la opción española y sus consecuencias. VICENS VIVES, J., (dir.), *Historia social y económica de España y América*, v. V, Barcelona, 1982, p.111, dice: “(...) los países hispánicos vivían condicionados por un andamiaje mental y técnico que apenas había experimentado modificaciones. La estructura socialcastellana, caracterizada por el tradicionalismo agropecuario, había acabado prevaleciendo en los siglos XVI y XVII, cuando se derrumbó la esperanza de una burguesía industrial meseteña, vinculada al negocio colonial americano, y fueron marchitándose las últimas glorias de la marina y el comercio de la burguesía periférica,

unas grandes pérdidas humanas y económicas para ambos países, se había “encerrado” en sí misma tratando de resolver adecuadamente sus problemas internos e ideando su posterior presencia en el mundo. Y su ascenso no fue “en sí mismo un milagro”⁶³⁸ al modo súbito (por utilizar una metáfora) en el que se produjo la conversión de Saulo, tras la caída del caballo camino de Damasco según se dice en los Hechos de los Apóstoles⁶³⁹. Y recurrir al nacionalismo como explicación del paso delante de Inglaterra y la dominación duradera en el sistema económico moderno”⁶⁴⁰ porque, “a diferencia del protestantismo, el nacionalismo

tanto en Cataluña, Valencia y Murcia, como en Andalucía y el litoral cantábrico. Por aquella misma época, las exigencias de la política europea de la monarquía hispánica y el ímpetu con que Castilla había entrado en la lucha por la fé católica acabaron de moldear una mentalidad específica, que con matices más o menos acusados según los distintos niveles uniformiza la sociedad española de la Contrarreforma y el Barroco”.

⁶³⁸ LASLETT, P., "¿Por qué no hubo Revolución Social en Inglaterra?", en VALDEÓN BARUQUE, J., HESPANHA, A. M., FURET, F., y otros, *Revueles y Revoluciones en la historia*, Salamanca, 1990, ps. 101 y 102 sostiene que: “el éxito económico inglés en el siglo XVIII, se debió con mucho a los logros del País en las técnicas tradicionales de explotación de la tierra al utilizar el poder “orgánico” del sol en la agricultura, el agua, el viento y la quema de madera en las manufacturas, mientras que en las artes comerciales, el crédito, los cambios y la riqueza, provienen de un mundo cada vez más dominado por el poder naval, militar e imperial británicos. Durante el siglo XVIII y gran parte del XIX, todas estas fuentes de crecimiento económico fueron mucho más importantes que los comienzos en el uso del poder “inorgánico” como fuente de energía en las primeras fábricas, el ferrocarril y demás.. Cuando las técnicas de la industria del vapor llegaron a Inglaterra, reforzaron y expandieron el poder industrial y comercial británicos e hicieron posible la inmensa amplitud de un imperio económico militar y político, como ningún país ha logrado jamás”.

⁶³⁹ Hechos de los Apóstoles, 9: 1-9

⁶⁴⁰ GREENFELD, L., "Nacionalismo y economía moderna: conversando con el espíritu de Max Weber", en RODRIGUEZ MARTINEZ, J., *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, 2005, p. 195, dice: “El nacionalismo apareció primero en Inglaterra, convirtiéndose allí en la visión preponderante de la sociedad y transformando eficazmente la conciencia social hacia 1600. Más de un siglo tuvo que pasar antes de que se percibieran transformaciones similares en otras zonas. En los Países Bajos en particular, quizás debido a que la sociedad era –económica y políticamente- avanzada, el desarrollo de la identidad y de la conciencia nacional se

promueve necesariamente el tipo de estructura social que requiere la economía moderna para desarrollarse”, no deja de ser un recurso fácil que, bien posibilita, igualmente, sostener lo contrario. Y, si aceptamos que fuera el nacionalismo y no el protestantismo el “responsable” de la toma del liderato económico por parte de los ingleses, ese nacionalismo, nunca evitó que los galeses, los escoceses... dejaran de serlo⁶⁴¹, esto es, abandonaran su identidad, para abrazar un “volkgeist” a la inglesa. ¿Quizás haya que hablar de un específico nacionalismo inglés⁶⁴²? El sentimiento nacional inglés,

retrasó más y no se pudo discernirse hasta bien entrado en siglo XIX. Por lo tanto, Inglaterra fue la primera que adquirió un nuevo espíritu y la única que lo poseyó durante cerca de dos siglos. Ese espíritu, esa fuerza motriz, añadió a sus recursos relativamente normales un elemento que los reorientó, los transformó y los magnificó, inspirándola para emprender un viaje para el que otras sociedades podrían haber estado mejor preparadas y dándole una superioridad competitiva sobre ellas”.

⁶⁴¹ FAJARDO SPÍNOLA, F., "La comunidad británica en Tenerife durante la Edad Moderna", *I Coloquio Internacional "Los extranjeros en la España Moderna"*, Málaga, 2003, T. I, P. 338, dice: "La prohibición del comercio con Inglaterra llevó a la práctica de un tráfico encubierto en el que estaban interesados importantes sectores sociales españoles. Algún inglés aparece dedicado a sus actividades habituales incluso después de que se iniciase la guerra con Inglaterra. El tráfico comercial continuó a través de intermediarios de otras naciones; pero también a través de ingleses que encubrían sus identidades. En un informe inquisitorial de 1596 se daban nombres de ingleses que haciéndose pasar por escoceses vivían y negociaban en Tenerife...". ¿No resulta, esta suplantación de identidad, una prueba de heterogeneidad identitaria? Y no parece que el escenario del reinado de los estuertos resultase propicio para la creación de una identidad nacional similar a la que se crea, en la época romántica, en las naciones europeas.

⁶⁴² Esta parece ser la tesis que defiende GREENFELD, L., "El nacionalismo y la economía moderna: conversando con el espíritu de Max Weber", p. 198, que finaliza el trabajo diciendo: "La ética individualista es el núcleo y la característica distintiva de esa identidad comunitaria, de ese tipo de nacionalismo que proporcionó la inspiración original de las economías basadas en el crecimiento sostenido cuya teorización encontramos en Adan Smith. Pero aunque la teoría económica moderna adoptó los principios de ese tipo individualista de nacionalismo, y aunque sería inconcebible si no fuera individualista, la práctica económica moderna se inspiró en el nacionalismo en general. Inglaterra desarrolló el nacionalismo económico debido a que su conciencia nacional era individualista". Permítasenos que, con una cierta ironía, digamos que no creemos que el espíritu de Max Weber dijera eso a la profesora. Suponemos que la profesora Greenfeld al hablar de la ética individualista se está refiriendo a la ética

que sin duda se vino formando desde los tiempos pretéritos a la *Carta Magna*, poco tiene que ver con el nacionalismo surgido al socaire del romanticismo del siglo XIX. Como hemos tratado de mostrar a lo largo de este trabajo, la Inglaterra del siglo XVII es el fruto de un largo proceso cuyo origen se sumerge en nebulosa de los tiempos del rey Alfredo y que fue capaz de ir creando y desarrollando su propio derecho, su propia manera de ver y hacer la política, sus prácticas económicas, en definitiva su manera diferente de ver el mundo, la vida y de establecer la relación del hombre con lo trascendente. Fue el efecto de un proceso que tuvo siglos de duración en el que los Hobbes, Hooker, Milton, Sidney, Tyrrell, Harrington, Coke, Locke, Filmer, Cumberland, Cudworth, Culverwel, More, Conway, Smith, Whichcote, Newton, Boyle, Norris, Shaftesbury, Bacon y otros (entre ellos algún extranjero como Descartes, Grocio, Spinoza, Puffendorf, Malebranche...) fueron los arquitectos definitivos, cada uno desde su perspectiva, su área de conocimiento e incluso desde perspectivas contrapuestas, que, mediante la experimentación empírica y la reflexión conjetural, la observación, la medida, el cálculo en ese laboratorio axiológico, psico-social, político, económico en que se convirtió Inglaterra

individualista del individualismo posesivo que según MACPHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*, p. 225 está en la base de la teoría liberal. Y, precisamente, los nacionalismos (al menos los del siglo XIX) tienen una base comunitarista, esto es, en la nación entendida como persona moral. Continuando con el tono irónico, nos da la impresión que la profesora Greenfeld no entendió correctamente las notas que tomó en su conversación con el espíritu de Max Weber.

a lo largo del siglo XVII, dieron forma definitiva a una estructura institucional⁶⁴³ que se correspondía con el imaginario colectivo que, en definitiva, lo representaban las élites sociales inglesas⁶⁴⁴.

⁶⁴³ Estimamos de interés traer a colación la visión que, desde una perspectiva actual, tiene, ese entramado institucional, BOTELLA ORDINAS, E., "Parlamentarismo e Imperialismo: Una revisión sobre su relación", ps. 1 y 2. Dice la autora: "Parece existir un consenso en el mundo académico occidental sobre el vínculo existente entre la libertad, el comercio y el Parlamento, (...) Estas relaciones entre libertad, Parlamento y comercio por lo general no se cuestionan: ni se preguntan ni se responden. Sin embargo, es preciso revisarlas, pues afectan no solo a la historia o a la erudición: entran de lleno en el derecho internacional y, por tanto, en nuestras vidas. No son cosas del pasado ni de lugares exóticos. En 2010, el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) publicó un libro sobre pueblos indígenas, desarrollo y "governabilidad democrática". Ya en la intimidad del libro, en la boscosa página 28, comenzamos a comprender qué se quiere decir por "democracia": un sistema parlamentario. Potenciar el desarrollo significa inducir al crecimiento económico y a la representación parlamentaria de las minorías (las categorías de "mujer" e "indígena" caben en este apartado), a la existencia de un Estado con una "Constitución legítima", es decir, parlamentaria que impulse el "crecimiento económico" y al democracia. Otro tipo de participación más activa y otra cultura política ni se contemplan. Tampoco se explican, por supuesto, cuales son las bondades ni del desarrollo, ni del crecimiento, ni del Parlamento. Es en este silencio sordo, cicutu en almibar, donde radica la ideología imperial parlamentaria, de fundamentos teológicos e implementación jurídica, económica cultural, territorial y ecológica".

⁶⁴⁴ Existe otra corriente de pensamiento encabezada por K. Clark a la que muestra su disposición de adhesión LASLLET, P., "¿Por qué no hubo revolución social en Inglaterra en el siglo XVII o después?", en VALDEON BARUQUE, J., ESPANHNA, A. M., FURET F., HALÉVI, F. y otros, *Revueltas y Revoluciones en la Historia*, p. 101, señalando: "(...) que la extensión e influencia del racionalismo de Locke han sido ampliamente exagerados en relación con las actitudes sociales y la estructura social de Inglaterra antes del siglo XIX, que persistieron actitudes, instituciones y hábitos no representativos y no democráticos junto e incluso como parte de tan alabado constitucionalismo de la sociedad política inglesa durante más de doscientos años tras la muerte en 1653 de Sir Robert Filmer"

CAPÍTULO SEXTO: EL CAPITALISMO Y LA NUEVA MENTALIDAD

i. La Reforma y otros factores

Y, sin duda, fue la Reforma la que creó el escenario ideal para que se hiciera posible ese matrimonio. Por algún lugar debían iniciarse las hostilidades y, sin duda, el elemento religioso, que, actuando sobre las conciencias, constituía el factor determinante de dirección y supervisión de las conductas, era esencial. ¡El más esencial! Y la Reforma protestante hizo posible una fuerza de contestación que arrancando de la intimidad humana esencial, de las propias conciencias, rompiese con la tradición religiosa occidental aunque la salvación de las almas siguiese siendo “el eje de la vida y de la acción” humanas en el nuevo escenario. Ya desde el primer ensayo de la Iglesia romana con el emperador romano Constantino en el siglo IV⁶⁴⁵ pero más claramente, como hemos ido viendo a lo largo de este

⁶⁴⁵ ERLAN DE-BRANDENBURG, A., "Catedral", en LE GOFF y SCHMITT, J-C., (Eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, p. 128, dice: “El cambio de

trabajo, a partir de la creación del Sacro Imperio Romano-germánico con la coronación de Carlomagno por el papa León III en el inicio del siglo IX, lo religioso va a constituir el factor determinante en la estructuración social y, por ende, en el control social.

En terminología sistémica, el orden medieval había conformado un sistema/orden cuya racionalidad (si es que se puede utilizar aquí este concepto) era de naturaleza teológica. Tanto el elemento de distribución de roles (jurídico) como el de ejercicio del poder (político) así como el elemento de inclusión o exclusión social (económico) obedecían a la “racionalidad/irracionalidad” de un sistema cuya lógica (insondable) era impuesta desde lo Alto. Quizás fuera más correcto y preciso decir que conformaban un orden terreno a imagen y semejanza del celestial, en el que el pueblo peregrino caminaba, al modo de las legiones romanas, al encuentro con un Dios que, como fuerza, actuaba desde fuera.

Es cierto que, como advierte Max Weber, al tratar de analizar la influencia de la Reforma en la conformación del “espíritu capitalista” (fundamento

actitud de Constantino frente al cristianismo, tras la victoria del puente Milvio (312), está marcada por el edicto de Milan, que “toleraba” la nueva religión. Rápidamente, esa nueva religión no solo será tolerada, sino también favorecida. Numerosas iglesias son edificadas. Desde la primera mitad del siglo IV, Constantino hizo construir San Juan de Letrán, destinada a servir de sede al obispo de Roma. Hasta el siglo XV, el papa residirá en el palacio adyacente. La basílica, “cabeza y madre de todas las iglesias de la ciudad y del mundo” todavía hoy es la catedral de Roma. Las repercusiones fueron inmediatas. La Iglesia copió su organización administrativa de la administración del Imperio. En cada *civitas* es instalado un obispo (episcopus) o pontífice, situado a la cabeza de la comunidad cristiana. Ese obispo se encontraba investido de un triple poder: jurisdiccional, educativo y sacerdotal en su más alto nivel, pues estaba encargado de bautizar y de confirmar. Ese poder era ejercido sobre el conjunto de la diócesis”.

del capitalismo moderno), “conviene emanciparse de aquella concepción que pretendía explicar la Reforma como debida a una “necesidad de la evolución histórica”, producto de determinadas transformaciones de orden económico”. Igualmente, dice Max Weber, conviene apartarse de “la tesis tan estúpidamente doctrinaria según la cual el “espíritu capitalista” solo habría podido nacer por influencia de la Reforma, con lo que el capitalismo sería un producto de la misma⁶⁴⁶.

Y, ciertamente, no fue solo la Reforma, existieron otros factores y circunstancias que contribuyeron a la creación del sistema capitalista. Como dice Caballero Harriet, “Si importante fue para el nacimiento del “espíritu capitalista” la Reforma religiosa del siglo XVI, no lo fueron menos, para el asentamiento y materialización del desarrollo del capitalismo, el racionalismo matemático clásico y su correlato jurídico axiológico y el derecho natural racionalista del siglo XVII”⁶⁴⁷.

Con la Reforma protestante, aparecerá en el siglo XVII, la filosofía cartesiana (y newtoniana, leibniziana y malebranchiana) que cambia absolutamente la imagen del mundo. “Se quiebra, dirá Cassirer, la forma fija de la imagen antigua y medieval del mundo, cesa este de ser un Cosmos en el sentido de un orden accesible directamente a la contemplación, susceptible de ser abarcado en su conjunto. El espacio y el

⁶⁴⁶ MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 151.

⁶⁴⁷ CABALLERO HARRIET, F. J., *Algunas claves para otra mundialización*, p. 43.

tiempo se ensanchan hasta el infinito y no es posible abarcarlos con los perfiles fijos que presenta la cosmología antigua, con los cinco cuerpos regulares de la teoría platónica y el cosmos jerárquico de Aristóteles, ni es posible agotarlo con números y medidas finitos”⁶⁴⁸

En este mismo sentido, Caballero Harriet⁶⁴⁹ abundará diciendo que se tratará, ahora, de una concepción abierta del cosmos en la que el espacio y el tiempo no tendrán límites. Jamás en la Historia del espíritu se había producido un acontecimiento que impactase de manera tan profunda en la psyke del individuo e, indudablemente, va a originar una enorme convulsión en el espíritu humano. Esta profunda sacudida cristalizará en un nuevo sentimiento cósmico y una nueva autoconciencia de la fuerza que posee su espíritu que exigirá al individuo reubicarse afirmándose frente al infinito, y encontrando el sentido del yo en la infinitud del ser, esto es, en sí mismo.

Y, como afirma Cassirer, siguiendo a Giordano Bruno, “el nuevo sentimiento cósmico, determina la relación entre el yo y el mundo, entre sujeto y objeto en este sentido. Para él, el devenir infinito, el gran espectáculo del mundo, que se desarrolla sin cesar ante nuestros ojos, es la garantía de ese hondísimo sentido que el yo no encuentra sino en sí mismo. La fuerza de la razón es la única que nos abre la puerta al infinito; la que

⁶⁴⁸ CASSIRER, E., *La filosofía de la Ilustración*, p. 54.

⁶⁴⁹ CABALLERO HARRIET, F. J., *Algunas claves para otra mundialización*, p. 44.

nos lo asegura y nos enseña a ponerle medida y límite, no limitándolo en su ámbito, pero sí conociendo su ley, que todo lo abarca y penetra. Esta legalidad del universo, descubierta por el pensamiento, y determinada por su fuerza, constituye el correlato necesario de su intuitiva inconmensurabilidad”⁶⁵⁰

La Reforma⁶⁵¹ inició las hostilidades contra el viejo orden y el Humanismo las continuó. Entre, o más bien, sobre la una y el otro (por cierto, matrimonio no bien avenido)⁶⁵² apareció el sistema capitalista moderno “cuando la tradición se derrumbó y la libre concurrencia penetró con mayor

⁶⁵⁰ CASSIRER, E., *La filosofía de la Ilustración*, p. 55.

⁶⁵¹ POGGI, G., "Releyendo un ensayo de hace cien años", en RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, J., (ed.), *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, 2005, p. 6, dice que Max Weber considera que “el tema religioso central, el del destino del alma individual en el más allá, seguía siendo imperioso y urgente en ese periodo”. De ahí, el autor, deduce que “no ha sido un súbito debilitamiento de la conciencia religiosa europea lo que ha permitido al espíritu del capitalismo afirmarse, permitiéndolo, por así decir, por defecto”. El autor continúa diciendo: “No, según Max Weber, ese espíritu ha recibido en cambio una fuerte (¡aunque no explícita!) validación religiosa en un gran acontecimiento del espíritu europeo, constitutivo a su vez de la modernidad occidental: la Reforma protestante. Se puede afirmar que la Reforma no ha cancelado la hipoteca religiosa sobre las actividades mundanas, pero, en cambio ha modificado fuertemente la concepción religiosa del actuar mundano y en particular del económico (nada parecido se produjo, según Weber, en el Renacimiento italiano)”.

⁶⁵² CASSIRER, E., *La filosofía de la Ilustración*, p. 161, dice: “esta religión humanista encuentra en la Reforma un enemigo irreconciliable que parece coincidir con el Renacimiento al prestar un nuevo valor y una nueva consagración religiosa al mundo terrenal. Pide también una interiorización y espiritualización de la fe, y ésta no permanece confinada en el yo, en el sujeto religioso, sino que afecta también al ser del mundo y lo coloca en una nueva relación con el centro de la certeza religiosa. Con la certeza de la fe habrá de justificarse el mundo. Frente a la exigencia ascética de su negación del mundo tenemos la de su transfiguración que debe verificarse en el trabajo del oficio, en la acción del orden social secular. Pero si de esta forma, el Humanismo y la Reforma se encuentran en un plano común, permanecen separados en sus raíces últimas; la fe reformada se mantiene separada, por su origen y por su fin, de los ideales religiosos del Humanismo. El núcleo de esa oposición se puede señalar con una sola palabra: la actitud, radicalmente distinta, del Humanismo y de la Reforma ante el problema del *pecado original*”.

o menor intensidad incluso en el interior de las organizaciones sociales⁶⁵³.

Y fue precisamente, porque de un cambio de mentalidad se trataba, la conducta práctica del hombre medio de la época precapitalista “uno de los más potentes obstáculos psicológicos con los que hubo de luchar en todas partes la adaptación del hombre a los supuestos de una economía capitalista burguesa y ordenada”⁶⁵⁴.

No obstante, el capitalismo moderno acabó imponiéndose como sistema. Max Weber lo definirá de la siguiente manera: “el orden económico capitalista actual es como un cosmos extraordinario en el que el individuo nace y al que, al menos en cuanto individuo, le es dado como un edificio prácticamente irreformable, en el que ha de vivir, y al que impone las normas de su comportamiento económico, en cuanto que se halla implicado en la trama de la economía. El empresario que de modo permanente actúa contra estas normas, es eliminado indefectiblemente de la lucha económica; del mismo modo, el trabajador que no sabe o no puede adaptarse a ellas, se

⁶⁵³ MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 117

⁶⁵⁴ MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, ps. 117 y 118, reiterará: “El adversario, pues con el que, en primer término necesitó luchar el “espíritu” del capitalismo —en el sentido de un nuevo estilo de vida sujeto a ciertas normas, sometido a una “ética determinada- fue aquella especie de mentalidad y de conducta que se puede designar como “tradicionalismo”. (...) Prefirió trabajar menos a cambio de ganar menos también; no se preguntó cuánto podría ganar al día rindiendo el máximo posible de trabajo, sino cuánto tendría que trabajar para seguir ganando los dos marcos y medio que había venido ganando hasta ahora y que le bastan para cubrir sus necesidades tradicionales. Esta conducta es un ejemplo de lo que he llamado tradicionalismo: lo que el hombre quiere “por naturaleza” no es ganar más y más dinero, sino vivir pura y simplemente, como siempre ha vivido, y ganar lo necesario para seguir viviendo”.

encuentra arrojado a la calle, para engrosar las filas de los sin trabajo”⁶⁵⁵. En realidad, la definición que Max Weber ofrece del capitalismo es indudablemente sistémica en la que los elementos del sistema productivo están sujetos a la racionalidad económica o lógica del beneficio. Si alguno de los elementos se desvincula de esa lógica, el sistema lo expulsa. Es el caso del empresario o del operario que se apartan de la lógica que instaura la lucha económica. Esta misma concepción sistémica pudiera contemplarse sustituyendo al individuo por el sistema institucional y el resultado sería el mismo: las instituciones⁶⁵⁶, la administración, el derecho, la economía, la religión, la sociedad en general constituyen los elementos (subsistemas) de un sistema cuya racionalidad obedece al “espíritu capitalista”, esto es, al beneficio como fin en sí⁶⁵⁷. La actuación ilógica de

⁶⁵⁵ MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 111.

⁶⁵⁶ MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 86, dice: “el moderno capitalismo industrial racional necesita tanto de los medios técnicos de cálculo del trabajo, como de un derecho previsible y una administración guiada por reglas formales; sin esto, es posible el capitalismo aventurero, comercial y especulador, y toda suerte de capitalismo político, pero es imposible la industria racional privada con capital fijo y cálculo seguro. Pues bien, solo Occidente ha puesto a disposición de la vida económica un Derecho y una administración dotados de una perfección formal técnico-jurídica. (...) Se trata de un “racionalismo” específico y peculiar de la civilización occidental”.

⁶⁵⁷ MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, ps. 48 y 49, dice: “La ganancia no es un medio para la satisfacción de necesidades vitales materiales del hombre, sino que más bien éste debe adquirir, porque tal es el fin de su vida. Para el común sentir de las gentes, esto constituye una “inversión” antinatural de la relación entre el hombre y el dinero; para el capitalismo esto es tan evidente y natural como extraña para el hombre no rozado por su hábito, contiene una serie de sentimientos en íntima conexión con ideas religiosas. (...) La ganancia de dinero –cuando se verifica legalmente- representa, dentro del orden económico moderno, el resultado y la expresión de la virtud en el trabajo, (...) aquella idea peculiar –tan corriente hoy y tan incomprensible en si misma- del deber profesional, (...) es la más característica de la

cualquiera de los subsistemas con respecto a la racionalidad del sistema, hace dificultoso el funcionamiento del sistema general y, éste, lo adapta adecuándolo a la racionalidad sistémica o lo expulsa.

De ahí que, naturalmente, una de las propiedades de la economía privada capitalista es también estar racionalizada sobre la base del más estricto cálculo⁶⁵⁸, hallarse ordenada, con plan y austeridad, al logro del éxito económico aspirado, en oposición al estilo de vida del campesino que vive al día, a la privilegiada parsimonia del viejo artesano y al “capitalismo aventurero”, que atiende más bien al éxito político y a la especulación irracional⁶⁵⁹.

Max Weber considera además que, la aparición de nuevas normas de conducta económica imbuidas del “espíritu capitalista” tiene relación directa con el protestantismo y siendo más preciso, con el dogma calvinista (de origen agustiniano) de la predestinación así como esa consideración especial del trabajo “racionalizado” como profesión. De ahí que entenderá, tras observar los derroteros por los que transitaba la acción económica a partir del siglo XVII, que concretamente la educación religiosa de origen

“ética social” de la civilización capitalista, para la que posee, en cierto sentido, una significación constitutiva”.

⁶⁵⁸ MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 16, dice: “el capitalismo moderno ha sido grandemente influenciado en su desarrollo por los avances de la técnica; su actual racionalidad hállase esencialmente condicionada por las posibilidades técnicas de realizar un cálculo exacto; es decir, por las posibilidades de la ciencia occidental, especialmente las ciencias naturales exactas y racionales, de base matemática y experimental. A su vez, el desarrollo de estas ciencias y de la técnica basada en ellas debe grandes impulsos a la aplicación que, con miras económicas, hace de ellas el capitalista, por las probabilidades de provecho que ofrece”.

⁶⁵⁹ MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 78.

pietista ofrecía “la más favorable coyuntura para una educación económica”⁶⁶⁰. “Es entonces cuando “aparecen unidas en estrecho maridaje la capacidad de concentración del pensamiento y la actitud rigurosamente fundamental de “sentirse obligado” al trabajo, con el más fino sentido económico, que calcula la ganancia y su cuantía, y un austero dominio sobre si mismo y una moderación que acrecienta extraordinariamente la capacidad del rendimiento en el trabajo. Entonces es prácticamente posible la consideración del trabajo como fin en sí como “profesión”, que es lo que el capitalismo exige”⁶⁶¹.

ii. El dogma calvinista de la predestinación y la economía capitalista.

Para abordar esta cuestión entendemos que lo más pertinente es dejar hablar a Max Weber y tratar de seguir su razonamiento lógico. Los ríos de tinta que han supuesto los comentarios, adhesiones, descalificaciones, críticas... a/de la obra de Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* son el reflejo de la importancia de una obra que, más o menos, en menos de doscientas páginas fue capaz de demostrar que el “espíritu del capitalismo” se fraguó en la subjetividad de los individuos de un

⁶⁶⁰ MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 120.

⁶⁶¹ MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 120.

determinado credo (cuya piedra angular es el dogma calvinista de la predestinación)⁶⁶² que fueron capaces de compatibilizar el ideal ascético con la moralización de la acción racional de propósito.

Max Weber razona: Calvino parte de la premisa de que Dios es absolutamente libre, no está sometido a ninguna ley y, por tanto, es una ofensa a su Gloria tratar de medir sus obras soberanas con criterios de justicia terrena y sondear en las verdades que no consideró pertinente revelarnos. Y es que “todo lo que sucede (incluido el hecho, indudable para Calvino, de que solo una pequeña parte de la humanidad está llamada a la salvación) tiene sentido como medio para el fin de la auto-glorificación de la majestad de Dios”. Entre el hombre sumido en la soledad de su ser y Dios existe un “abismo infranqueable” y su destino seguro será la muerte eterna si Dios no “ha decidido otra cosa para glorificar su majestad”. “Lo que sabemos es solo que una parte de la humanidad se salvará y otra parte

⁶⁶² CASSIRER, E., *La filosofía de la Ilustración*, p. 266, dice: “Calvino había apelado a este principio (*stat pro ratione voluntas*) para mostrar que todo derecho se funda en último término en el poder divino; pero que éste es en sí mismo incondicionado y que no está sometido a ninguna regla ni norma limitadora. El núcleo de la dogmática calvinista, especialmente el dogma central de la predestinación, reside en esta idea; la salvación y la condenación se incluyen en ella. No es posible preguntar por la razón y el derecho de la resolución acerca de la salvación de las almas, pues ya el mero preguntar significaría una presunción sacrílega y un levantamiento de la razón humana sobre Dios mismo. Es el poder absoluto de Dios quien ha condenado a la mayor parte de la humanidad mientras ha salvado a un pequeño grupo de elegidos; ambas cosas suceden sin razón alguna, en el sentido humano de la palabra, sin consideración alguna por el mérito moral. De esta problemática religiosa se ha destacado la problemática filosófica del derecho natural”.

será condenada”⁶⁶³. Suponer que el mérito o la culpa de las personas codeterminan este destino sería como afirmar que las decisiones absolutamente libres de Dios que están tomadas desde la eternidad son alterables por la actuación humana: una idea imposible⁶⁶⁴ (...). “Como las decisiones de Dios son inmutables, es tan imposible que aquellos a quienes Él se dirige pierdan su gracia como que la alcancen aquellos a quienes se la ha negado”⁶⁶⁵.

Sigue razonando Max Weber: “en su patética inhumanidad, esta doctrina hubo de tener sobre todo una consecuencia para la mentalidad de una generación que se entregó a su grandiosa coherencia: el sentimiento de un inaudito *aislamiento* interior. En el asunto más decisivo para la vida de los seres humanos de la época de la Reforma protestante (la salvación eterna), el ser humano estaba remitido a seguir solitariamente su camino hacia un

⁶⁶³ Las Propositiones de la *Westminster confession* en su capítulo 3 (Del eterno decreto de Dios). Número 3 dice: “Para revelar su majestad, Dios por su decreto ha destinado (*predestinated*) a unos hombres a la vida eterna y sentenciado (*foreordained*) a otros a la eterna muerte”.

⁶⁶⁴ PARRINGTON, V. L., *El Desarrollo de las Ideas en los Estados Unidos*, v. I, p. 17 dice: “Al rehacer la estructura de la vieja teología, Calvino admitió como concepto supremo la idea de que Dios es la voluntad absoluta y arbitraria –un *rex regum* cuya autoridad es universal e incondicionada- y revistió este concepto de formas hebráicas tomadas del Antiguo Testamento. En realidad, muy difícil le hubiera sido escapar de la doctrina del absolutismo, que le había venido del Imperio Romano, la Iglesia romana y los antiguos despotismos orientales y estaba entrelazada con todas las instituciones y las formas sociales contra las cuales la Reforma era una protesta. Desgraciadamente Calvino, en vez de poner esa doctrina en tela de juicio, le trajo un nuevo apoyo y ensanchó su influencia atribuyéndole autoridad divina y erigiendo sobre ella todo un sistema de cosmología”

⁶⁶⁵ MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p.162.

destino establecido desde la eternidad⁶⁶⁶. Nadie podía ayudarlo. Ni un predicador, ni un sacramento, ni una Iglesia, ni un Dios, todo lo que el catolicismo ponía a disposición de los fieles (la salvación sacramental) para la salvación del alma, tenía influencia alguna, para el calvinismo, a la hora decisiva de alcanzar la visión de Dios o sumirse en las tinieblas para toda la eternidad. Para el calvinismo, el individuo había sido abandonado, era el yo solitario peregrino en la tierra que, a nada, ni a nadie podía recurrir, ni obra alguna podía hacer para modificar el designio que el Padre de los cielos había planificado desde el inicio de los tiempos. En este sentido Max Weber, que había ya recordado la famosa frase de J. Milton a este respecto⁶⁶⁷, dirá: “vinculado (el puritano) a la severa doctrina de la lejanía de Dios y de la carencia de valor de todo lo puramente creatural, este aislamiento interior del ser humano contiene por una parte la razón de la posición absolutamente negativa del puritanismo en relación a todos los elementos sensorial-*sentimentales* en la cultura y en la religiosidad subjetiva (pues son inútiles para la salvación y promueven ilusiones sentimentales y la superstición idólatra; así como también contiene la razón

⁶⁶⁶ Las Propositiones de la Westminster confession, capítulo 3, nº 5, dice: “Aquellos hombres que están destinados a la vida eterna han sido elegidos en Cristo para la gloria eterna por Dios, antes de la creación, por su designio eterno e inmutable, su decreto secreto y el arbitrio de su voluntad, y ello por libre amor y gracia; no porque la previsión de la fe o de las buenas obras o de la perseverancia en una de las dos u otra circunstancia semejante de las criaturas, le hubiesen inclinado, como condición o como causa, sino que todo es premio de su gracia soberana”

⁶⁶⁷ MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 160, haciendo alusión a la opinión de J. Milton respecto del dogma calvinista de la predestinación, dirá: “es célebre el juicio de Milton sobre esta doctrina: “Puedo acabar en el infierno, pero un Dios como éste jamás ganará mi respeto”.

del abandono de toda cultura sensorial. Por otra parte, ese aislamiento interior constituye una de las raíces del individualismo desilusionado y pesimista”⁶⁶⁸. ¿A qué otra consecuencia, diferente del desencantamiento⁶⁶⁹ del mundo -nos preguntamos- puede conducir, ese abandono, esta personal separación radical del mundo unida a la inaccesible lejanía de Dios si, además, le añadimos la reiterada recomendación desde la literatura puritana de “desconfiar del prójimo”, en individuos para quienes la gloria de Dios y la salvación de su alma constituyen su única razón de ser, de existir?

¿Cómo se soportó esa soledad tanto exterior como interior ante las preguntas: ¿“He sido yo el elegido”?; ¿cómo puedo estar seguro de ello? Calvino ni tan siquiera contempla la posibilidad de que, estas preguntas, pudieran ser planteadas porque, la propia formulación, implica ofensa por falta de confianza y, ella, significa inseguridad en su estado de gracia y carencia de fe verdadera en una relación individuo-Dios fundamentada en la permanente y absoluta fiducia. De ahí que, descartada toda duda (en el asceta puritano) y para evitar la tentación de caer en ella, la única manera

⁶⁶⁸ MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 164 y 165.

⁶⁶⁹ LEHMANN, H., "El pluralismo metodológico de La Ética protestante de Max Weber", en RODRIGUEZ MARTÍNEZ, J., (ed.), *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*, ps. 18 y 19, dice: “la contribución más importante a la formación teórica de la sociología es ciertamente un concepto que aún no había sido empleado en la primera edición de su estudio (hay ed. de 1904 y 1919) y que introduce en la reelaboración del texto de 1919: “desencantamiento”, o bien, “radical desencantamiento” del mundo. Ampliaba así la discusión de 1803, hasta el momento capitaneada por especialistas en derecho canónico e historiadores locales y en conjunto poco fructífera, sobre el significado de la secularización y de su trascendencia en la historia moderna hasta convertirla en un debate sobre las causas y consecuencias de la secularización del mundo moderno. Con ello abordó un tema que ocuparía y fascinaría a muchos de los mejores sociólogos de las generaciones posteriores”.

de neutralizar la angustia de la soledad era configurar la vida diaria en base a una praxis ética que, a la manera de método conductual, la planificase y sistematizase, esto es, el *autocontrol sistemático*. En este sentido Max Weber dirá: “solo una vida dirigida por una reflexión constante podía ser considerada una superación del *status naturalis*: el “cogito ergo sum” de Descartes fue adoptado por los puritanos contemporáneos en esta reinterpretación ética. Esta racionalización dió a la devoción reformada su rasgo específicamente *ascético* y, además fundamentó su parentesco interior”⁶⁷⁰.

A partir de aquí Max Weber se preguntará: ¿Cómo la idea puritana de profesión, esto es, el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo entendida como deber moral tuvo su efecto sobre la vida económica?

Él mismo razonará diciendo que, “el estado de gracia” religioso del elegido se garantiza solamente “con la *confirmación* de una conducción de vida ordenada, diferente inequívocamente del estilo de vida del ser humano “natural” sometido a los instintos irracionales. El *estímulo* al *control metódico* y continuo de sus acciones y una ponderación de su alcance ético se convirtió en el ideal de vida del puritanismo. Este estilo ascético de vida significaba precisamente, una configuración *racional* de la vida basada en la voluntad de Dios⁶⁷¹. Y este ascetismo ya *no* era un *opus*

⁶⁷⁰ MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 182

⁶⁷¹ MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, ps. 165 y 166, dice: “La relación del calvinismo con su Dios se consumó en un profundo aislamiento

supererogationis, sino una acción que se exigía a todo el que quisiera estar seguro de su salvación. Aquella vida aparte de los santos exigida religiosamente y que era diferente de la vida “natural” ya no tenía lugar (y esto es lo decisivo) fuera del mundo en comunidades monacales, sino *dentro* del mundo y de sus órdenes. Esta *racionalización* de la conducción de la vida dentro del mundo en relación al más allá era el efecto de la *concepción profesional* del protestantismo ascético”⁶⁷².

La vida ascética, privativa de las órdenes monásticas en el Medievo, a través del “sacerdocio de todos los creyentes” como principio básico de las Iglesias reformadas, entró en la vida mundana. Max Weber dirá al respecto: “Ahora, ese ascetismo pasó al mercado de la vida, cerró tras de sí la puerta del convento e intentó impregnar la vida *cotidiana* mundana con su metódica y transformarla en una vida racional *en el mundo*”⁶⁷³.

interior, pese a que para salvarse era necesario pertenecer a la Iglesia verdadera. Quien quiera percibir los efectos de esta atmósfera tan peculiar no tiene más que consultar el libro más leído de toda la literatura puritana, *The pilgrim's progress de Bunyan*”.

⁶⁷² MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 223.

⁶⁷³ MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 223. Respecto a lo que de forma genérica pudiera entenderse como “religión racional” BOTELLA ORDINAS, E., "Parlamentarismo e Imperialismo: Una revisión sobre su relación", p. 8, dirá: “La religión católica era, en palabras de Locke, “la menos apta para formar mentes inquisitivas”, promoviendo “el mundo ignorante y celoso por arte e industria de su clero” que hacía “a la ignorancia la madre de la devoción”. *La Historia de la Inquisición* escrita por Philip van Limborch, a instancias de Locke, explicaba que la peor Inquisición era la española. El *latitudinariarismo* o la “religión racional” era, sin embargo, la panacea del desarrollo intelectual e industrial, según Locke y sus colegas de la Royal Society, que compartían con él no solo esta perspectiva sobre el catolicismo, sino también el concepto de “mejora de la naturaleza vinculado a la teología y similares motivaciones expansivas”.

Así Marx dirá que Lutero a la vez que cerraba los monasterios obligaba a los seglares a comportarse como monjes.

iii. J. Locke-Max Weber: Un diálogo imaginario.

Como bien dice Gianfranco Poggi: “En resumidas cuentas, *La ética protestante* de Max Weber reconstruye una secuencia de conexiones causales”.

Lo mismo podría decir C. B. Macpherson⁶⁷⁴: “En resumidas cuentas, *El Segundo ensayo sobre el Gobierno Civil* de J. Locke reconstruye una secuencia de relaciones causales”.

Es por ello que nos vamos a tomar la licencia de poner a dialogar a Max Weber y Locke a través de las secuencias lógico-causales de Poggi y Macpherson, en un diálogo imaginario, para tratar de verificar si *el asceta calvinista* de Max Weber se identifica o no con *el individuo posesivo* de Locke. En definitiva si es el mismo perfil de sujeto el que está en la base del discurso maxweberiano y aquel sobre el que descansa la construcción lockiana:

(Individualismo radical)

Dice Locke:

⁶⁷⁴ MACPHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Barcelona, 1972.

- *Lo que hace humano al hombre es ser libre de la dependencia de las voluntades de los demás.*

- *La libertad de la dependencia de los demás significa libertad de cualquier relación con los demás salvo aquellas relaciones en las que el individuo entra voluntariamente por su propio interés.*

Contesta Max Weber:

El calvinismo, y en particular el dogma de la predestinación, constituye la matriz religiosa del ascetismo mundano

Por tanto, la libertad alcanza su máxima expresión esencial/radical y su verdadero sentido (natural/espiritual) en relación con el dogma de la predestinación.

(Individuo y propiedad)

Dice Locke:

-*El individuo es esencialmente el propietario de su propia persona y de sus capacidades, por las cuales nada debe a la sociedad.*

- *Aunque el individuo no puede alienar toda su propiedad sobre su propia persona, puede alienar su capacidad para trabajar.*

Contesta Max Weber:

Este (el ascetismo mundano asentado sobre la propiedad de su propia persona y sus capacidades), a su vez, dentro de la esfera de los negocios, se convierte en el espíritu del capitalismo.

Al ser el individuo propietario de su propia persona y de sus capacidades, una conducta ascética será requisito y conformará el fundamento espiritual del capitalismo.

(Racionalidad económica y sociedad)

Dice Locke:

La sociedad humana consiste en una serie de relaciones mercantiles.

Contesta Max Weber:

-Este espíritu (del capitalismo) es un componente indispensable de la fisonomía cultural del primer empresariado, y lo sostiene en su infatigable actividad de racionalización de la actividad económica;

A la “natural” concepción capitalista de la sociedad (“la sociedad humana consiste en una serie de relaciones mercantiles”) de Locke, el espíritu del capitalismo moderno de Max Weber, no lo desmiente sino que añade que se trata de relaciones individuales (del empresario, del operario) mercantiles ordenadas “racionalmente”.

(Estado y propiedad)

Dice Locke:

-Dado que lo que hace humano a un hombre es la libertad de las voluntades ajenas, la libertad de cada individuo solamente puede limitarse justamente por unas obligaciones y reglas tales que sean necesarias para garantizar la misma libertad de los demás.

-La sociedad política es una invención humana para la protección de la propiedad que el individuo tiene sobre su propia persona y sobre sus bienes, y (por tanto) para el mantenimiento de relaciones de cambio debidamente ordenadas entre individuos considerados como propietarios de sí mismos.

Contesta Max Weber:

Valiéndose de éste y de otros recursos, y utilizando múltiples requisitos materiales e institucionales que presenta el contexto, el empresariado actúa para imponer el capitalismo como un modo nuevo y superior de producir y distribuir riqueza”⁶⁷⁵.

A la afirmación de Locke de que la sociedad política es una invención humana para la protección egoísta de la propiedad individual, Max Weber matiza que, en ese marco, el empresario, además, tiene como objetivo asentar, confirmar y perpetuar el capitalismo moderno como modo nuevo y superior de producir y distribuir la riqueza y no tanto como sinónimo de bienestar colectivo superior.

Al finalizar esta parte creemos que estamos en disposición de preguntarnos, teniendo en cuenta que, entre Locke y Max Weber, como dijimos antes, median más de doscientos años y que, Locke es testigo del capitalismo en gestación en tanto Max Weber lo contempló desde la atalaya de su

⁶⁷⁵ POGGI, G., "Releyendo un ensayo de hace cien años", en RODRIGUEZ MARTÍNEZ, J., *En el centenario de La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 9.

avanzado desarrollo: ¿el perfil del individuo maxweberiano, esto es, del calvinista ascético⁶⁷⁶ protagonista del desarrollo del capitalismo moderno no coincide con el perfil que Locke diseña del sujeto prototipo del individuo posesivo actor principal del Estado liberal? La respuesta no puede ser otra: SI. Y, además, nada tiene que ver, ese sujeto de Locke, con el ciudadano republicano ya que, como bien señala Pocock, liberalismo y republicanism son corrientes de pensamiento antitéticas⁶⁷⁷.

⁶⁷⁶ Estimamos que poco tiene que ver el *individualismo virtuoso* con el *calvinista ascético*. LASSALLE, J. M., *Liberales. Compromiso cívico con la virtud*, Barcelona, 2010, ps. 155 y 156, ha pretendido identificarlos para fundamentar el liberalismo, diciendo: "...el liberalismo surgió de un individualismo virtuoso (definiendo la virtud según la tradición de Milton). Un individualismo (según el autor) que exigía una excelencia moral que venciera la ambición y el egoísmo desenfrenados, que contribuyera intensamente a la cooperación social...". Pero, en realidad, el calvinismo ascético, cuya base es la doctrina de la predestinación de la que Milton, tal como vimos en la cita 667, dijo: "Puedo acabar en el infierno pero un Dios como éste jamás ganará mi respeto", supone según MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 164, el aislamiento interior profundo del ser humano que "constituye una de las raíces del individualismo desilusionado y pesimista que sigue repercutiendo hoy sobre el "carácter popular" y las instituciones de los pueblos con pasado puritano (en contraste llamativo con las gafas completamente diferentes mediante las cuales la "Ilustración" contempló posteriormente a los seres humanos). [...]. Así sucede, por ejemplo, en la advertencia (llamativamente frecuente en la literatura puritana inglesa) contra toda confianza en la ayuda de otras personas y en la amistad de otras personas. Hasta el suave Baxter recomendó una profunda desconfianza incluso hacia el amigo más cercano, y Bayly aconseja directamente no confiar en nadie y no dejar que nadie (alguien) sepa nada comprometedor: solo Dios ha de ser el hombre de confianza". Dicho esto, no creemos que pueda sostenerse que el individualismo virtuoso tuviera que ver con el calvinista ascético y mucho menos que "contribuyera intensamente, por ejemplo, a la cooperación social. El individualismo virtuoso podría asociarse con J. J. Rousseau pero difícilmente con Locke.

⁶⁷⁷ El individualismo exclusivo o egoísta se asocia con el liberalismo, es decir, con Locke, mientras que el individualismo virtuoso, fuente de moralidad, con Rousseau. En este sentido traemos a colación la reflexión de MONDOLFO, R., *Rousseau y la conciencia moderna*, p. 43: "Para él (Rousseau), el individualismo exclusivo y el egoísmo provienen más bien de la sustitución de los bienes exteriores a los interiores: "el que a fuerza de no concentrarse (dice el Vicario Saboyano) llega a no amarse más que a sí propio", en realidad sigue el interés material, " la necesidad física, que aparta a los hombres en vez de acercarlos", no la interior "instigación de la conciencia" hacia el amor. Pero a estas "almas cadavéricas" opone la vida de la conciencia; al egoísta *amor*

Economía liberal y Estado constitucional Parlamentario, serán los fundamentos sobre los que se desarrollará, en los siglos venideros, en la Sociedad Occidental, sobre el individualismo posesivo, la nueva mentalidad: el capitalismo moderno como ideología y cosmovisión.

propio, producto artificial de las relaciones sociales, opone el *amor de sí*, la tendencia natural y espontánea hacia la afirmación y el desarrollo de la personalidad. Ahora bien: el principio de personalidad no es un principio individualista, no significa un antagonismo entre cada uno y todos los demás: por el contrario, la necesidad de la propia expansión es “tendencia viva, verdadera y pura, que nada desmiente nunca en la más profunda interioridad”, a la alegría de hacer felices a los demás, que es la más dulce de cuantas puedan existir, a condición de que sea “libre y voluntaria”.

CUARTA PARTE

CAPÍTULO PRIMERO:

Patriarca: EL DESEO DE ADULAR O ALGO MÁS

En la primera traducción que, en 1920, se hizo a la lengua española de *Patriarca o el poder natural de los reyes*, en su breve introducción, se decía: “El Patriarca de Filmer, fue publicado por vez primera en 1680, veintisiete años después de la muerte del autor (1653), y es sin duda su escrito más importante. (...) Vivió Filmer⁶⁷⁸ en el siglo XVII, bajo el reinado de Carlos I Estuardo, y su figura tuvo tal importancia en su época que Locke le llama “el gran campeón del poder absoluto”⁶⁷⁹. Y se

⁶⁷⁸ Para quien pretenda profundizar en la obra de Filmer resulta obligado consultar LASLETT, P., "Sir Robert Filmer: the Man versus the Whig Myth" en *The William Mary Quarterly*, 5, 1948 e, igualmente, ALLEN, J. W., "Sir Robert Filmer", en F. J. C. Hearnshaw, ed., *The Social and Political Ideas of some English Thinkers of the Augustan Age*, A. D. 1650-1750, London, 1928.

⁶⁷⁹ En realidad, Locke, no llama a Filmer “el campeón del poder absoluto”, en razón de “la importancia de la figura” de éste, como afirma AZCÁRATE, P., "Introducción" a FILMER, R., *Patriarca o Poder natural de los Reyes*, Madrid-Barcelona, 1920, sino por la naturaleza del sistema que propone. Así LOCKE, J., *Sobre el gobierno*, Madrid, 1966, p. 101, dirá: “Si alguien piensa que me tomo demasiada libertad al hablar tan libremente de un hombre que es el campeón del poder absoluto y el ídolo de aquellos que lo adoran, yo le ruego que haga una pequeña concesión por una vez, a quien, incluso después de haber leído el libro de sir Robert, no puede menos que considerarse, como las leyes se lo permiten, un hombre libre; y no veo que haya en ello falta alguna, a

comprende la profunda impresión que este libro produjo, si se piensa que cuando Filmer lo escribió se estaba librando en Inglaterra la magna batalla entre el poder absoluto de los reyes, aspiración suprema de los Estuardos, y las libertades populares, malamente defendidas en aquella ocasión por parlamentos serviles y corrompidos; pugna que tuvo como desenlace la Revolución de 1688, que acabó para siempre, en Inglaterra, con la amenaza del absolutismo”⁶⁸⁰.

Estos párrafos introductorios nos muestran, entre otras informaciones, que existen dos momentos, en la historia de la obra, *Patriarca*, que distan, entre ellos, cincuenta años, que coinciden con la gestación y la salida a la luz y que es preciso distinguirlos: El primer momento, *cuando se escribe*, se desconoce la fecha exacta de su redacción extimándose que, debió gestarse entre 1620 y 1632 coincidiendo con el último lustro del reinado de Jacobo I y los primeros seis o siete años de su hijo Carlos I. Por el contrario, se conoce la fecha de la primera publicación que coincide con los tiempos posteriores (1680) a la *no nata* ley de Exclusión (1678) y su

no ser que a alguien más versado que yo en los designios de la fatalidad le haya sido revelado que este libro, dormido durante tanto tiempo, estaba destinado a desterrar toda libertad del mundo, en el momento de aparecer en él, con la fuerza de sus argumentos, y que, a partir de ese momento, el menguado modelo de nuestro autor había de ser supremo esquema y perfecta norma de política para el futuro. Su sistema se encierra en un pequeño círculo que no es ni más ni menos que éste: *Todo gobierno es monarquía absoluta*. Y la construcción que edifica sobre él es ésta: *Ningún hombre nace libre*”.

⁶⁸⁰ AZCÁRATE, P., en "Introducción" a FILMER, R., *Patriarca o El poder natural de los Reyes*, Madrid-Barcelona, 1920, ps. 5 y 6. Sobre la Revolución de 1688, ver TREVELYAN, G. M., *La revolución inglesa 1688-1689*, México, 1996.

conocida crisis. Habrá una segunda publicación (1685) que coincidirá con los tiempos del inicio del reinado de Jacobo II.

Es por ello que consideramos importante el clima político que se vivía en cada uno de los momentos:

i. Primer momento: El de la redacción

Durante el reinado de Jacobo I pasó a un segundo plano la natural condición marina de Inglaterra y su tradición isabelina en el mar. Los españoles y holandeses llegan a ignorar y menospreciar a los ingleses en las cuestiones del mar y ésto produjo una indignación profunda entre los marineros y mercaderes de la Isla que duró mucho tiempo y que no pudo tan siquiera neutralizar la decisión de Carlos I de destinar *el ship money* ilegal a la reconstrucción de la marina real. No obstante, quizás el sentir de la población marinera, aunque muy importante, no fuese lo más decisivo. Lo realmente decisivo era que una flota no se improvisa y, cuando, de nuevo, se quiso poner a flote, las precipitadas acciones marineras en Cádiz y La Rochelle, realizadas por el duque de Buckingham, resultaron otros tantos fracasos que condujeron a un violento enfrentamiento entre el rey y la Cámara de los Comunes.

Una monarquía desprestigiada⁶⁸¹ y un Parlamento, que tenía en su mano la capacidad de acordar los impuestos y, por tanto, la posibilidad de limitar el poder real, enfrentados de manera encarnizada en su lucha por el poder. Un rey y un Parlamento que ignoraban los negocios extranjeros, que carecían de ejército, que poseían una simbólica marina real... Todo ello conformaba la fotografía del final del primer cuarto de siglo XVII inglés. Algún autor ha dicho que: “Inglaterra era un cero en la política europea durante aquella crisis”.

La década de los años veinte de mil seiscientos⁶⁸² va a finalizar con un Carlos I que, tras una violenta disputa con las Cámaras, opta por gobernar sin el Parlamento. El Parlamento permaneció cerrado durante once años (1629-1640). En este marco se va a producir la gran batalla entre los dos sistemas de derecho que se daban cita en Inglaterra: a) El que defendían

⁶⁸¹ Una de las múltiples razones de este desprestigio fue la venta de títulos nobiliarios. MUNCK, T., *La Europa del siglo XVII, 1598-1700*, Madrid, 1994, ps. 214, 215, dice al respecto: “La falta de ingresos de la corona hizo que se estableciera, en 1611, un nuevo sistema nobiliario, la baronía, asequible por 1095 libras para los que contaran con el respaldo adecuado de importantes títulos de propiedad. Este orden se restringió a un total de 200 miembros (una restricción que Carlos I no llegó a respetar), pero Jacobo ya había perdido el control sobre quien debería ser admitido como tal en 1618, cuando comenzó a servirse de estos títulos como forma de pago para sus cortesanos. La apertura del mercado, cuyas ventas fueron ampliamente explotadas por el favorito del rey, George Villiers, duque de Buckingham supuso que en 1622 el valor del derecho por crear una baronía hubiera disminuido a solo 220 libras. Incluso los títulos nobiliarios se pusieron a la venta a partir de 1615, y esto provocó una fuerte caída en su valor desde las 10000 libras a casi la mitad en 1627 y también aquí Jacobo y su hijo permitieron que el control de la corona sobre la calidad de los compradores solo llegase a ser nominal. (...) Además la saturación del mercado con títulos hereditarios privó sin duda a la monarquía de una provechosa forma de padronazgo y produjo cierto desengaño sobre la esencia misma de la autoridad real”.

⁶⁸² Para conocer mejor esta época, es de interés ver SOMERVILLE, J. P., *Politics and Ideology in England 1603-1640*, London, 1986.

Jacobo I y su hijo Carlos I juntamente con los expertos en el derecho romano justiniano para quienes la voluntad real era fuente del derecho; y

b) La que sostenían los defensores del *Common Law* como ley que, fruto de la tradición inglesa, gozaba de una existencia propia y diferenciada. En la disputa, pareció que, Carlos I, había ganado la batalla al poner en marcha los tribunales de prerrogativa con sus jueces y haber sometido a los propios tribunales del *Common Law* a la filosofía jurídica de aquellos. No obstante, habría que esperar al Parlamento Largo (1640-1660). El prefacio de todo esto, como ya hemos visto con anterioridad, había sido *la Petición de Derechos del Parlamento* que Carlos I se había visto obligado a aceptar. Y si echamos la vista un poco más atrás, en el fondo de todo ello, venía latiendo el gran problema del *rey o la ley*. Evidentemente Filmer tiene una posición clara al respecto: *el rey por encima de la ley*. Esta postura, convertida en cuestión de conciencia, resultará determinante para que se decida a escribir *Patriarca o el poder natural de los reyes*. En este sentido, R. Gamba, en el estudio preliminar a *La polémica Filmer- Locke (r) sobre la obediencia política* dirá: “se trataba del tema de la obediencia política (al rey), provocada por el problema de la llamada moneda naval (*ship-money*). Carlos I había recurrido a todos los procedimientos hasta entonces practicados para obtener recursos con que sostener las guerras religiosas de

Escocia e Irlanda⁶⁸³ y hacer frente al creciente poderío naval francés. Pero introdujo uno nuevo, particularmente gravoso e impopular: sustituir la requisa de naves (o *fonsato naval*) de los puertos y villas costeras por un impuesto en dinero que trató después de extender a todo el país (1636). La protesta fue general y encontró su portavoz en Jhon Hampton quien sostuvo la doctrina de que el rey no podía imponer impuestos sin el consentimiento del Parlamento⁶⁸⁴.

Si la gota que colma el vaso de la paciencia y enciende la mecha intelectual de Sir R. Filmer fue la moneda naval o no, es una cuestión de orden menor. Es posible que para el momento en el que surge este problema que se dilata en el tiempo durante seis mandatos (el impuesto se exige anualmente durante seis años seguidos, 1634-1639), el manuscrito de *Patriarca*, había ya sido escrito. En realidad, lo realmente importante y determinante era el

⁶⁸³ Pero no solamente mantuvo guerras en el interior, contra Escocia e Irlanda sino en el exterior, tuvo enfrentamientos con la España de Felipe IV y con la Francia de Luis XIII para los que, constantemente, solicitó apoyo económico al Parlamento que, a veces, le negó y en otras ocasiones se lo dió en cantidades insuficientes. Desde el acceso al trono de Carlos I en 1625, el enfrentamiento entre éste y el Parlamento por la cuestión financiera fue una constante. Tras la apertura, a comienzos de 1629 de la segunda sesión del Parlamento que, Carlos I, lo había clausurado tras el asesinato de su valido el duque de Buckingham, pensó que, este suceso, cambiaría su suerte y el Parlamento se mostraría más complaciente ante sus solicitudes. Lejos de ello, el Parlamento radicalizó su postura y, en la Cámara de los comunes comenzaron, a verse posturas contrarias al mantenimiento del impuesto del *tonelaje* y *el peso* que había sido autorizado (por año prorrogable) al comienzo del reinado de Carlos I con ocasión de la guerra contra España. La radicalización llegó al punto de que, en el Parlamento se leyeron tres resoluciones. En la tercera de las cuales se especificaba que todo aquel que pagara el impuesto de *tonelaje* y *peso* “sería declarado un traidor y enemigo de las libertades de Inglaterra”. Este hecho y el mantenimiento de la tensión por parte del Parlamento con la aprobación de medidas contrarias a los intereses del rey llevaron a éste a la disolución del Parlamento. Sería el inicio de once años de tiranía.

⁶⁸⁴ GAMBRA, R., "Estudio preliminar a La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política", Madrid, 1966, p. XIV.

problema de fondo que alimentaba y radicalizaba el debate político y que obedecía a la pregunta: ¿Es el Rey o la ley quien detenta la soberanía?

ii. Segundo momento: La publicación

En el marco de este clima político, sin que se conozca la fecha exacta, Robert Filmer escribe el manuscrito de *Patriarca* (parece ser que hacia 1632) no para su publicación sino para la distribución, en el condado de Kent, entre amigos y contertulios (tanto coincidentes como discrepantes) de la aristocracia local que vivía con especial interés los momentos políticos de la Isla.

En 1660, agotada la República de Cromwell, se produce la restauración de la monarquía con el acceso del estuardo Carlos II a la corona de Inglaterra. Este primer experimento para impedir la vuelta de formas absolutistas al poder había resultado aparentemente fallido. Y decimos aparentemente porque, si no consiguió el resultado deseado de la abolición de la monarquía absoluta, sirvió para ir abonando el terreno que culminaría en la Revolución incruenta de 1689 y el advenimiento de lo que se conocerá como la Monarquía constitucional. Carlos II dió la espalda a los tiempos. Quizás, el entusiasmo popular con que fue recibido a su regreso del exilio y el gran refrendo que obtuvo, del Parlamento Caballero (Cavalier Parliament) que siguió al Parlamento de la Convención tras su disolución a

finales de 1660, pudieron cegar su visión política. Bien es verdad que el comienzo de su reinado no pudo ser más esperanzador decretando una amnistía para los seguidores de Cromwell (exceptuando los jueces y autoridades que hubieran intervenido en la ejecución de su padre) mediante el Acta de Inmunidad y Olvido. No obstante, Carlos II, en línea con sus predecesores, se empeñó en dominar y controlar el Parlamento entrando en confrontación frontal con el mismo. Su objetivo era hacer de la monarquía inglesa una auténtica monarquía absoluta a imagen y semejanza de la monarquía francesa de Luis XIV que controlase y fortaleciese la Iglesia de Inglaterra para abjurar del protestantismo y allanar el camino para el regreso de Gran Bretaña a la órbita de Roma.

Por tanto, Carlos II, no se enteró, o no quiso enterarse de que eran otros tiempos y de que, la inexorable y determinista ley de la evolución, había producido sus efectos sobre la mentalidad social y... continuó con las prácticas absolutistas de los Estuardo que le habían precedido.

En 1672, con la clara intención de favorecer al partido católico de perfil predominantemente afrancesado, Carlos II promulgó el Acta de Tolerancia conocido, también, como Declaración de Indulgencia mediante el cual trató de implantar una especie de “libertad religiosa” poniendo en suspenso la normativa que penalizaba a los disidentes religiosos. Se daba la circunstancia de que su hermano, el duque de York, que con muy fuerte oposición ascendería al trono en 1685 con el nombre de Jacobo II, se había

convertido al catolicismo. La reacción del Parlamento no se hizo esperar y aprobó varias leyes penales conocidas como *Test Acts* que limitaban derechos cívicos y civiles a quienes profesaban la religión católica y a aquellos disidentes no pertenecientes a la iglesia anglicana. A partir de ese momento todo aquel que pretendiera formar parte del funcionariado del Estado debería demostrar su condición de anglicano, esto es, profesar la religión oficial o probar de manera fehaciente haber abjurado de cualquier otra religión que no fuera la anglicana. Crece la persecución religiosa hasta el punto de instalarse en Inglaterra un ambiente prácticamente “irrespirable”. Carlos II se veía obligado a disolver el Parlamento en 1679 y convocar uno nuevo en el que la mayoría estará conformada por los presbiterianos, los antiepiscopales y los antidinásticos.

Además, a comienzos de la década de los setenta de mil seiscientos, momento en el que, la política internacional inglesa, se encontraba en manos del rey, se inaugura con el doble Tratado de Dover (uno público y otro secreto)⁶⁸⁵ realizado entre Carlos II de Inglaterra y Luis XIV de

⁶⁸⁵ El Tratado secreto de Dover suscrito entre Carlos II de Inglaterra y Luis XIV de Francia, decía: “El rey de Inglaterra hará una profesión pública de la fe católica y recibirá la suma de dos millones de coronas, que le ayuda en este proyecto, desde el rey Cristianísimo, en el curso de los seis próximos meses. La fecha de esta declaración se deja completamente a su propio placer. El rey de Francia fielmente observará el Tratado de Aix-la-Chapelle en cuanto a España, y el rey de Inglaterra mantendrá el Tratado de la Triple Alianza en una manera similar. Si los derechos de la monarquía española volvieran al rey de Francia, el rey de Inglaterra le ayudará en el mantenimiento de estos derechos. Los dos reyes le declaran la guerra a las Provincias Unidas. El rey de Francia les atacará por tierra, y recibirá la ayuda de 6000 hombres desde Inglaterra. El rey de Inglaterra enviará 50 hombres- de-guerra en el mar, y el rey de Francia 30. Las flotas combinadas se corresponden con el Duque de York y El Comandante de su Majestad

Francia que conformaban un Plan conducente al dominio de Francia sobre Europa (incluida la misma Inglaterra). El paso previo debería ser la conquista de Holanda y la reducción de Guillermo de Orange a la condición de vasallo de Francia. Contra toda previsión, el plan resultó un fracaso y ocasionó la quiebra económica de Carlos II quien no tuvo otro remedio que entregarse, sin condiciones, al control del Parlamento. Por el contrario Guillermo de Orange sale victorioso y prestigiado lo que le permite iniciar toda una historia de coaliciones con diferentes países europeos contra la monarquía absoluta de Luis XIV. En 1674, al constatar, el Parlamento, que la disputa entre Inglaterra y Holanda no era una “cuestión de Estado”, esto es de vieja rivalidad por la hegemonía marítimo-comercial del mar, sino de interés personal y dinástico que, más bien, formaba parte del Plan que Carlos II y Luis XIV habían urdido para materializar el sueño francés de la conquista de Europa y, a la vez, hacer realidad los intereses dinásticos y religiosos de la dinastía estuarda; y

Británica se contentará con recibir Walcheren, la desembocadura del Escalda, y la isla de Cadzand, como su parte de las provincias conquistadas. Artículos separados se proporcionan para los intereses del Príncipe de Orange. El Tratado de Comercio, que ya ha comenzado, se celebrará tan pronto como sea posible”. En esa época, dice ANDREU RODRIGO, A., *Shaftesbury: Crisis de la civilización puritana*, Valencia, 2005, p. 95, “Al socaire del nuevo Parlamento anglicano (de religión oficial anglicana: episcopal y con sumo regio poder religioso) arrecia la persecución religiosa. Durante veinte años, estarán las cárceles a rebosar de toda clase de disidentes, protestantes o católicos, de la religión anglicana o del protestantismo oficial. Luis XIV provee de fondos secretamente al rey inglés, posibilitándole prescindir del Parlamento sin cuyo apoyo aval no puede cobrar impuestos. D’Alembert cuenta que el Padre Letellier, confesor de la reina, “era el alma secreta de toda esa fuerza” que animaba “a la Corte de Francia contra los Parlamentos” (D’ALEMBERT, *Sur la destruction de Jésuites en France*, Glasgow, 1765).

además comprobar la indefensión en la que Inglaterra quedaría al albur de la voracidad francesa si el delta del Rin cayese bajo el dominio francés, el Legislativo, ordenó la retirada de Inglaterra de la guerra. Inglaterra se ve abocada a la “neutralidad” que duraría hasta la Gran Revolución en un escenario de enfrentamiento entre Carlos II y el Parlamento y de corrupción en gran medida provocada desde la Francia de Luis XIV en la que estaban implicados tanto el rey y su gobierno como parte de los representantes políticos más significados. Carlos II, en los siguientes años dará la espalda al proyecto Estuardo de recatolizar Inglaterra y en alianza con el sector anglicano y los *tory* se someterá al poder del Parlamento. En este tiempo se retoman las relaciones con Holanda al margen de los intereses franceses y se van sentando las bases para que, una década después, pueda producirse la sucesión de Jacobo II a través del matrimonio de su hija María con Guillermo III de Orange. En este estado de cosas, en 1678 se produjo el *Popish plot* o falso complot de Titus Oates. Se trataba de una falsa conspiración que, ese eclesiástico de dudosa fama perteneciente a la Iglesia anglicana⁶⁸⁶, anunció se trataba de un “complot papista” que pretendía asesinar al rey Carlos II para colocar en su lugar a su hermano Jacobo II (personaje impopular) de quien se conocía su condición de católico y sus intenciones de restaurar el catolicismo en Inglaterra, cuestión que

⁶⁸⁶ Titus Oates no fue recibido en la Compañía de Jesús cuando solicitó su admisión e incluso fue expulsado del colegio de Saint Omer de Flandes.

rechazaba la práctica totalidad de los ingleses. La conspiración de Oates fue el comienzo de la creación de un clima irrespirable de falsedades, mentiras, delaciones, conspiraciones, persecuciones y muertes de las que los católicos eran el objetivo, el rechazo al acceso de Jacobo II como sucesor de Carlos II alcanzó los niveles máximos. Entre los años 1678 y 1681⁶⁸⁷, con la exclusión de Jacobo II como objetivo, además de pretender la aprobación de *la ley de Exclusión* (que llegó a ser aprobada pero obstaculizada su sanción y, por tanto, no sancionada), los *whigs* prepararon toda una estrategia de lucha tanto en el Parlamento como en la calle. Eran conscientes de que la evolución de la economía, los grandes avances científicos y la profunda transformación social habían hecho evolucionar y avanzar la mentalidad y estaban a punto de producir la gran voladura del conservadurismo-autoritarismo monárquico. Los tres parlamentos *whigs* resultaron un escenario en el que, aquellos, se enfrentaron a los *tory* y al ejecutivo sistemáticamente de manera violenta. En las calles, las acciones de muchedumbres incontroladas, las amenazas, estorsiones, intimidaciones..., el miedo estaba a la orden del día. Para colmo, el interés

⁶⁸⁷ ANDREU RODRIGO, A., *Shaftesbury: Crisis de la civilización puritana*, p. 101, dice: En 1679 “es nombrado presidente del Consejo Shaftesbury el viejo, como el más influyente miembro que era de la oposición *whig* por él organizada. El movimiento de moderación religiosa y política verdaderas, que dirigía éste, pedía control de los impuestos reales, garantías jurídicas individuales, libertad religiosa sin trabas, libertad de palabra y reunión, etc. Estaban resueltos, sin miramientos, a evitar la vuelta atrás en la oposición a los absolutismos. La masa popular lo seguía. Llama al consejo a Lord Essex y a Lord Capel”. Ver, también, KNIGHTS, M., *Politics and Opinión in Crisis, 1678-1681*, Cambridge, 1994.

de un sector del partido *whig* para que la sucesión recayese en (el bastardo) Monmouth en detrimento de Guillermo de Orange (nieto de Carlos I y yerno de Jacobo II) y María Estuardo (hija mayor de Jacobo II).

En 1681, “el oro de Luis XIV consigue la caída de Shaftesbury⁶⁸⁸. Se disuelve el tercer Parlamento *whig* y cambian los vientos. Ahora son los protestantes los perseguidos brutalmente por los *toris* que no se resignan a la pérdida constitucionalmente de su poder en el Parlamento y organizan revueltas, preparan asaltos, asesinatos, etc. No obstante, grandes personajes de los *whigs*, tras la ejecución de Monmouth y la puesta en escena de un “Tribunal de sangre” que condenó a muerte a gran cantidad de correligionarios, tienen que emigrar al extranjero y mueren en el exilio. Este último es el caso del protector y amigo de J. Locke el conde de Shaftesbury⁶⁸⁹. Otros, como Tyrrell⁶⁹⁰ tuvieron que publicar sus obras

⁶⁸⁸ ANDREU RODRIGO, A., *Shaftesbury: Crisis de la civilización puritana*, p. 102.

⁶⁸⁹ ABELLÁN, J., "Introducción" a LOCKE, J., *Dos ensayos sobre el gobierno*, Madrid, 1996, p. 11, dice: “Locke y lord Ahsley se conocieron casualmente en Oxford, en 1666, y de la positiva impresión que Locke le produjo a Lord Ahsley surgió una invitación para que el profesor Locke trabajara en la casa del lord en Londres. En 1667 se encuentra Locke en casa de lord Ahsley (posteriormente conde de Shaftesbury) donde desempeñó funciones de asesoramiento médico y educativo y donde comenzó su contacto con la vida política, que mantendría prácticamente a lo largo de toda su vida”. En el exilio, en Holanda, Shaftesbury y Locke fueron acogidos en la casa del comerciante cuáquero Benjamin Furly. Para más conocer, resulta de interés ver *Original Letters of Locke, Shaftesbury, and Sydney*, impresas en 1830 en Epistolarium; y, también, ARONSON, J., "Shaftesbury on Locke" en *The American Political Science Review*, L. III, 1959, ps. 1101 y ss.

⁶⁹⁰ TYRRELL, J., *Patriarcha non Monarcha. The Patriarch unmonarch'd: being Observations on a late treatise and divers other miscellanies, published under the name of Sir Robert Filmer Baronet. In which the falseness of those opinions that would make monarchy Jure Divino are laid open: and the true Principles of Government and Property (especially in our Kingdom) asserted. By a Lover of Truth and of his Country*, Richard Janeway, London, 168. Se trata de un texto dividido en cuatro capítulos y una

desde el anonimato. Algunos, contrarios a la monarquía absoluta, como W. Russell o A. Sidney, fueron ejecutados “por alta traición”. El ideario de los perseguidos, de manera sumaria podría sintetizarse en Sidney, quien, por ejemplo, sostenía que la libertad era un derecho innato y que la monarquía absoluta, que niega absolutamente la libertad, ignora ese derecho al oponerse frontalmente a la razón⁶⁹¹ “incluso en el caso en que los pueblos hayan aceptado instaurarla (la monarquía absoluta), dado que no puede aceptarse sin renunciar a la propia naturaleza”⁶⁹². Es obligación de los príncipes, que, además, están por debajo de las leyes civiles, por imperativo

addenda en el que, al igual que el *Primer Ensayo sobre el Gobierno Civil* de Locke, tiene como objetivo desautorizar el texto de *Patriarca* de Sir Robert Filmer. En gran medida, el terreno que tanto Tyrrell como Locke eligen para la crítica es el de la autenticidad o no de la exégesis bíblica de Filmer. Si bien es cierto que ambos ponen en evidencia, en muchos casos, no tanto la interpretación sino la manipulación que, con frecuencia hace, sir Robert, de la Historia Sagrada, estimamos que lo que Filmer pretende nada tiene que ver con la fidelidad a los textos bíblicos (porque, si así fuera..., no los habría manipulado), sino con otro tipo de intereses políticos asociados con la legitimación del poder absoluto de la monarquía no dependiendo de Roma. ¿Qué quiere decir, J. Tyrrell, cuando, al finalizar el texto de *Patriarca non monarca*, afirma que, aunque, Filmer, hubiese leído a Aristóteles tal vez fue mejor lector de los Padres (de la Iglesia) y escolásticos...? Quizás nos esté dando una pista.

⁶⁹¹ SIDNEY, A., *Discourses, Concerning Government*, III, 41, dice que, por supuesto, el propósito del gobierno, descubierto por la *razón*, es proteger a la gente en su libertad natural hasta donde sea prudente. En en curso ordinario de proveer a sus familias y subsistencia, a la gente, se la debiera dejar sola. En III, 16 (...) “por ello, el gobierno debe proteger los derechos de las gentes sobre sus tierras, bienes, vidas y libertades”.

⁶⁹² SIDNEY, A., *Discourses Concerning Government*, II, 20. En su crítica a Filmer, dice, con ironía, que, este autor, en su *Patriarca*, sostenía que Dios “hizo que algunos nacieran con coronas en las cabezas y todos los demás con sillas de montar en sus espaldas”. Sidney está en la misma línea que Tyrrell y Locke y sostiene que el gran regalo de Dios y de la naturaleza al hombre es que sea naturalmente libre. Pero, “el hombre, dice Sidney, no puede continuar en la... libertad que Dios le ha dado. La libertad de uno termina donde comienza la del otro; y mientras sean iguales, ninguno someterá a otro de no ser mediante un consentimiento general. Esta es la base de todo gobierno justo”, (III, 33).

de la ley natural “proteger la tierra, los bienes, la vida y la libertad de sus súbditos”⁶⁹³

Desde 1681 a 1685 el Parlamento dejó de reunirse. El ejecutivo real gobernó, ignorando absolutamente a la Cámara de los Comunes, en un ambiente de intrigas palaciegas en el que pugnaban dos posturas. Una de ellas defendía el papel de una Inglaterra que fuera “visagra” en Europa y mantuviese el equilibrio de poder en el Continente. La otra, entre los que se encontraba Jacobo II se inclinaba por el alineamiento junto a Francia.

La lección que, de toda esta caótica situación de la que, entre otras cuestiones, era responsable la *no nata* ley de Exclusión, sacaron los dos grandes partidos *whig* y *tory* fue la de su propia necesidad para la política inglesa. Para ello era imprescindible la propia cohesión interna de los partidos. Una vez lograda la cohesión interna, esta, llevó al perfeccionamiento del sistema de funcionamiento de los propios partidos políticos y la consolidación del parlamentarismo para Inglaterra y el mundo.

iii. Patriarca: Una tesis dogmática

El hecho de que *Patriarca o el poder natural de los reyes* fué redactado en un momento alrededor de 1632 con un escenario político específico y

⁶⁹³ SIDNEY, A., *Discourses Concerning Government*, III, 16, 2

que su publicación se realizase medio siglo después (1680) en otro escenario que, necesariamente, tenía que ser diferente al primero, al menos en cuanto a la evolución de la mentalidad colectiva, no puede menos que provocarnos la curiosidad de saber: ¿Por qué no se publicó, inmediatamente, tras su redacción?⁶⁹⁴ Y, sobre todo, si convenimos que el libro contiene una tesis dogmática sacralizadora del poder y que, el fin de su redacción no era difundir un pensamiento y debatirlo sino transmitir una verdad y (re)convencer de que el poder procede de Dios (cuestión que en los últimos tiempos comenzaba, fuértemente, a ser puesta en cuestión por teólogos, papistas y hombres cultos). Se trataba de demostrar que era falso el principio que había florecido en las Facultades de Teología y “el pueblo común lo ha (bía) abrazado calurosamente en todas partes, como si fuera el más adecuado a la naturaleza humana”⁶⁹⁵ que rezaba de la manera siguiente: “*La Humanidad ha sido agraciada y nace libre de toda sujeción, y con libertad para elegir la forma de gobierno que prefiera; y el poder que cualquier hombre ostente sobre otros le fue concedido en un principio por la libre voluntad de la multitud*”⁶⁹⁶. Pero además de la falsedad, Filmer, entendía que si se hubiera pasado a la acción y, ese principio, se hubiese refutado “se habría venido abajo todo ese basto tinglado de la

⁶⁹⁴ Una nota escrita a mano que se encontró entre los Papeles de Trumbull en el año 1989 puso en evidencia que, la redacción de Patriarca, había concluido para 1631 y que, en 1932 estaba preparado para una publicación que no se llevó a efecto hasta 1680.

⁶⁹⁵ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 2.

⁶⁹⁶ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 1.

sedición popular”. Es por ello que, él, siente el deber de poner manos a la obra y, *Patriarca*, será el resultado de la necesidad que, nuestro autor, tiene de proclamar “la verdad original” frente a “la sediciosa consecuencia que brota de este primer artículo de *la libertad natural de la humanidad*”⁶⁹⁷ que se materializa en hechos tales como la creencia “de que un hombre puede llegar a ser un mártir de la patria siendo traidor a su príncipe”⁶⁹⁸.

En este temor e, incluso, miedo, a las consecuencias indeseadas del poder popular, que, en sí, a decir verdad, comenzaba aflorar una profunda división social entre “patriotas y realistas”, Filmer, no se encontró solo. Como bien señala C. Cuttica, nuestro autor, estuvo acompañado y compartió, esa preocupación, con autores como Francis Kynaston⁶⁹⁹,

⁶⁹⁷ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 3

⁶⁹⁸ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 5.

⁶⁹⁹ CUTTICA, C., “Adam and the King”: the fatherly imagen of the State. Patriarchalism as political language in early seventeenth-century England”, *Department of History and Civilization*, European University Institute (Florence), p. 4, dice: “escribiendo en 1629, Sir Francis Kynaston definió al monarca, quien estaba dotado con “la Real y justa prerrogativa [...] por las leyes de Dios y las costumbres de las naciones” como “Pater Patriae”. En consecuencia, él reclamó que existía “una fuerte relación de Filationis et Paternitatis entre el rey y el Parlamento” (KYNASTON, F., *A True Presentation of forepast Parliaments to the view of present times and Posteritie*, Landsdowne 213, ff. 146a-176b, f. 163b). Tras haber recordado la relación ideal entre un padre y su hijo para indicar la “mutuall trust and confidence” que fue siempre necesaria en el Estado, Kynaston concluyó que el inferior no debería “conspirar” contra el superior (ibid., f. 164b). Proclamando el populismo como la mayor amenaza contra la integridad de la monarquía, Kynaston sostenía que era vital “considerar a nuestro Rey y Soberano mejor que a nosotros mismos; y si fuese así, no permitir a ningún hombre creerse un buen Patriota, que bajo la pretensión de la Libertad de los sujetos o de la Commonwealths Welfare se opone a lo que, al rey, place, o es demasiado rígido y estricto en la legalidad de un asunto que, el Rey, ordena sea acometido” (ibid. 167a).

Robert Sanderson⁷⁰⁰, Henry King⁷⁰¹, Edward Forsett⁷⁰² y Richard Mocket⁷⁰³, en cuyas obras, se acuñó el concepto de *pater patriae*.

¿Por qué, en un principio, el manuscrito, solamente se difundió en los círculos político-intelectuales de Kent⁷⁰⁴ si su objetivo era dogmatizar? Lo más natural hubiera sido que se hubiera realizado una publicación (y es posible que lo intentase) para todo el reino en tiempos en los que Carlos I defendía *el principio quod principi placuit*. Quizás fuera “lo más natural” visto desde una perspectiva actual pero no desde la de aquel momento en el

⁷⁰⁰ CUTTICA, C., “Adam and the King”: the fatherly imagen of the State”, p. 4, reproduce la cita de SANDERSON, R., *The sermons preached* [...], London, 1621, p. 32 que dice: “todos los Buenos Reyes y Gobernadores debieran tener un cuidado *paternal* para con nosotros, y mostrar un *afecto paternal* para quienes están bajo ellos”

⁷⁰¹ CUTTICA, C., “Adam and the King”: the fatherly imagen of the State”, p. 4, cita a KING, H., *A sermon preached at Paulus Crosse, the 25 of Nouember, 1621* [...], London, 1621, p. 32: “(...) por esta causa un Maestro es llamado el Padre de su familia, y el Rey es *Pater Patriae*, el Padre del País”

⁷⁰² CUTTICA, C., “Adam and the King”: the fatherly imagen of the State”, p. 5, hacienda referencia a FORSETT, E., *A Defence of the Right of Kings* [...], London, 1624, p. 23: “La obediente dependencia del sujeto hacia la persona del Soberano, con una verdadera relación natural y reconocimiento de todo el valor y obediencia (reflejado el la similitud con esa paternidad) ninguna otra ley que *parendi&patiendi*).

⁷⁰³ CUTTICA, C., “Adam and the King”: the fatherly image and the State, p. 5, dice: “en la línea con las posturas de Forsett, *God and the King* (1615) el teórico absolutist Richard Mocket (1577-1618) present una muy radical interpretación del Quinto Mandamiento. Mocket mantenía que la máxima “Honrarás a tu padre y a tu madre” pertenecía a la esfera política en lugar de a la familiar ya que tenía que ver más con la obediencia política que con la sumisión en la familia (MOCKET, R., *God and the King*, [...], London, 1615, p. 2). Soslayando la línea tradicional de argumentación presentada por los catecismos religiosos del s. XVII, Mocket defendió que había “tal mutua dependencia” entre la sociedad de los reyes y la de los padres que “el bienestar de uno es la prosperidad del otro” (ibid., p. 2). No obstante, Mocket, no vió tan solo una estricta correlación en términos tradicionales, sino que, de manera radical, recurrió a “la Evidencia de la Razón” para subrayar que existía más fuerte un vínculo de Deber mayor y más fuerte, entre los Hijos y el Padre de su País que entre aquellos y los Padres en las familias privadas (ibid., p. 3)”

⁷⁰⁴ LASLETT, P., “The gentry of Kent in 1640”, en *The Cambridge Historical Journal*, 9, 1948, ps. 148-164, da una vision histórica interesante sobre la vida del vecindario de Kent en esa época y expone los intereses intelectuales del propio Filmer.

que el panfleto, el libelo y el texto corto estaban a la moda y eran el instrumento corriente de difusión de las ideas políticas, y, además, se trataba de influir solo (aunque no exclusivamente) en un entorno de gran predicamento en la política *tori* inglesa cual era “el condado de Kent”⁷⁰⁵ que encerraba a principios del siglo XVII un ambiente social vigoroso en torno a las viejas casas patriarcales de una nobleza realmente culta y refinada” y que, más tarde, ese “cuerpo nobiliario de Kent, asumiría un importante papel en la guerra civil que resultó de la ruptura de Carlos I con el Parlamento”⁷⁰⁶

J. A. Pocock en *Pensamiento político e historia* dice que Peter Laslett “empezó a investigar en torno a los *Tratados sobre el gobierno civil* que tuvieron consecuencias revolucionarias en la historia del pensamiento

⁷⁰⁵ Kent, sin duda, era un condado “realista”. Y más allá del hecho de que este territorio se encontrase frente a Flandes y fuera, desde el punto de vista naval-militar un buen lugar para que se produjese un acceso a la Isla, un ejemplo de que se trataba de terreno “amigo” es el hecho de que Carlos II, en un intento por volver a Inglaterra, en los tiempos de Cromwell, eligiese el condado de Kent para el desembarco. Cuenta GUIZOT, F., *Historia de la República de Inglaterra y de Cromwell*, Madrid, 1858, p. 379, 380: “Carlos II, establecido en Brujas, reunía algunas compañías de soldados, recibía de Madrid algunas cantidades y parecía, en fin preparar una expedición Para volver a entrar en su reino. Su aliado, el republicano Sexby, que había regresado después de haber pasado muchos meses en Inglaterra solo pedía diez mil hombres de infantería y quinientos caballos, y prometía que apenas hubiese desembarcado en el condado de Kent, haría estallar en él una insurrección republicana, al principio contra Cromwell, pero que se convertiría en realista así que éste fuese derribado (...)”.

⁷⁰⁶ GAMBRA, R., "Estudio preliminar" a *La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política*, Madrid, 1966, p. XIII, al referirse a la poca ambición editorial de sir Robert Filmer, dice: “La vida de Filmer fue enteramente local y familiar, en absoluto cortesana ni ambiciosa. No escribió sus obras para ser publicadas, sino para correr de forma manuscrita entre los notables del condado, sus amigos, discípulos o contradictores. Esta falta de pretensiones ulteriores marca sus escritos con un cierto modo ingenuo, familiar y de aficionado”.

político del siglo XVII descubriendo que Filmer había escrito *Patriarcha* mucho antes que el resto de sus obras (redactadas entre 1648 y 1652). Al parecer, el manuscrito había circulado por ahí hasta que lo publicó por primera vez un grupo de activistas entre 1679 y 1680, después de haber aparecido las obras redactadas entre el cuarenta y ocho y el cincuenta y dos en forma de colección bajo el título *The Freeholder's Grand Inquest*. Por tanto, y dicho en lenguaje skinneriano, lo que Filmer *hacía* al escribir este texto (puede que en torno a 1630) debía ser algo bastante diferente a lo que *hacían* los que le reeditaban en 1679. Y, por importantes que fueran, los significados que se atribuían a la obra no serían los mismos que los atribuidos al texto medio siglo antes⁷⁰⁷.

Es cierto que Filmer y sus editores, utilizando el lenguaje de Skinner, no *hacían* lo mismo⁷⁰⁸. Eran muchos los acontecimientos político- económico-

⁷⁰⁷SKINNER, Q., sin duda, es uno de los destacados autores de la Escuela Histórica de Cambridge cuyas aportaciones metodológicas están resultando de gran interés. Entre la mucha literatura que, sobre este autor, se ha producido citaremos dos artículos que, estimamos, reflejan la importante aportación de este autor: PALTÍ, J. E., "Ideas políticas e historia intelectual texto y contexto en la obra reciente de Quentin Skinner", *Prismas* 3, 1999, ps. 263 a 274 y SILVA, R., "O contestualismo lingüístico na História do Pensamento Político: Quentin Skinner e o Debate Metodológico Contemporâneo", *Dados*, vol. 52, 2, 2010, Ps. 299 a 335. De todas formas, resulta paradójico y, en cierto modo, irónico, que una obra "antipapista" (en los años treinta), resultase un importante argumento de "la causa papista" (en los años ochenta).

⁷⁰⁸POCOCK, J. A., *Pensamiento político e historia: Ensayos sobre teoría y método*, Madrid, 2012. En opinión de Skinner había que averiguar lo que "hacía" el autor lo que quería hacer (el significado de lo que hacía) el autor y lo que realmente había hecho (lo que había significado para otros). El acto y sus efectos habían tenido lugar en un contexto histórico determinado, expresado, en primer lugar por el lenguaje en que el autor había escrito su discurso y en el que se le había leído. Creía que aunque el acto del habla pudiera innovar el lenguaje desde dentro y modificarlo, era el lenguaje el que fijaba los límites de lo que el autor podía y quería decir así como los demás entendían que decía. El lenguaje además era un medio para que el autor adquiriera y procesara

religiosos⁷⁰⁹ que, en esos cincuenta años, habían tenido lugar: había ocurrido un regicidio, tres guerras civiles, se había instaurado una república, de nuevo, se había regresado a la monarquía, se había producido una larga y profunda lucha religiosa, había corrido mucha sangre, se estaba en el corazón de una profunda y radical transformación económica y, para colmo, una gran parte de la población inglesa ya no era la misma... ¡Claro que uno (Filmer) y otros (sus editores) no *hacían* lo mismo! No obstante, la naturaleza dogmática de la tesis asentada en la verdad del Génesis⁷¹⁰ hacía que el texto tuviera la misma intención en esencia (en el momento de la redacción y en el de la publicación): *Pretender persuadir de que todos los hombres somos esclavos proclamando la procedencia divina del poder de los reyes*⁷¹¹.

toda la información disponible sobre la situación histórica, política y material en la que vivía y actuaba”.

⁷⁰⁹ Sobre la cuestión es de obligada lectura: POCOCK, J. G. A., *The Ancient Constitution and the Feudal Law. English Historical thought in the seventeenth century*, Cambridge, 1987.

⁷¹⁰ CASSIRER, E., *Filosofía de la Ilustración*, p. 208, dice: “El empeño esencial de la Reforma iba encaminado a demostrar el carácter absoluto de la verdad de la Escritura, como unitaria y de una vez, y este carácter de totalidad absoluta no podía mantenerse sino rechazando cualquier separación dentro de la Biblia misma. Cada palabra, cada sílaba, debía tener el mismo valor y santidad que el todo y asumir la misma validaz que toda la Revelación”. En el momento en el que R. Filmer escribe Patriarca todavía Descartes no había escrito el *Discurso del Método* si bien es verdad que, en todo lo que tiene que ver con el dogma teológico, esto es, a la fe, confiesa su sumisión y aceptación de la autoridad de la Biblia y de la Iglesia. Por otra parte, faltaba casi medio siglo (1678) para que, R. Simon, publicase en París *Histoire critique du vieux Testament*.

⁷¹¹ FILMER, R., Patriarca o el poder natural de los reyes, ps. 1 y 2, inicia su trabajo exponiendo la opinión común de los teólogos de la época (se refiere a los de la segunda escolástica en general): “La humanidad ha sido naturalmente agraciada y nace libre de toda sujeción, y con libertad de elegir la forma de gobierno que prefiera; y el poder que cualquier hombre ostente sobre otros le fue concedido en un principio por la libre voluntad de la multitud”. Para, a continuación aportar su desautorización mediante la

Se desconoce el efecto que, sobre sus lectores del condado de Kent tuvo la puesta en circulación del manuscrito. No es difícil imaginar que mucho, si se tiene en cuenta la proclividad de los lectores hacia “unos principios que han predicado como el Evangelio”⁷¹² y que, por tanto ya vivían en su interior, que eran cuasi-profesados. De lo que sí hay constancia es de que, *Patriarca* de Filmer produjo un gran impacto, en el interior de Inglaterra, en el momento de la publicación (en 1680) e incluso tuvo repercusión internacional, de manera especial, en los países de monarquías absolutas. En el interior de Gran Bretaña autores como Sidney, Tyrrel y el propio Locke temieron que el terreno ganado en la evolución política de las mentes por efecto de las ideas de los Hooker, Coke, Milton, Harrington, Selden, Liburne⁷¹³, Overton, Walwyn, etc. sufriera una involución y así,

aportación de su prueba personal, diciendo: “Pero, a pesar de la gran reputación que ha adquirido recientemente esta vulgar opinión, no se la encuentra en los antiguos padres y doctores de la Iglesia Primitiva; contradice la doctrina y la historia de las Sagradas Escrituras, la práctica constante de todas las antiguas monarquías, y hasta los mismos principios de la Ley Natural”.

⁷¹² LOCKE, *Sobre el gobierno*, p. 98.

⁷¹³ Resulta interesante, como muestra de ideas “avanzadas” para la época la postura de John Liburne respecto de la igualdad como exigencia racional. A este respecto traemos a colación la clarificadora cita de MACPHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo: De Hobes a Locke*, p. 256 en la que destaca que: GIBB, M. A. *John Liburne, The Leveller*, Hardcover, 1947, p. 174, llama la atención sobre el hecho de que Liburne, en su *The Freemans Freedome Vindicated*, 16-19 de junio de 1946 (in Woodhouse, ps. 317-18), pretendía que “todos y cada uno de los hombres y mujeres individuales” eran “por naturaleza todos iguales y semejantes en poder, dignidad, autoridad y majestad, y ninguno de ellos tiene por naturaleza autoridad, dominio o poder magistral alguno sobre otro” salvo “por mutuo acuerdo o consentimiento”. Gibb infiere de ello que la mujer tenía derechos políticos en pie de igualdad con el hombre. Pero una cosa no se sigue de la otra y Liburne no hacía esta inferencia. Todo lo que se sigue de ello es que se presume que tanto los hombres como las mujeres han de prestar su consentimiento a la institución del gobierno, y que este consenso ha de ser “dado derivado o supuesto... para el bien y la comodidad de todos, y no para perjuicio, lesión

tras dedicar, Locke a Filmer toda una serie de hirientes descalificaciones⁷¹⁴ en el Prefacio del primero de los *Ensayos sobre el gobierno civil*, en el libro Primero, del mismo Ensayo, dirá: “En estos últimos tiempos ha brotado entre nosotros una generación de hombres que quisieran adular a los príncipes con la opinión de que tienen derecho divino al poder absoluto, sean cualesquiera las leyes por las cuales han sido constituidos y deben gobernar y las condiciones bajo las cuales adquirieron su autoridad, y por muy ratificados que estén por juramentos y promesas sus compromisos de observarlas. Para abrir paso a esta doctrina han negado a la humanidad todo derecho a la libertad natural; mediante lo cual, no solo, en lo que de ellos depende, han expuesto a todos los súbditos a la mayor miseria y tiranía, sino también desarraigado los títulos y hecho temblar los tronos de los príncipes (porque, según el sistema de estos hombres, también aquellos, salvo solo uno, han nacido todos esclavos y están por derecho divino

o daño de alguien”. Esto cubriría una supuesta cesión de autoridad de las mujeres a sus maridos. La propia mujer de Liburne, aunque se mostró muy activa en su defensa, siempre suspendió sus opiniones y decisiones políticas, y parece que ambos lo consideraban justo y natural. La *Petition of Woman, leveller* del 5 de mayo de 1649 (in Woodhouse, ps. 367-8), a la que también se refiere Gibb, afirma la igualdad espiritual de hombres y mujeres, (esto es, las libertades civiles), pero no reclama derechos políticos iguales. (La misma demanda de exención de procedimientos legales arbitrarios para hombres y mujeres que se formula en la *Petition* de los levellers de marzo de 1647; in Don M. Wolfe, *Leveller Manifestoes of the puritan Revolution*, 1944, p. 136). Los levellers, hombres y mujeres, parece que hombres y mujeres dieron por supuesto que las mujeres habían autorizado a sus maridos a ejercitar sus derechos políticos. Y en una época en que la relación de empleo típica todavía se consideraba similar a una relación familiar, no parecía un postulado extraordinario una supuesta cesión análoga de autoridad del sirviente al patrono. Es al parecer el postulado de Petty en el debate de Putney; los sirvientes “están incluidos en sus amos” (Woodhouse, *Puritanism and Liberty*, 1938, p. 111)

sometidos al heredero de Adán), como si se propusieran hacer la guerra a todo gobierno y subvertir los mismos fundamentos de la humana sociedad para servir su presente conveniencia”⁷¹⁵.

No obstante, el temor de Locke, que ya, hacia 1675 en un panfleto⁷¹⁶ titulado *A Letter from a Person of Quality to His Friend in the Country*, lo expresaba denunciando un complot que trataba de “socavar el gobierno constitucional y colocar, en su lugar, una monarquía absoluta, al estilo francés”, un lustro después, ese miedo, si bien tenía un aparente fundamento en la coyuntura enormemente convulsa, carecía de fundamentos reales si nos atenemos al resultado final. De ahí que el éxito de *Patriarca* se diluyó con gran rapidez. Un siglo de luchas por las

⁷¹⁵ LOCKE, J., *Sobre el Gobierno*, ps. 101 y 102. En p. 98, previamente, había dicho: “porque yo no habría escrito contra sir Robert ni me habría tomado el trabajo de mostrar sus errores, incongruencias y carencia de pruebas escriturarias (de las que tanto se jacta y sobre las que pretende edificarlo todo), si no hubiera hombres entre nosotros que, propagando sus libros y adoptando su doctrina, me libran de todo reproche por escribir contra un adversario muerto. Han sido tan celosos en este punto que si yo le hubiera hecho algún agravio injusto no podría esperar que me perdonaran. Yo deseo que se muestren igualmente diligentes en reparar aquello en que han causado perjuicio a la verdad y al público, y que concedan el debido valor a la siguiente reflexión: no puede hacerse daño mayor a un príncipe ni a un pueblo que propagar ideas erróneas referentes al gobierno; de este modo, los tiempos venideros no tendrán razón para quejarse de los “eclesiásticos de tambor”. Si alguien realmente interesado por la verdad emprende la refutación de mi hipótesis, le prometo que o bien me retractaré de mi error si sus pruebas son legítimas, o bien responderé a sus dificultades. Pero debe recordar dos cosas: Primera: que el cavilar aquí o allá sobre alguna expresión o pequeño detalle de mi razonamiento no es una réplica a mi libro. Segunda: que no tomaré los insultos por argumentos, ni tendré en cuenta ninguno de ellos, aunque siempre me creeré obligado a cualquiera que aparezca sinceramente dudoso sobre el tema y muestre alguna justa base para sus dudas”.

⁷¹⁶ Panfleto que, aunque anónimo, existen fundadas razones para sostener que, J. Locke, fue su autor. Este escrito encajó rápidamente en la opinión pública porque, las ideas que contenía, resultaban ya familiares y formaban parte de la mentalidad que se había ido formando en la sociedad inglesa.

libertades apoyadas en un importante aparato intelectual y asentado, además, sobre una tradición libertaria, había producido sus efectos sobre las mentalidades. Los tiempos habían cambiado. ¡Filmer había llegado tarde!

iv. Locke filósofo político/Locke actor político

Si entre la redacción y la publicación de *Patriarca* medió, como hemos visto, algo más de medio siglo, dice J. A. Pocock que, en el caso de Locke, el lapso de tiempo era menor pero el cambio interpretativo más drástico. Laslett demostraba que los *Dos Tratados sobre el gobierno civil*, publicados tras la Revolución inglesa en 1688-1689, no se habían escrito para justificar este suceso sino mucho antes cuando, en 1681, el grupo *whig*, del que Locke formaba parte, propuso recurrir a la violencia política. Sin duda, esta opción, hubiera tenido consecuencias muy distintas a las que tuvieron lugar en Inglaterra unos años más tarde al realizarse el traspaso de poder sin derramamiento de sangre.

Y no se trataba solo de una diferencia entre la intención al escribir o la intención al publicar, como en el caso de la obra de Filmer. Había que

volver a analizar la relación existente entre Locke como filósofo político y Locke como un actor más en la historia política de su época”⁷¹⁷.

Estimamos que Laslett está en lo cierto al afirmar que Locke no escribió los *Dos Tratados sobre el gobierno* con la intención de justificar la Gran Revolución de 1688. Es obvio que, el *Primer Ensayo* tenía como objetivo la refutación del planteamiento de Filmer en *Patriarca*⁷¹⁸. En el *Segundo Ensayo* tampoco trataba de justificar nada. Esta obra va a ser la síntesis superadora en clave secularizada, que Locke realiza, de las décadas de reflexión, debate y lucha que los constitucionalistas ingleses habían protagonizado. Síntesis superadora para cuya elaboración, el propio Locke tiene muy en cuenta una cuestión fundamental: la observación empírica de la realidad inglesa. De ahí que, el *Segundo Ensayo*, no sea un texto que pretenda justificar la monarquía constitucional sino que es el modelo político (que a modo de proyecto arquitectónico) hace posible que, la monarquía constitucional, pueda ser un hecho. En definitiva, los *Dos Ensayos* constituyen un todo: El primero de ellos despeja el camino apartando el obstáculo que representaba un modelo político autoritario

⁷¹⁷ POCOCK, J. A., *Pensamiento político e historia: Ensayos sobre teoría y método*, Madrid, 2011.

⁷¹⁸ LOCKE, J., *Sobre el gobierno*, p. 98, dice: “(...) nunca tan fluidos disparates se han expresado en tan sonoro inglés. Si piensa que no merece la pena examinar todas sus obras, que haga el experimento en aquella parte que habla de la usurpación, y que pruebe si, con todo su ingenio, consigue hacer a sir Robert inteligible y congruente consigo mismo y con el sentido común. No hablaría tan francamente de un caballero que esta hace tiempo más allá de toda discusión si el púlpito no se hubiera, en estos últimos años, apropiado de su doctrina, haciendo de ella la teología admitida en nuestros días”.

como el desarrollado en *Patriarca* de Sir Robert Filmer; el segundo es, utilizando jerga política actual, la “hoja de ruta” que finalizará con la materialización de la monarquía constitucional. ¿Alguien puede sostener que, el modelo político en el que Guillermo III de Orange y María Estuardo detentaron el poder, fue fruto de la improvisación y la casualidad? ¿No resulta más “natural” o, si se quiere, más “lógico” pensar que el grueso de estos textos lockianos fueron leídos, estudiados y madurados (sin todavía ser completados y publicados) en los círculos ingleses de los *whigs* y en los holandeses de los Orange (teniendo en cuenta el predicamento que Locke tenía en ambos medios), a lo largo de la década de los ochenta, por los “diseñadores” políticos del escenario que se preparaba para los tiempos post-Jacobo II? Hay cosas, como ésta, que necesitan poca explicación.

Por otra parte, resulta tentadora la invitación de Pocock al debate al advertir que puede existir, sin duda, una diferencia entre el Locke activista político y el Locke intelectual, filósofo político. Es posible que exista. En nuestra opinión, no lo creemos, si bien, aceptamos que, en un principio, pudiera entenderse que, el Locke hombre de acción política, es quien, en el *Primer Ensayo sobre el Gobierno*, arremete contra Robert Filmer espetándole toda serie de improperios más propios de un enfrentamiento político descalificador que del discurso sesudo y racional de un intelectual cartesiano. Y que, por contra, el Locke, intelectual de racionalidad cartesiana, es el autor del *Segundo Ensayo* en el que se sientan las bases del

modelo político del Estado liberal⁷¹⁹. Insistimos que esta aparente diferencia puede inducir a confusión. Sin embargo, la gran diferencia de método, tono, estilo y lenguaje no debe llevarnos a error dado que, más allá de la apariencia debida exclusivamente al efecto-impacto que el autor busca producir en el lector, existe, entre un Ensayo y otro, una continuidad. Y, esta vinculación no solo se produce por el hecho de que la síntesis-resumen del *Primer Ensayo* constituya el primer capítulo del *Segundo* sino porque, en uno y otro ensayo existe todo un sistema de principios comunes, que los hace complementarios. De ahí que los *Dos Ensayos sobre el Gobierno Civil* constituyen una unidad hasta el punto de que resulta más difícil la fundamentación y comprensión del *Segundo* sin la existencia del *Primero*. Y tampoco debemos olvidar que ambos ensayos fueron encargos del conde de Shaftesbury (de quien Locke era su asesor principal) y el partido que él había fundado, el partido *Whig*, para que fueran objetos de lectura por parte de sus miembros relevantes y, de manera especial, por los componentes del *Green Ribbon Club*⁷²⁰.

⁷¹⁹ LASLETT, P., "Introduction", en LOCKE, J., *Two Treatises of Government*, Cambridge, 1991, p. 57.

⁷²⁰ LASSALLE, J. M., *Liberales. Compromiso cívico con la virtud*, Debate, Barcelona, 2010, p. 67, obteniendo información de ZOOK, *Radical Whigs and Conspiratorial Politics in Late Stuart England*, Pennsylvania, 1999, p. 7, dice: "Formaban el *Green Ribbon Club* alrededor de ciento cincuenta miembros permanentes, incluyendo artesanos y comerciantes como el carpintero William Hone o el cervecero Zackery Bourne, aristócratas como los barones Wiliam Howard de Escrick o Ford Grey de Werk, y numerosos abogados y caballeros, entre los que destacaban muchos de los ciudadanos más activos de Londres". Sobre la cuestión, véase igualmente, JONES, J. R., *The Green Ribbon Club*, en *Durham University Journal*, nº 49, 1956.

En este sentido creemos pertinente traer a colación la exigencia “de dedicación exclusiva” que, Max Weber, en *El trabajo intelectual como profesión*, considera debe cumplir todo intelectual que trabaje en el terreno de la ciencia: “quede en el ánimo de todos que en el terreno científico solo tiene personalidad aquel que se dedica con exclusividad a su trabajo. Y esa norma no es solo válida para la ciencia. No conocemos a ningún gran artista que haya hecho otra cosa que dedicarse plenamente a su trabajo. En arte, el permitirse el lujo de convertir la “vida” en obra artística siempre ha tenido malas consecuencias, aunque se tratara de una personalidad como Goethe. Y si alguien cree dudar de esta tesis, habrá de admitir en todo caso que es preciso ser un Goethe para permitírsele”⁷²¹. Locke, a nuestro entender, cumple la condición (de dedicación plena a su trabajo), además, no siendo Goethe. En este mismo sentido se pronuncia, por ejemplo, A. Simmons al afirmar que “el autor de los Tratados es, después de todo, el mismo hombre que dio a la luz *el Ensayo sobre el Entendimiento humano*, un intelectual cuyo interés era el de satisfacer únicamente las exigencias de la verdad, un pensador riguroso y documentado y con una insaciable sed de conocimiento y sistematización racional”⁷²²

De todas formas, consideramos que si, como propone Pocock, volviéramos a analizar la relación existente entre Locke como filósofo y Locke como un

⁷²¹ MAX WEBER, *El trabajo intelectual como profesión*, Barcelona, 1983, ps. 26 y 27.

⁷²² SIMMONS, A., *The Lockean Theory of Rights*, Princeton, 1992, p. 7.

actor político más en la historia de su época⁷²³, el resultado que obtendríamos no sería una dislepsia entre el intelectual y el político ni tampoco un autor sistemático-existencial como Rousseau sino el intelectual filósofo “que dedicado enteramente a su trabajo”, y en maduración constante, resultó ser el fruto de la dialéctica establecida entre su pluridisciplinar bagaje intelectual y la observación cartesiana de la realidad empírica⁷²⁴.

v. *El “original” modelo de Filmer*

Más allá de los improprios, críticas y censuras a las que, J. Locke, somete a *Patriarca* de Filmer e incluso, por encima del interés mostrado, en los últimos tiempos por algunos autores y por razones diversas⁷²⁵, debemos convenir que, esta obra, es sin duda “original”⁷²⁶. Esta singularidad no se deriva del hecho de la temática que aborda (el origen del poder, común en

⁷²³ Sobre la cuestión, véase: FOX BOURNE, H. R., *The life of John Locke*, New York, 1876; CRANSTON, M., *John Locke: A Biography*, London, 1957; DUNN, J., *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the Two Treatises of Government*, Cambridge, 1969; GOYARD FABRE, S., *John Locke et la raison raisonnable*, Paris, 1986.

⁷²⁴ El simple hecho de que, las obras más importantes (a nuestro juicio) de Locke, fuesen publicadas en 1689 nos pone en la pista de su sistematicidad. Sería absurdo que obras publicadas en el mismo momento entraran en contradicción. Las obras publicadas en ese año fueron: (en abril) La carta sobre la Tolerancia (*A Letter Concerning Toleration*); (en octubre) Los dos ensayos sobre el gobierno (*Two Treatises of the Government*); (en diciembre) el Ensayo sobre el entendimiento humano (*An Essay Concerning Human Understanding*)

⁷²⁵ Por ejemplo, PATEMAN, C., *El contrato sexual*, Madrid, 1995, o SCHOCHET, G. J., *Patriarcalism in Political Thought*, Oxford, 1975.

⁷²⁶ Entre los autores que sostienen la originalidad de la obra de Filmer merece ser destacado DALY, J., *Sir Robert Filmer and English Political Thought*, Toronto, 1979.

la época), ni de las fuentes que utiliza (las Escrituras, autores del iusnaturalismo de la segunda escolástica... comunes a muchos tratadistas), sino de la tercera “*norma*” que Filmer confiesa haber asumido al escribir este discurso⁷²⁷. Dice así: “los escritores recientes se han fiado demasiado de los sutiles escolásticos, quienes para asegurarse de que el rey estuviera por debajo del papa, pensaron que el camino más seguro era elevar al pueblo por encima del rey, haciendo así que el poder papal ocupara el puesto del poder real. Muchos súbditos ignorantes han sido así llevados a creer, insensatamente, que un hombre puede ser *mártir de la patria*, siendo *traidor a su príncipe*; por otro lado, la distinción recientemente acuñada, entre súbditos realistas y patriotas, es de lo más antinatural, porque la relación entre rey y pueblo, es tan grande, que su bienestar es recíproco”⁷²⁸.

⁷²⁷ Y es preciso tener en cuenta que la obra se escribe en un clima, también, de emigración, pero de una emigración de naturaleza especial. Es revelador el texto de ELLIOTT, J. H., *Imperios del mundo atlántico*, ps 285 y 286, que dice: “Según la tradición apocalíptica protestante tal y como se desarrolló en la Inglaterra de los Tudor y primeros Estuardo, todos los territorios de América colonizados o por colonizar por los ingleses tenían su lugar predestinado en el gran plan de Dios, ya que los mismos ingleses eran una nación elegida, escogida por el Señor. Para John Rolfe y otros pioneros de la colonización de Virginia, su migración a través del Atlántico era el avance de “un pueblo peculiar, marcado y escogido por el dedo de Dios, para la posesión, ya que sin duda, Él está con nosotros” (citado de MILLER, P., *Errand into the Wilderness*, Cambridge, 1956, p. 119). Como afirmaba uno de los sermones predicado ante la Compañía de Virginia, en los tiempos de la fundación de Jamestown, Inglaterra poseía el permiso divino para establecer un “nuevo reino británico en otro mundo. América, de tal modo, adquiriría su posición como siguiente campo de batalla en la lucha implacable entre las fuerzas de la luz, representadas por la Reforma protestante, y las fuerzas satánicas de las tinieblas, cuya sede era Roma”.

⁷²⁸ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 5.

Y, es “original” porque se trata uno de los primeros discursos políticos que, en el Occidente, pretende demostrar, apoyándose casi exclusivamente⁷²⁹ en el Antiguo Testamento, la procedencia divina del poder, sin mediación, al margen de la Iglesia de Roma como institución de carácter sagrado y mediadora entre el cielo y la tierra, y, de manera más concreta, ignorando totalmente el modelo de orden elaborado sobre los dictados de Gregorio Magno, Agustín de Hipona y Pseudo-Dionisio en el que Cristo Hijo de Dios es el “Rey de Reyes” y en quien están contenidas las dos funciones: la sacerdotal y la real que proyecta sobre la sagrada auctoritas de los pontífices y potestas de los reyes.

Y como puntualiza G. Duby comentando el poema *Carmen* del obispo de Laon, Adalberón, “en la tierra, el único “orden” es la Iglesia (en el sentido institucional de este término). En efecto, gracias a los ritos de la consagración, gracias a la unción –los reyes consagrados forman parte de ella, hay un “orden de los reyes”, especie de anexo de la Iglesia-, participa del orden celestial, responde a la ley divina. Por el contrario, la ley humana,

⁷²⁹ Decimos que Filmer se apoya “casi exclusivamente” en el Antiguo Testamento porque las referencias al Nuevo Testamento se limitan a las páginas 57 a 61 de Patriarca que comienza diciendo “Si alguien quiere buscar la inspiración del Nuevo Testamento, puede encontrar en él a nuestro Salvador, acotando y diferenciando el poder real, *al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios* (Mateo 22:21). En este apartado hace referencia, sin vincularlos con la Iglesia Romana a San Pedro y San Pablo diciendo: “También San Pedro expone con mayor claridad aquel pasaje de San Pablo, cuando dice: *Someteos a todo mandato de hombre por amor de Dios, sea a los del Rey como superior, o a los de los gobernadores, o a los de aquellos que son enviados por él*. La misma palabra, exactamente que San Pablo aplicó al poder (supremo), la aplica aquí San Pedro al Rey, manifestando así que Rey y poder son la misma cosa. (...) Por lo cual es evidente que ni San Pedro ni San Pablo proponían otra forma de gobierno que la monárquica, ni, mucho menos, ninguna sumisión de los príncipes a las leyes humanas”.

cuya competencia es el mundo sublunar, lo inestable, lo corrompido, solo instituye condiciones”⁷³⁰.

En realidad, continúa diciendo G. Duby, es esto lo que los obispos francos Agobardo de Lyon y Jeseo de Amiens, en el año 829 le recuerdan al emperador Ludovico Pío haciendo referencia a las dos funciones del papa Gelasio I: “El cuerpo de la comunidad aparece principalmente repartido entre dos personas eminentes –puesto que el propio cuerpo del rey está dividido de esta manera y esta duplicidad inicial se transmite a todo el cuerpo del pueblo de Dios”. Continúa comentando G. Duby: “He aquí lo esencial: *bifrons*, el soberano, sagrado, el uncido del Señor, extiende su mirada a diestra y siniestra sobre sus súbditos y mediante esta doble mirada, mediante las órdenes que provienen de una y otra parte, se determina la partición de la sociedad, al menos de aquella que cuenta, de aquella porción de la humanidad no sujeta a servidumbre”⁷³¹.

A pesar de que Marsilio de Padua y William de Ockham, hacía ya más de dos siglos que habían minado los fundamentos de la doctrina de la *Plenitudo Potestatis* papal, ésta, de una u otra forma, permanecía “vigente” a finales del siglo XVI. Si alguna duda cabe en torno a la sumisión del rey a la Iglesia, esto es al Papa, baste consultar, por ejemplo, la *Colección de Provisiones, Cédulas y Ordenanzas* de 1596 (época cercana a la redacción

⁷³⁰ DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, p. 91.

⁷³¹ DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, ps. 123, 124.

de Patriarca de Filmer). Se dice, en un documento titulado *“La forma y orden que se ha de tener en el requerimiento de parte de su Majestad que ha de hacer a los indios caribes, alzados de la provincia del Perú, es el siguiente:*

>“(…), De todas esas gentes Dios Nuestro Señor dió cargo a uno que fue
>llamado San Pedro para que de todos los hombres del mundo fuese señor
>y superior y todos le obedeciesen y fue cabeza de todo el linaje humano,
>quien que los hombres viniesen en cualquier ley, secta o creencia y diole
>todo el mundo por su reino y jurisdicción y como quiera que él mandó
>poner su silla en Roma como lugar más aparejado para regir el mundo,
>más también le permitió que pudiese estar y poner su silla en cualquier
>otra parte del mundo, y juzgar y gobernar a todas las gentes, cristianos,
>moros, judíos, gentiles, o de cualquier otra secta o creencia que fuese, a
>éste llamaron Papa porque quiere decir admirable, mayor, padre y
>gobernador de todos los hombres.

>A este San Pedro obedecieron y tomaron por Señor, Rey y Superior del
>Universo los que en aquel tiempo vivían y así mismo han tenido a todos
>los otros que después dél fueron al Pontificado elegidos, y así se ha
>continuado hasta agora, y continuará hasta que el mundo se acabe.

>Uno de los Pontífices pasados que en lugar deste sucedió en aquella
>dignidad y Silla que he dicho, como Señor del mundo hizo donación
>destas islas y tierra firme del mar Océano a los dichos Rey y Reina y a sus

>sucesores (...). Así que sus Magestades son Reyes y Señores de estas islas
>y tierra firme por virtud de dicha donación. (...) Por ende como mejor
>podamos vos rogamus y requerimos entendáis bien esto que os hemos
>dicho y tomeis para entenderlo y deliberar sobre ello el tiempo que sea
>justo, y reconozcáis a la Iglesia por Señora y superiora del Universo
>mundo y al Sumo Pontífice, llamado Papa, en su nombre, y al Emperador
>y Reina Dña Juana, nuestros Señores, en su lugar, como a superiores y
>Señores y Reyes de estas islas y tierra firma por virtud de la dicha
>donación y consintáis y deis lugar que estos padres religiosos os declaren
>y prediquen lo suso dicho”⁷³².

Son precisamente los autores iusnaturalistas de la contrarreforma las “bestias negras” de sir Robert Filmer. Y, si bien, de entre ellos, centra su atención en el cardenal Roberto Bellarmino y en Francisco Suárez, en su mente están también Francisco de Vitoria, Juan de Mariana y Francisco de Soto y Luis de Molina que defienden, todos ellos, la teoría del “poder indirecto del Papa” en el clima de enfrentamiento creado por el surgimiento de las religiones reformadas y la rivalidad en el dominio de los mares tienden a disminuir el poder de los príncipes y a hacer mayor el de los Papas.

⁷³² *Colección de Provisiones, Células y Ordenanzas*, Imprenta Real, Madrid 1596 (Encinas, Libro IV, folios 226-27). Provisión despachada para el Marqués D. Francisco de Pizarro en ocho de marzo de mil quinientos y treinta y tres, cuando se le envió provisión para que pudiera continuar la conquista y población de las provincias del Perú.

Esta teoría del “poder indirecto del Papa”, cuya autoría se atribuye al jesuita Roberto Bellarmino, que tiene su fundamento en la afirmación de la “libertad natural del pueblo” y que consiguientemente proclama la igualdad supone, la, para Filmer, temida “entrega del poder al pueblo o multitud”. De ahí que, como dice Molina, es por derecho natural que corresponda al pueblo, en quien reside el poder “inmediato”, confiar, estableciendo los límites del poder, en una o varias personas. No obstante, ese poder directo popular pertenece “mediatamente” a Dios quien designa que a, éste, se le superponga el “indirecto” de su representante en la tierra, el Papa. Así, Luis de Molina dirá que, al Sumo Pontífice compete interponer la autoridad, propiciando el bien de todos con la censura y otras formas, reprimiendo a quien pretenda dificultar lo que se establece para el bien espiritual de la comunidad y para la salvación eterna de dicha comunidad”⁷³³.

Filmer niega la libertad natural de la Humanidad y por ende, la libertad y la igualdad de los hijos con respecto a sus padres por lo que, la sujeción por vía de sumisión, es “la fuente de toda *autoridad real*, por decreto de Dios mismo. De lo que se deduce que el poder civil⁷³⁴ es de institución divina, no solo en general, sino en su asignación específica a los primeros padres, lo cual desbarata por completo esa diferenciación nueva y ahora generalizada que atribuye a Dios solo el poder universal y absoluto, pero

⁷³³ MOLINA, L. de, *De iustitia et de iure tomii sex*, I, tr. II, disp. 29, ss. 23

⁷³⁴ OCKHAM, W. de, *Octo quaestiones*, q. 2, c.3, sostiene con anterioridad a Filmer que el poder civil es un derecho divino y, por tanto, anterior al papado.

que en lo que respecta al poder relativo a las formas específicas de gobierno lo deja a la elección del pueblo”. En este sentido, Filmer abundará en la magnitud sin límite del poder, esto es del poder absoluto sobre la vida y la muerte que tanto Adán como los patriarcas disfrutaron, diciendo: “Este señorío que Adán ejercía por decreto (divino) sobre el mundo, y del que gozaron los *patriarcas* por derecho como descendientes suyos, era tan extenso y amplio como el poder más absoluto de cualquier *monarca* que haya existido desde la creación”.

CAPÍTULO SEGUNDO: UNA OBRA ANACRÓNICA

i. Estructura de Patriarca

En el momento de estructurar la obra *Patriarca*, que tiene como objetivo inmediato proclamar la procedencia divina del poder de los reyes y la monarquía absoluta como forma natural de gobierno, esto es, legitimar el poder absoluto de los reyes, Filmer, la divide en tres capítulos o partes: El primero de ellos lleva por título: “Los primeros reyes fueron padres de familia”; el segundo: “Es antinatural que el pueblo gobierne, o que elija a sus gobernantes”; y el tercero: “Las leyes positivas no menoscaban el poder natural y paternal de los reyes”.

a. Primera razón para explicar la anacronía: La nueva legitimación del poder.

La afirmación categórica filmeriana de que “los primeros reyes fueron padres de familia”⁷³⁵ se sostiene sobre una concepción de la familia no tanto matrilineal ni tampoco nuclear sino patriarcal. Algunos autores, entre los que se encuentra Peter Laslett, han considerado que este modelo de familia patriarcal fue tomado de la estructuración de la realidad socio-familiar existente, en la Inglaterra de 1600. Investigaciones posteriores han demostrado que la familia del momento en Gran Bretaña no superaba la media de cinco habitantes por hogar por lo que la tesis de la organización familiar patriarcal inglesa, en términos generales, carece de fundamento⁷³⁶. Quizás el hecho de que Robert Filmer, por dos

⁷³⁵ LOCKE, J., *Sobre el Gobierno*, p. 162, criticará la afirmación filmeriana, diciendo: “En confirmación de esta natural autoridad del padre, nuestro autor aporta una prueba coja sacada del mandato positivo de Dios en la Escritura. Sus palabras son: Para confirmar el derecho natural del poder real, encontramos en el decálogo que la ley que ordena obediencia a los reyes es expresada en los términos “Honra a tu padre”. Aunque muchos confiesan que el gobierno solo en abstracto es mandato de Dios, no son capaces de probar en la Escritura ningún mandato semejante, sino solo en el poder paterno; y por consiguiente, nosotros encontramos el mandato que impone obediencia a los superiores dado en los términos “Honra a tu padre”, de modo que no solo el poder y derecho de gobierno, sino la forma del poder gobernante y la persona que tiene el poder, son todo ello mandato de Dios. El primer padre no tenía simplemente poder sino poder monárquico, puesto que su paternidad venía directamente de Dios”.

⁷³⁶ Ver el “Esquema del ingreso y el gasto de las diversas familias de Inglaterra calculado para el año 1688” de Gregory King en MACPHERSON C. B., *La teoría política del individuo posesivo*, p. 239. De todas formas, algunos autores, entre ellos, SCHOCHET, G., *The Authoritarian Family and Political Attitudes in 17th-Century*

veces⁷³⁷, en el texto haya recordado que Julio César en “navegación por esta isla”⁷³⁸ encontrase cuatro reyes en el condado de Kent⁷³⁹ que fueran, a su vez, los antecedentes remotos de las familias patriarcales-nobiliarias del lugar pudiera hacer pensar que, el modelo familiar fundamento del discurso filmeriano, era de inspiración socio-empírica como, en gran medida lo fue el modelo político de Locke. Ciertamente, esta base no nos parece demasiado sólida. Por el contrario, estimamos que tiene más fundamento considerar que Filmer obtiene el modelo directamente de la

England: Patriarchalism in Political Thought, Oxford, 1975, ps. 10 a 14, el patriarcalismo estaba profundamente imbricado en la mentalidad de la época.

⁷³⁷ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, ps. 12 y 80.

⁷³⁸ Al parecer, las dos incursiones en Britania, obedecían a cuestiones de imagen. Así, CANFORA, L., *Julio César. Un dictador democrático*, Barcelona, 2014, p. 113, dirá: “Con la doble incursión en Britania, militarmente costosa y muy poco rentable, pero hábilmente exaltada propagandísticamente en los informes que ponía en circulación (el quinto comentario a la Guerra gálica, por ejemplo), César obtenía un éxito de imagen. Cátulo, en el carmen dirigido a Furio y Aurelio “comites Catulli”, sintetizaba así las grandes empresas de César: *Caesaris visens minimenta magni / Gaellicum Rerum, horribile aequor ulti / mosque Britannos*” (Catulo, 11, 10-12). (...). Lo cierto es que “no dejó ninguna división en Britania para asegurar el cumplimiento de las condiciones de paz, y no es seguro que el tributo fuese pagado nunca” (Cambridge Ancient History).

⁷³⁹ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 12, dice: “César encontró en Francia más reyes que príncipes hay ahora en ella, y cuando navegó hasta estas islas encontró cuatro reyes en el condado de Kent. Esta multitud de reyes en cada nación demuestra que sus territorios habían de ser muy pequeños y confirma sólidamente nuestra afirmación de que la erección de reinos tuvo lugar en un principio solo por distinción de las familias”. Una vez más, Filmer, hace una afirmación a la medida de su interés argumental ocultando lo que no le interesa decir. Lo que Filmer oculta es que César encuentra en la Galia una gran transformación política: la mayor parte de las tribus gálicas habían abandonado la forma estatal monárquica dando paso a gobiernos aristocráticos y si bien, en la Bretaña, la transformación se produjo más tardíamente, también tuvo lugar (CANFORA, L., *Julio César. Un dictador democrático*, ps. 100 y 101).

Biblia⁷⁴⁰ por la simple razón de que, para él, la Biblia constituye la verdad histórica⁷⁴¹ y, el modelo familiar bíblico, no es otro que el patriarcal en el que, los derechos naturales del padre, son los mismos que los de un rey, (...) que, “como el padre sobre una familia, cuida el rey, como padre de muchas, de preservar, alimentar, vestir, instruir y defender a toda la república”⁷⁴².

Filmer parte de la premisa de que “la sujeción de los hijos a los padres es la fuente de toda *autoridad real* por decreto de Dios mismo”⁷⁴³ asumiendo, por tanto la máxima paulina de que “todo poder procede de Dios” y, consecuentemente, el poder de los patriarcas es una participación del poder de Dios. De ahí deduce que ese mismo deber de obediencia hace que “el poder civil es de institución divina, no solo en general, sino en la asignación

⁷⁴⁰ Filmer recurre constantemente a la Escrituras para sostener cualquier aseveración o negación. Por ejemplo, al comienzo de la segunda parte de Patriarca, ps. 17 y 18, con unas pocas líneas de distancia entre una utilización afirmativa y otra negativa de los Textos Sagrados, dirá: “Teniendo en cuenta estas pruebas y razones, sacadas de la autoridad de las Escrituras...”; “Puesto que las Escrituras no son favorables a la libertad del pueblo...”. Y en lo que respecta al modelo monárquico, p. 34, dirá: “Dios siempre gobernó su pueblo mediante la monarquía. Los patriarcas, duques, jueces y reyes fueron todos monarcas. No existe en todas las Escrituras mención ni aprobación de ninguna otra forma de gobierno”.

⁷⁴¹ Filmer se apoya, en las Escrituras, en Génesis (12 veces), Josué (1), Jueces (3), Reyes (2), Éxodo (1), Deuteronomio (1), Eclesiastés (1), Crónicas (3), Samuel (5), Job (1), Proverbios (2), Mateo (2), Romanos (3), Pedro (1). También en algunos padres de la Iglesia: San Ambrosio, San Agustín, San Juan Crisóstomo.

⁷⁴² FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 16.

⁷⁴³ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, ps. 25 y 26, recordará que: “La ley judicial de Moisés atribuía al padre pleno poder para lapidar al hijo desobediente, lo que había que hacerse en presencia de un magistrado, que no tenía, sin embargo, derecho a inquirir y examinar la justicia de la causa, y cuya presencia se había ordenado para evitar que el padre en su furor, matase repentina o secretamente a su hijo”.

específica a los primeros padres”⁷⁴⁴. Y esto supone que, los gobernados, nacidos para formar una comunidad natural-patriarcal, están obligados a obedecer⁷⁴⁵ a quienes les gobiernan como a Dios mismo por imperativo de la moral divina que sacraliza la sumisión y la obligación de imitar.

Una relación jerárquica lineal intergeneracional de señorío, esto es, “un derecho de sucesión lineal del gobierno paterno”⁷⁴⁶ une a Adán con el último de los reyes de la tierra y, al respecto, Filmer, dirá: “así como Adán fue señor de sus hijos, estos tuvieron, bajo él, control y poder sobre los suyos; pero siempre con subordinación al primer padre, el cual es supremo señor sobre los hijos de los hijos por todas las generaciones, como padre eminente de su pueblo”⁷⁴⁷.

⁷⁴⁴ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 8.

⁷⁴⁵ Aquí se puede observar la influencia de John Duns Escoto cuya concepción del Derecho Natural se reduce al contenido de los dos primeros Mandamientos de las Tablas de Moisés que ordenan categóricamente la obediencia a la Voluntad de Dios que es la causa primera, causa en sí misma no condicionada, determinada, regulada por nada ajeno al mismo Dios.

⁷⁴⁶ La crítica de LOCKE, *Sobre el gobierno*, p. 277, sobre la cuestión del “antiguo y primitivo derecho de sucesión lineal al gobierno paternal” es verdaderamente mordaz. Dice J. Locke: “de los mil setecientos cincuenta años en que fueron (los israelitas) el pueblo preferido de Dios, no tuvieron gobierno real hereditario ni durante un tercio de ese tiempo y durante dicho tiempo no existe la menor huella de un solo momento de *gobierno paternal*, ni del *restablecimiento del antiguo y primitivo derecho de sucesión lineal a él*, ya se le suponga derivado, como de su fuente, de David, Saul, Abraham, o bien, como, según los principios de nuestro autor es la única verdad, de Adán”.

⁷⁴⁷ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 8. LOCKE, *Sobre el gobierno*, p. 174, criticará diciendo: “*Adan es príncipe absoluto, con la autoridad ilimitada de la paternidad, sobre toda su posteridad; toda su posteridad son, pues, súbditos suyos, y, como dice nuestro autor, sus esclavos, sus hijos y sus nietos están de igual modo en ese estado de sujeción y esclavitud; y, sin embargo, dice nuestro autor,*

Pero además, el hecho de que Adán⁷⁴⁸ recibiese el poder directamente “por institución de Dios”⁷⁴⁹ de la omnipotente autoridad de Dios, su autoridad tiene un fundamento universal⁷⁵⁰.

los hijos de Adán tienen poder paternal –es decir, *absoluto e ilimitado poder- sobre sus propios hijos*: lo cual, en lenguaje llano, significa que son esclavos y príncipes absolutos al mismo tiempo y en un mismo gobierno; y que una parte de los súbditos tienen un poder absoluto e ilimitado sobre los otros por el derecho natural de paternidad”.

⁷⁴⁸ No es fácil encontrar autores que como LOCKE, J., *Sobre el Gobierno*, p. 132, hayan utilizado la ironía y el sarcasmo de manera tan ácida para desautotizar los razonamientos de un colega. Una muestra de ello es el texto siguiente: “Pero concluir que la *paternidad* tenía derecho a la tierra porque Dios se la dio *a los hijos de los hombres*, es un modo de argumentar peculiar de nuestro autor: y solo un hombre resuelto a ir tanto contra el sonido de las palabras como contra su sentido puede llegar a esta conclusión. Pero el sentido es aún más inconcebible y remoto al propósito de nuestro autor; porque este propósito, según él declara en su prefacio, es demostrar que Adán es monarca, y su razonamiento es como sigue: *Dios dio la tierra a los hijos de los hombres*, luego, *Adán era monarca del mundo*. Yo desafío a cualquiera a que saque una conclusión más divertida que ésta, a la que no puede excusarse del absurdo más evidente mientras no pueda demostrarse que por *hijos de los hombres* se entiende solamente el hombre que no tuvo padre: Adán. Pero diga lo que quiera nuestro autor, la Escritura no dice tonterías”.

⁷⁴⁹ LOCKE, *Sobre el Gobierno*, p. 116 a 122, critica esta afirmación de Filmer, diciendo: “veamos cómo mezcla su creación con este nombramiento. *Por institución de Dios tenía súbditos, porque aunque no puede haber gobierno de hecho hasta que no haya súbditos, sin embargo, por derecho de naturaleza, le correspondía a Adán ser gobernante de su posteridad; aunque no en acto, si, al menos, en estado, Adán fue rey desde la creación*. Tras el análisis pormenorizado del texto, Locke, concluye: “entretejiendo diversas suposiciones en términos dudosos y generales, forma una tal mezcolanza y confusión que es imposible señalar sus errores sin examinar los varios sentidos en que pueden ser interpretadas sus palabras, y sin mirar cómo, en algunos casos de estos varios sentidos pueden concordar entre sí y contener alguna verdad. (...) Porque aunque esta aserción, *Adán era rey desde su creación*, no sea verdadera en ningún sentido, aquí se nos presenta como una evidente conclusión sacada de las palabras precedentes, si bien no es en realidad otra cosa que una mera aserción añadida a otras aserciones de la misma clase que, expresadas con toda desenvoltura en palabras de indeterminado y dudoso sentido, tienen la apariencia de una especie de argumentación, cuando, en realidad, no existe ni prueba ni conexión; procedimiento muy familiar en nuestro autor, al cual, tras haber dado de él una muestra al lector, evitaré tocar en adelante mientras el argumento me lo permita; y no lo hubiera hecho aquí si no fuera para mostrar al mundo cómo algunas incoherencias ajenas a lo discutido y suposiciones sin pruebas bellamente reunidas en buenas palabras y con estilo plausible pueden pasar por fuertes razones y sensatos juicios mientras no se les examine con atención”.

⁷⁵⁰ LOCKE, *Sobre el gobierno*, ps. 147 y 148, al hilo del pasaje del Génesis, III, 26 en el que Filmer apoya su monarquía de Adán, Locke, dirá: “Las palabras son la maldición

Es a partir de los tres hijos de Noé (Sem, Cam y Jafet), entre los que “su padre repartió el mundo” cuando con ocasión de la confusión de lenguas de la torre de Babel⁷⁵¹ comienza a materializarse la dispersión como consecuencia del mandato bíblico: “*Sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra*”⁷⁵². “En esta dispersión, dirá Filmer, encontramos, ciertamente, el establecimiento del *poder real* en todos los reinos del mundo”⁷⁵³. Y consecuentemente, “el origen del gobierno civil (estará) en el primer gobierno de las familias”⁷⁵⁴. No es extraño que Filmer se hubiera inspirado en uno de los más importantes exégetas de la escuela de Antioquia, San Juan Crisóstomo, quien afirma en sus *Homilias sobre el Génesis* que la

de Dios a la mujer por haber sido la precursora en la desobediencia; y si consideramos en qué momento habla aquí Dios a nuestros primeros padres, que era la de pronunciar su juicio y proclamar su ira contra ellos por desobediencia, no podemos suponer que fuese momento adecuado para que Dios concediese a Adán prerrogativas y privilegios, le invistiera de dignidad y autoridad, y le elevara al dominio y a la monarquía, porque, aunque como colaboradora en la tentación, Eva había caído por debajo de él de modo que él tenía accidentalmente superioridad sobre ella para aumentar su castigo, sin embargo, también él tenía su parte en la caída lo mismo que en el pecado y había sido degradado...; y es difícil imaginar que Dios le hiciera con las mismas palabras monarca universal de toda la Humanidad y trabajador a brazo para toda su vida; que lo arrojase *del Paraíso a labrar la tierra* (ver. 23) y al mismo tiempo le elevara a un trono y a todos los privilegios del poder absoluto”.

⁷⁵¹ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, ps. 9 y 10, dice: “Es una opinión común que de la confusión de lenguas se erigieron setenta y dos naciones distintas, las cuales no eran multitudes confusas sin cabecillas o gobernantes, en libertad de elegir el gobierno o gobernantes que le pareciera, sino que eran familias distintas, gobernadas por sus padres; por lo que se ve que aún en la confusión cuidó Dios de preservar la autoridad paternal, distribuyendo la diversidad de lenguas, según la diversidad de familias, lo que parece claramente en las Escrituras”.

⁷⁵² *Génesis* 9:1.

⁷⁵³ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 9.

⁷⁵⁴ Así, respecto a la división del mundo, FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 29, dice: “el que piense que las multitudes particulares tienen poder para dividirse a su discreción en pequeñas repúblicas, carece de razones y de pruebas para pensarlo y, por tanto, abre una brecha para cualquier multitud pequeña y facciosa proclame una nueva república y para que llegue a haber en el mundo más repúblicas que familias”.

Humanidad procede de un solo hombre para, a continuación decir “que haya principados, que unos manden y otros sean súbditos, no sucede por casualidad y temerariamente, sino por divina sabiduría”, y, finalmente concluir que “ésa es la evidencia de que el mundo debe ser gobernado no por la multitud sino por un rey”⁷⁵⁵.

Continúa diciendo Filmer que “es completamente cierto que la división fue hecha por las familias de Noé y sus hijos” entre los que estaba Nemrod quien pretendió ampliar sus dominios por la violencia y, “en este sentido puede considerársele como el autor y primer fundador de la *monarquía*. Y todos los que le atribuyen el primer poder real aseguran que lo consiguió por tiranía o usurpación, y no por elección del pueblo o multitud o de una facción”⁷⁵⁶. Así resultó ser el paso del patriarcado a la *monarquía*⁷⁵⁷, de la autoridad paterna a la autoridad política. Es de resaltar, a este respecto, la legitimación (comprensión)⁷⁵⁸ que Filmer otorga a la tiranía o,

⁷⁵⁵ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 20.

⁷⁵⁶ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, ps. 10 y 11.

⁷⁵⁷ A partir de ahí, FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, ps. 35 y 36, dice que: “el mundo, durante mucho tiempo, no conoció más forma de gobierno que la *monarquía*. El mejor orden, la mayor fortaleza, la más firme estabilidad y el gobierno más fácil se encuentran en la *monarquía* y no en ninguna otra forma de gobierno. Las nuevas formas de las repúblicas se incubaron en un rincón del mundo, entre unas cuantas ciudades de Grecia, que fueron imitadas por muy pocos sitios. Estas mismas ciudades estuvieron en un principio, y durante muchos años, gobernadas por reyes, hasta que *la impudicia, la ambición o el espíritu faccioso* del pueblo las llevaron a intentar nuevos tipos de regimiento. Tales mutaciones resultaron de lo más sangrientas y miserables para sus autores, sin otra felicidad que la de su corta duración”.

⁷⁵⁸ Es interesante la reflexión que LOCKE, J., *Sobre el gobierno*, p. 260, sobre la fundación de la *monarquía* que según Filmer es producto de la acción “contra derecho” de Nemrod. Locke se hace eco de las palabras con las que Filmer categoriza la acción del monarca mesopotámico: “Y, en este sentido, puede decirse que es el autor y fundador de la *monarquía*”. Para, a continuación, concluir: “es decir: por haberse

eventualmente, a la usurpación frente a la deslegitimación de otro tipo de formas de gobierno que suelen resultar, según él, desencadenantes de, por ejemplo, guerras civiles. En este sentido y, para poner en claro su postura, el noble de Kent, dirá: “Dos veces ha sido asolado miserablemente este Reino por la guerra civil, pero ninguna de ellas fue ocasionada por la tiranía de un príncipe. La causa de guerra de los varones es atribuida, por buenos historiadores, a la obstinación de la nobleza, así como a la sangrienta rivalidad entre las casas de York y de Lancaster, y la última rebelión nació de la incontinencia del pueblo⁷⁵⁹”.

Filmer, en el desarrollo lineal de su tesis monárquica, dará un salto en el tiempo y, contemplando la realidad monárquica de su momento, se proyectará en tiempos pretéritos para afirmar que “las mayores monarquías, en sus principios, las encontramos formadas por la unión de grandes familias o pequeños reinos y, los primeros padres o jefes tienen la facultad de reunir sus derechos paternos y autoridades soberanas y conferirlos a aquel que bien les parezca; y el que resulta elegido consigue su poder, no por una *donación* del pueblo, sino instituido propiamente por Dios, de quien recibe su carácter real de padre universal” dado que “el

apoderado contra justicia y violentamente de los derechos de los padres sobre sus hijos; la cual autoridad paterna, si es que la tienen por derecho natural (...), nadie puede quitársela sin su consentimiento; y así las cosas, deseo que nuestro autor y sus amigos consideren en qué medida afectará esto a los otros príncipes, y si, según la conclusión de este párrafo, no se resolverá el poder de aquellos cuyos dominios se extienden más allá de sus familias, bien en tiranía y usurpación, bien en elección y consentimiento de los padres de familia, lo cual diferirá muy poco del consentimiento del pueblo”.

⁷⁵⁹ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 50.

juicio de Dios que tiene poder para dar y quitar reinos es el más justo”⁷⁶⁰.

En este sentido en el Eclesiastes se dirá: “Dios dió a cada nación un jefe”⁷⁶¹. Y, San Agustín, afirmará que “no hay autoridad sino por Dios”⁷⁶²

Y de manera categórica, Filmer, afirmará que: “existe y siempre existirá hasta el fin del mundo, el Derecho Natural de un Padre Supremo sobre toda la multitud” aunque, hace la salvedad, “por secreta voluntad de Dios, sean muchos los que en un principio obtengan injustamente su ejercicio”⁷⁶³.

¿Por qué, Filmer, llegó tarde?

Y, en realidad, con este discurso de descendencia lineal generacional del poder a partir del primer padre, Adán, que lo recibe del mismo Dios, ¿qué es lo que, Filmer, pretendía? Ya lo dijimos más arriba: dejar de lado la legitimación del poder que hasta el momento había venido siendo aceptada como auténtica y en la que la Iglesia de Roma y sus rituales seguían teniendo el verdadero protagonismo. Ella, la Iglesia de Roma, era la mediadora entre Dios y los reyes y, solo a través de ella, éstos recibían el poder legítimo sobre todo lo creado.

Baste echar la vista atrás, en este trabajo, y revisar las notas 50, 51 y 52, para cerciorarnos del motivo que se esconde tras el discurso que, Filmer, desarrolla en *Patriarca o el poder natural de los reyes*: Trancurrían los últimos días del año 800. Era el día de Navidad (con todo el simbolismo

⁷⁶⁰ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 15

⁷⁶¹ *Eclesiastés*, 17-14.

⁷⁶² AGUSTÍN de HIPONA, *Tractatus in Ioanis Evangelium CXVI*, 5.

⁷⁶³ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, ps. 15 y 16.

genético o epifánico que la fecha, en sí, contiene). Nacía un Imperio. Carlomagno sería el emperador. Y como señala Von Martin: “el Imperio en su pretensión de ser portador de una idea espiritual, solo podía hacer valer un título jurídico o secundario, derivado del título jurídico primario de la Iglesia. Por último, la Iglesia, como heredera de la cultura antigua le superaba culturalmente. Era la Iglesia y no el Estado (el cual propiamente hablando, no existía todavía, o no existía ya), la que se contraponía a la sociedad y con ella mantenía relación. Únicamente la Iglesia estaba dotada de una autoridad impersonal: el Emperador, representante supremo del poder estatal, no se había diferenciado realmente del conjunto de la estructura social”. A lo que, Bloch, añadirá que Carlomagno es el rey ungido por la gracia de Dios y que *lo sagrado*, novedad introducida bajo Pipino, hace de él una especie de personaje sacerdotal. Y, Henry Pirenne, confirmará: “Por *lo sagrado*, la Iglesia se ha colocado sobre el rey. El carácter laico del Estado, ha sido borrado”. Y en el IV Concilio de Constantinopla (869-870), siendo papa Adriano II, tras la exigencia, por parte de éste, de que toda la asamblea (no muy numerosa) firmase el *Liber Satisfactionis* (escrito de su autoría) se confirma, de manera definitiva, el primado del Romano Pontífice: “Es superior la dignidad de los pontífices a la de los reyes, porque los reyes son consagrados en su poder real por los pontífices y los pontífices no pueden ser consagrados por los reyes”.

Era, precisamente, en primer lugar, esta legitimación tradicional del poder concedida por la Iglesia y, en concreto, por su Pontifex Maximus como representante de Dios sobre la tierra lo que, Filmer, quería desautorizar. Y, consecuentemente, esa defensa a ultranza que, de manera radical hace, Filmer, del patriarcado- monarquía en base a una bíblica “ley natural” de paternidad, el derecho natural de un Padre Supremo (como forma de legitimación del poder), tiene una segunda intención: neutralizar cualquier otra forma de gobierno surgida del principio de la libertad de elección⁷⁶⁴.

Filmer había llegado tarde.

b. Segunda razón para explicar la anacronía: La nueva concepción de la ley natural.

Es momento de preguntarnos: ¿qué es lo que Filmer entiende por ley de la naturaleza? Es evidente que no comparte, en absoluto, los planteamientos de la segunda escolástica (de los autores de la Contrarreforma) en relación con la ley natural. Los Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Juan de Mariana, Fernando Vázquez, Luis de Molina, Gabriel Vázquez y de

⁷⁶⁴ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, ps. 1 y 2, afirma que: “Este principio fue urdido primero en las facultades, y divulgado después, por los papistas posteriores, como buena teología; los teólogos de las iglesias reformadas también lo han aceptado, y el pueblo común lo ha abrazado calurosamente en todas partes, como si fuera el más adecuado a la naturaleza humana, porque distribuye generosamente entre la multitud miserable una porción de libertad, que ésta magnífica, como si la cumbre de la felicidad humana se encontrara solo en ella, y olvidando que el deseo de libertad fue la primera causa de la caída de Adán”.

manera especial Roberto Bellarmino y Francisco Suárez son objeto de crítica, censura y rechazo expreso por parte de Filmer. La razón de esta incompatibilidad radicaba en el hecho de que las teorías iusnaturalistas de la segunda escolástica en general se habían alejado del iusnaturalismo voluntarista y abrían el camino a las teorías contractualistas y a planteamientos democráticos que pretendían ir socavando el poder del príncipe para, simultáneamente, acrecentar el dominio y el poder del Papa sobre un mundo que estaba rompiendo las viejas fronteras y se abría a nuevas conquistas.

A nuestro autor es preciso ubicarlo bajo la influencia de la primera escolástica (aunque no dentro de ella). No le son ajenos tres autores, de dicha escuela pertenecientes a la Orden Franciscana: los ingleses Roger Bacon y William de Ockham⁷⁶⁵ y el escocés John Duns Escoto. El primero, R. Bacon, sostendrá que “el Derecho natural es el contenido en las Sagradas Escrituras como se enseña de manera clara al comienzo del *Decretum* de Graciano”⁷⁶⁶. John Duns Escoto, por su parte afirmará que “ninguna ley es recta sino cuando es aceptada por la voluntad divina”, lo que equivale a decir que la ley natural es voluntad de Dios y, a su vez

⁷⁶⁵ Sobre William de Ockham resulta interesante el sencillo pero clarificador artículo de MUÑOZ SÁNCHEZ, O. A., “Guillermo de Ockham. Un pensador moderno en el mundo medieval”, *Revista Foro de Educación*, vol. V, 2005.

⁷⁶⁶ BACON, R., *Opus maius*, II, 2. En el *Decretum Gratiani*, Distinctio V, I Pars, 2, se dice: “Sed cum naturale ius lege et Evangelio supra dicatur esse comprehensum quedam autem contraria his, que in lege statuta sunt, nunc enueniantur concessa, non iudetur ius naturale immutabile permature”.

concuerta con William de Ockham⁷⁶⁷ para quien derecho natural y derecho divino es lo mismo puesto que “en el derecho natural no se manda otra cosa que no sea lo que Dios quiere que se haga, y no se prohíbe nada que no sea lo que Dios ha prohibido hacer”⁷⁶⁸. Así pues para el franciscano de Ockham “todo el derecho natural está contenido implícita y explícitamente en las Sagradas Escrituras, ya que éstas, comprenden las reglas generales de las que, ellas solas o junto con otras reglas, puede deducirse que todo el Derecho natural, (...), aunque no sea de forma explicita, es derecho divino”⁷⁶⁹.

Una lectura superficial de *Patriarca* pudiera transmitirnos una primera impresión de que Filmer no tiene claro el concepto de derecho natural y que, cuando lo utiliza, lo hace como “coletilla” para confirmar o desautorizar juicios o afirmaciones de otros autores evitando de esta manera tener que dar explicaciones. La realidad, entendemos, es bien diferente. Filmer, si alguna idea tiene clara, es precisamente, la idea de Derecho natural. Al igual que para Bacon, Escoto y William de Ockham, el Derecho natural es la voluntad de Dios manifestada en la doctrina e historia de las Sagradas Escrituras. Y si bien las Escrituras son el “fundamento

⁷⁶⁷ Sobre W. de Ockham véase el interesante artículo LLADÓ M., "El concepto distintivo de Derecho Natural en Guillermo de Ockham. Un entendimiento desde un nuevo concepto de razón", *Carthaginensia*, v. 22, nº 42, 2006.

⁷⁶⁸ OCKHAM, W. de, *Dialogus*, parte I, 1, I, cap. 8.

⁷⁶⁹ OCKHAM, W. de, *Dialogus*, parte III, trac. II, 1, III, cap. 6. Entiende como primer modo lo que es conforme a la *ratio naturalis* (por ejemplo: no robar); segundo modo: Lo que debe observarse por los que se sirven de la equidad natural (en el estado de naturaleza); tercer modo: lo que se deriva del *ius gentium* o del consentimiento general.

dogmático remoto” de Filmer, en realidad, Isidoro de Sevilla, Gregorio Magno, Seudo Dionisio Areopageita y, el propio Agustín de Hipona constituyen la base “ideológica cercana” de *Patriarca*. Así, por ejemplo, la imagen que Agustín de Hipona describe en la *Civitas Dei*, de una sociedad terrena (en este caso con exclusión de la mediación de la Iglesia Romana) realizada a imagen y semejanza del orden celeste está en la base de la concepción patriarcal filmeriana en la que, la voluntad de Dios ha establecido la ordenación, esto es la distribución determinista de roles, funciones y ubicaciones. Y, por tanto, no se tratará de un Derecho Natural que proclame la libertad y la igualdad como valores naturales sino la obediencia (sumisión) y la desigualdad como criterios fundamentales, naturales de la estructuración social-patriarcal. Y, Filmer, perfectamente podría haberse inspirado en aquellas palabras de Isidoro de Sevilla cuando dice que “Dios el justo discriminó en la existencia de los hombres e hizo de unos esclavos y de otros señores, con el propósito de que la libertad de cometer el mal fuese restringida por los poderosos. Pues ¿cómo podría prohibirse el mal si nadie tuviese miedo?”⁷⁷⁰ En este texto del arzobispo de

⁷⁷⁰ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 59, hace referencia en Patriarca al texto original en el que se inspira San Isidoro de Sevilla que es de San Pablo en Romanos 13: 3- 4 y en el que “nos hace saber que por poder entiende al monarca que lleva la espada: *¿Quieres no temer al poder?*, es decir, al gobernante que lleva la espada; *pues es para ti un servidor de Dios (...) pues no en vano lleva espada*. Por tanto, no es la ley la que es servidora de Dios ni la que lleva la espada, sino el gobernante o magistrado”. En lo que respecta al temor como instrumento coactivo, merece la pena recordar las palabras que ESQUILO, *La Orestíada*, 1073 y 1083, pone en boca de Atenéa: “Jamás se admitirían como se debe las leyes de un Estado, si no reinara el temor; y nunca un ejército demostraría una prudente disciplina sin un muro de

Sevilla encontramos todos los elementos “constitutivos” de la ley natural de *Patriarca*. En primer lugar la *dispensatio occulta* o misteriosa distribución con la que se manifiesta la voluntad de Dios; en segundo lugar, la obediencia (sumisión) basada en el poder sustancial de castigo lindante con el terror (no olvidemos que Adán sintió en sus carnes la ira de Dios); y, en tercer lugar, la desigualdad jerárquica radical. Y, si, ahora, dejamos hablar a Filmer, éste nos dirá: Por ley de la naturaleza, “Adán y los patriarcas tenían un poder absoluto de vida y muerte, de guerra y paz, y otros análogos, en sus casas y en sus familias”⁷⁷¹. ¿No se trata de un texto en el que, al igual que en el de Isidoro de Sevilla, se dan cita la ley divina / la ley natural, el poder / la obediencia, la jerarquía / la desigualdad? Estimamos que la respuesta es: SÍ.

De ahí que, si Filmer, para sostener sus argumentaciones o, eventualmente sus afirmaciones⁷⁷² y, finalmente, proclamar el absolutismo patriarcal,

temor y respeto (...). El que guarda en su corazón el temor y la vergüenza al mismo tiempo, ése, estate seguro, lleva su salvación consigo. Cree firmemente que el país en el que se puede hacer gala a su antojo de insolencia y hacer todo lo que le venga en gana, incluso con vientos favorables, acaba por irse a pique”.

⁷⁷¹ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 9, dirá: “Respecto al poder sobre la vida y la muerte, encontramos a Judá, el padre, dictando sentencia de muerte contra su nuera Tamar, por estar de ramera. *Sacadla –dice- y que sea quemada* (Génesis 38: 24). Respecto de la guerra, veamos que Abraham mandaba un ejército de 318 soldados de su propia familia (Génesis 14: 14), y Esaú se unió a su hermano Jacob con 400 hombres armados (Génesis 33.1). En cuanto a la paz, Abraham hizo una liga con Abimélek, y ratificó sus artículos con juramento (Génesis 21: 23-24). Estos actos de juzgar en crímenes capitales, declarar la guerra y concluir la paz, son notas principales de la *soberanía* que pueden encontrarse en todo *monarca*”.

⁷⁷² Resulta evidente, como pone de relieve LOCKE, J., *Sobre el gobierno*, ps 176, 177 y 178 que con mucha frecuencia, Filmer, se muestra impreciso e inseguro en sus afirmaciones. Tal es el caso de la utilización de un concepto troncal de su discurso cual

recurre, en unos casos, a la autoridad de las Escrituras y, en otros, al aval de la Ley Natural es, simplemente, por no repetir siempre el mismo apoyo, esto es, por simple comodidad dado que, resulta evidente que, para este autor, la concepción (admitámoslo) elemental, poco elaborada de Derecho Natural es voluntarista y, en su caso, las Escrituras contienen la Palabra de Dios.

¿Por qué, Filmer, llegó tarde?

No obstante, las exigencias éticas, políticas y económicas estaban cambiando en la Inglaterra del siglo XVII. Los iusnaturalistas se ponen a la búsqueda de una fuente del derecho natural distinta de la divinidad, esto es, del mandato de Dios expresado en las Escrituras, dado que encuentran serias dificultades para fundamentar y dar respuesta al nuevo sistema ideológico, la nueva mentalidad, que estaba tomando carta de naturaleza en la sociedad anglosajona. Y finalmente, dejando paulatinamente de mirar hacia el cielo (aunque algún iusnaturalista se resiste y constituye excepción), pondrán la mirada sobre la tierra y se fijarán en el hombre. Ahí encontrarán la clave: La nueva fuente del derecho natural será *la razón*

es el de *paternidad* (poder natural absoluto) con respecto al cual muchas veces utiliza el adverbio de tiempo “a veces”. De ahí que Locke diga: “Por tanto, ese *nada nuevo* que ha de llevar en sí todo el poder, la autoridad y el gobierno; esta *paternidad* que ha de designar la persona y establecer el trono de los monarcas a quienes el pueblo ha de obedecer, puede, según sir Robert, caer en manos de cualquiera y en cualquier forma y, así, según su política, dar autoridad real a una democracia o hacer de un usurpador un príncipe legítimo. Y si a tan bellos hechos da lugar, gran cosa han hecho nuestro autor y sus seguidores con su omnipotente *paternidad*, que para nada puede servir sino para remover y destruir todos los gobiernos legítimos del mundo y establecer en su lugar el desorden, la tiranía y la usurpación”.

entendida como esencia atemporal, inmutable y perfecta de la naturaleza humana. A partir del hallazgo, los nuevos iustaturalistas, tratarán de construir un sistema de normas deducibles *more geometrico*⁷⁷³ que conformen un orden racional similar al de la ciencia de Galileo y Newton. Este orden racional, en su vertiente política, va a hacer posible la creación de “un Estado fruto de la libre y voluntaria creación de los individuos para la protección y garantía de sus derechos naturales, que pierde toda su justificación, pudiendo ser modificado o suprimido cuando no cumpla esta su función esencial”⁷⁷⁴.

Hugo Grocio había dado “el pistoletazo de salida” en los Prolegómenos de *De iure belli ac pacis* cuando refiriéndose al Derecho Natural como inmanente, consustancial a la naturaleza del hombre e inmodificable por voluntad alguna, dirá: “todo lo que habíamos dicho hasta ahora, continuará existiendo de cualquier modo incluso si admitiéramos –cosa que no puede

⁷⁷³ CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas*, México, 1972, p. 122, dice: “(...) la intuición del espacio geométrico puro se encuentra sometida a la ley formulada por el “principio de razón”. Sirve como instrumento y órgano de la *explicación del mundo*, la cual consiste exclusivamente en verter en una forma espacial un contenido meramente sensible, traducirlo a ella y aprehenderlo así de acuerdo con las leyes universalmente válidas de la geometría. Así pues, el espacio es un factor ideal que interviene en la tarea general del conocimiento, y esta posición sistemática que ocupa determina también su carácter propio. En el espacio del conocimiento puro, la relación del todo espacial con la parte espacial no está concebida cosificadamente, sino de modo riguroso y puramente funcional: la totalidad del espacio no se “compone” de elementos sino que se construye a partir de ellos como condiciones constitutivas. La línea es “creada” a partir de un punto, la superficie a partir de la línea y el cuerpo a partir de la superficie: Las formas espaciales complejas son aprehendidas por su definición genética, la cual expresa el modo y la regla de esta generación. Por consiguiente, para entender el todo espacial hay que retroceder hasta los elementos creadores, sus puntos y sus desplazamientos”.

⁷⁷⁴ FASSÓ, G., *Historia de la Filosofía del Derecho*, v. II, p. 82.

hacerse sin impiedad gravísima- que Dios no existiese o no se ocupase de la Humanidad” (texto reproducido de la cita 496).

“En esta proposición, dirá G. Fassó, en la que fue observada ya por sus contemporáneos, una audacia que llevaba directamente a la impiedad, en cuanto, parecía, afirmando la independencia, del Derecho Natural, de Dios, destruir todo presupuesto trascendente, teológico, religioso de la moralidad y, fundado ésta en la sola naturaleza humana, proclamar su carácter absolutamente inmanente, racionalista y laico”⁷⁷⁵.

Filmer había llegado tarde.

c. Tercera razón para explicar la anacronía: La victoria de la soberanía popular.

A partir de aquí podemos entender por qué, Filmer, estableciendo un vínculo entre procreación y poder paternal y afirmando que Adán tenía un dominio paternal sobre sus hijos por ley natural, niegue todo tipo de libertad, exalte la disciplina y únicamente acepte como “concesión de un favor (acto magnánimo, acto de liberalidad) que les hacen los padres a sus hijos cuando llegan a una edad y discreción tales que permitan aliviar a éstos de una parte de los cuidados paternos, les otorgan gustosos parte de

⁷⁷⁵ FASSÓ, G., *Historia de la Filosofía del Derecho*, p. 72.

su autoridad paternal⁷⁷⁶. Pero, como resulta evidente, otorgar aunque sea de buena gana, por razones de utilidad, “parte de la autoridad paterna”, en absoluto supone concesión de una libertad que quiebre la sujeción lineal que posibilita el desarrollo de la “forma natural de los reinos” (porque lo que, el *Patriarca* da, lo puede quitar). Si no existe la libertad para los hijos en el modelo de Filmer⁷⁷⁷, ¿no resultaría impensable que considerase la posibilidad de libertad para la multitud?⁷⁷⁸ La libertad no existe en el

⁷⁷⁶ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 25.

⁷⁷⁷ LOCKE, J., *Sobre el gobierno*, p. 173 y 174, pone en evidencia uno de los muchos “errores” que cree ver en el texto de *Patriarca*, diciendo: Este poder de los padres sobre sus hijos, Adán lo tenía sobre su posteridad, dice nuestro autor; y este poder de los padres sobre los hijos, sus hijos lo tenían en vida de Adán, dice nuestro autor también; de modo que Adán, por un natural derecho de padre, tenía un poder absoluto e ilimitado sobre toda su posteridad, y, al mismo tiempo, sus hijos tenían, por el mismo derecho, absoluto e ilimitado poder sobre la suya. Aquí pues, tenemos dos poderes absolutos e ilimitados existiendo juntos, a los cuales yo no creo que nadie pueda conciliar entre sí ni con el sentido común”.

⁷⁷⁸ ROMILLY, J. de., *Los fundamentos de la democracia*, Madrid, 1977, p. 108, recoge el texto de TUCÍDIDES, III, 82, 6, donde describe los efectos, que Filmer debía conocer, de la independencia popular durante la guerra civil del Peloponeso: “De este modo la guerra civil reinaba en las ciudades, y aquellas que se habían quedado rezagadas en esto y en lo otro, ante las noticias de lo que se había hecho, rivalizaban en la originalidad de las concepciones, recurriendo a iniciativas de raro ingenio y a inauditas represalias. Se cambió hasta el sentido usual de las palabras en relación con los actos, en las justificaciones que se daban. A una insensata audacia se le llamó abnegación valerosa a su partido, reservada presencia a la cobardía disfrazada, prudencia a la cobardía, inteligencia en todo a la inercia total; los impulsos precipitados se consideraron cualidad viril y las deliberaciones cicunspectas como un mero pretexto para no comprometerse. Los descontentos obtenían siempre la confianza, y quienes les contradecían la desconfianza. Inteligente era aquel que tenía éxito en las intrigas, más hábil aún quien las desentrañaba; pero quien de antemano había sabido prever tales desmanes era un enemigo del partido, espantado por el adversario. En fin, ser el primero en esa carrera del mal acarrearía elogios y también el empujar a ella a quien no pensaba hacerla. En realidad, el parentesco llegó a ser un vínculo menos fuerte que el partido en el que se estaba más dispuesto a la audacia sin flaqueza; porque esas reuniones, en lugar de respetar las leyes existentes velando por la utilidad, violentaban el orden establecido, al antojo de la codicia. Y los mutuos compromisos obligaban no por fuerza de la ley divina, sino por la de la ilegalidad cometida en común”.

modelo de Filmer⁷⁷⁹. Él, simplemente, trata de apuntalar su forma de gobierno de absolutismo patriarcal, asociando poder paternal y poder político, porque, basándose en las experiencias libertarias de Grecia y Roma, teme que las teorías que llegan de la mano de la segunda escolástica, sin olvidarnos de las de los llamados “monarcómacos”⁷⁸⁰, que reconocen la voluntad de la colectividad, esto es, “la libertad natural de la multitud” acaben imponiendo el contractualismo, esto es, la soberanía popular y la limitación de los poderes del rey quien deberá estar sujeto a la ley.

De ahí que, el autor de Kent concluya que “si es antinatural que la multitud elija a sus gobernantes, gobierne o participe en el gobierno, ¿qué pensar de esa condenable conclusión, a la que muchos llegan, según la cual la

⁷⁷⁹ Filmer tiene muy presente, en particular, una de las formas de democracia de las que habla Aristóteles. Se trata de aquella en la que la soberanía ya no pertenece a la ley sino a la masa. Así ARISTÓTELES, 1292 a, reiterando el mal que ya Demóstenes había advertido, dirá: “En otra forma de democracia, todas las condiciones son las mismas, salvo que el poder soberano pertenece a la masa popular: este es el caso cuando son los decretos y no la ley los que deciden soberanamente. Este estado de cosas se debe a la acción de los demagogos. (...) Porque el pueblo se convierte en monarca, ser único, aunque compuesto por una muchedumbre” y continúa diciendo: “Un pueblo de esta clase, como monarca que es, pretende reinar solo, ya que rechaza el imperio de la ley, y se convierte en déspota, de tal forma que los aduladores son los que se llevan los honores; y una democracia como ésta corresponde a la tiranía entre las monarquías”.

⁷⁸⁰ De entre los llamados “monarcómacos”, entre quienes se encuentra Philippe Duplessis-Mornay autor (se cree) de *Vindiciae contra tyrannos*, a quien conoce bien Filmer, es al escocés George Buchanam de quien FASSÓ G., *Historia de la Filosofía del Derecho*, v. II, p. 51, dice: “El escocés George Buchanan (1506-1582), en el Diálogo *De iure regni apud Scotos* (1579), donde se justifica y defiende la deposición de la reina de Escocia María Estuardo, escribe el tema de la ley que ésta debe ser hecha por el pueblo, porque -el argumento adoptado es el mismo visto en el *Vindiciae contra tyrannos*- muchos juzgan mejor que una sola persona. Las leyes son superiores al rey, que está obligado a observarlas y que únicamente posee la facultad de interpretarlas. La obra de Buchanan difiere, sin embargo de la de los monarcómacos franceses en la menor preocupación religiosa y en hacer menos hincapié sobre el contractualismo que sobre el constitucionalismo medieval, pero no por eso es menos extremista al sostener el derecho de resistencia al tirano, cuya muerte justifica”.

multitud puede corregir o deponer a su príncipe cuando lo estime necesario?”⁷⁸¹.

Filmer responde a su propia pregunta desautorizando la libertad de la multitud, al igual que lo había hecho anteriormente utilizando a Aristóteles⁷⁸², trayendo, ahora, a colación una serie de ejemplos de la historia del Imperio romano. Dice así: “El juicio de la multitud al disponer de la soberanía queda ilustrado por la historia romana, en la que encontramos cómo muchos buenos emperadores fueron asesinados por el pueblo, y muchos malos fueron elegidos por él. Nerón, Heliogábalo, Otón, Vitelio y otros tales monstruos de la naturaleza fueron favoritos de la multitud y enaltecidos por ella. Pertinax, Alejandro, Severo, Gordiano, Galo, Emiliano, Quintilio, Aureliano, Tácito, Probo y Numeriano, todos ellos buenos emperadores según el juicio de todos los historiadores, fueron sin embargo asesinados por la multitud”⁷⁸³.

Por tanto, “teniendo el poder real su origen en la ley de Dios, esto es, en el derecho natural y no en la comunidad”⁷⁸⁴, Filmer, considerará que los

⁷⁸¹ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, ps. 47 y 48.

⁷⁸² ROMILLY, J. de, *Los fundamentos de la democracia*, p. 159, refiriéndose a la afirmación de Aristóteles que dice que el gobierno popular puede ser tiránico, dirá: “Es incluso, según Aristóteles, el mal al que más expuesto está. Acaece cuando el “pueblo” o el partido popular, que no es más que una facción de la población, llega a ejercer una especie de dictadura mientras que no se hace caso al resto de los ciudadanos, que ven que sus derechos son prácticamente nulos. El “pueblo” en ese caso no se confunde con la ciudad; y la importancia del partido priva en todos los aspectos sobre la de la patria”.

⁷⁸³ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, ps. 48 y 49.

⁷⁸⁴ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 42, dice: “Así pintan (Tucídides, Jenofonte, Livio, Tácito, Cicerón y Salustio) esa bestia de muchas cabezas (al pueblo). Permitidme que os descifre su forma de gobierno: se engendra por la

príncipes estarán siempre por encima de las leyes⁷⁸⁵ y su poder jamás podrá ser limitado por ninguna ley positiva de rango, por tanto, inferior a la natural, por lo que rey y jurisdicción vienen a ser una sola y misma cosa⁷⁸⁶.

¿Por qué, Filmer, llegó tarde?

No obstante, se había ya iniciado el camino que concluiría, a mediados del siglo XVIII, en la enunciación definitiva del principio de libertad como exigencia de la dignidad del hombre por parte de Rousseau en el Contrato Social: “Todos nacen *hombres y libres*; su libertad les pertenece... renunciar a su calidad de hombre, a los derechos de Humanidad, inclusive a sus deberes... Una renuncia semejante es incompatible con la naturaleza del hombre”⁷⁸⁷.

Por supuesto, Filmer ignoraba que pudiera llegarse a un enunciado como el de Kant que dice que: “se veía al hombre atado por su deber a las leyes,

sedición, se sostiene por medio de las armas, pues no puede estar sin guerras, bien contra un enemigo exterior o contra los amigos de casa. La única manera de conservarlo es teniendo cerca enemigos poderosos, que pueden servir para el gobierno como un rey, porque careciendo de este, tienen sobre ellos algo que realiza la misma función, ya que el peligro de un enemigo los mantiene más unidos que las leyes que ellos mismos se dan”.

⁷⁸⁵ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 67, dice: “No puede haber en el rey majestad soberana si está bajo ellas, porque lo propio de ser rey es la potestad de dictar leyes, sin la cual sería un rey extraño. Es irrelevante la forma en que los reyes hayan alcanzado el poder, sea por elección, sucesión, donación u otro medio cualquiera; pues es la forma de gobierno mediante un poder supremo la que propiamente les hace reyes, y no los medios por los que hayan obtenido sus coronas”.

⁷⁸⁶ Hasta tal punto esto es así en el modelo del autor de Kent que, FILMER, R. *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 69, dice: “Y primer poder que nos encontramos (tal y como confiesan todos los hombres) es el poder real, que ha existido en esta nación y en todas las naciones del mundo mucho antes de que se pensara en leyes y en formas de gobierno. De donde inferimos necesariamente que el Derecho Consuetudinario mismo, o las costumbres comunes de esta tierra, fueron en origen leyes o mandatos no escritos de los reyes”.

⁷⁸⁷ ROUSSEAU, J. J., *Du Contrat Social*, O. C. III, L. I, p. 356.

pero a nadie se le ocurrió que está sometido “solamente a su legislación propia” y sin embargo “universal”, y que está atado solamente a obrar en conformidad con su propia voluntad, que es sin embargo, según el fin natural, universalmente legisladora. [...]. Voy a denominar a este principio el de “autonomía” de la voluntad, en contraposición a cualquier otro, que, por eso, cuento entre los pertenecientes a la “heteronomía”⁷⁸⁸.

Ni el texto de Rousseau ni el de Kant hubieran podido ser “inquilinos”, aunque fuera por un instante, de la mente de sir Robert. Nuestro autor era consciente de que estaban emergiendo nuevas condiciones históricas con los grandes descubrimientos geográficos, con la apertura intercontinental del comercio marítimo, con los fantásticos descubrimientos científicos, con la consolidación de una nueva clase social con aspiraciones de poder..., que requerían nuevas teorizaciones sobre la libertad y el derecho natural. Y su reacción no va a ser la del intelectual que, haciendo alarde de su “independencia”, se suma a la labor creativa que los tiempos exigían. Filmer opta por la negación: ¡No existe la libertad personal!

Y sin embargo, en su entorno inglés, se reivindica, cada vez con mayor fuerza, el valor del individuo como unidad desvinculado de lo colectivo. En primer lugar la Reforma protestante pone el acento en la intimidad del sujeto y la libertad espiritual, esto es, en la libertad de conciencia. Pero

⁷⁸⁸ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, 1999, sec. II, p. 199

además, autores como John Altusio habían ya afirmado con rotundidad dejando de lado la *Ratio Ultima* divina, que la ley natural surge de la naturaleza del hombre; Spinoza, lejos de Hobbes, había afirmado que “*finis reipublicae re vera libertas est*” (“el fin del Estado es la libertad”) con lo que la libertad del individuo se convierte en obligación moral del Estado; finalmente, Locke proclamará la libertad y la igualdad en sintonía con la propia ley natural “y con la afirmación de la *persona* humana como sujeto de todo derecho y, por tanto, fuente y norma de toda ley, y con la visión nueva, que él introduce, de la unificación e identidad de los dos principios, *liberty and property*”⁷⁸⁹. Todo esto ya iba, poco a poco, formando parte de la conciencia individual que permeaba la colectiva.

Filmer había llegado tarde.

d. Cuarta razón para explicar la anacronía: El triunfo de la ley sobre el rey.

Resulta interesante, desde la perspectiva de la Filosofía del Derecho, o, para ser más precisos, desde la Sociología Jurídica, la función originaria que Filmer adjudica a la norma positiva. Se trata de la función ordenadora social que si bien es útil tanto en los estados populares como en los reinos, en, aquellos, es más necesaria para “poner orden en la multitud”. Su

⁷⁸⁹ MONDOLFO, R., *Rousseau y la conciencia moderna*, Buenos Aires, 1969, p. 66.

utilidad, en los reinos, viene, en primer lugar, del hecho de que “dictando leyes, el rey, se liberaba de preocupaciones grandes e intolerables como hizo el mismo Moisés al elegir a los ancianos”⁷⁹⁰, y, en segundo lugar, por razón de que “la ley es para el pueblo familiar reconvención e intérprete de la real voluntad, que, publicada en todo el reino, representa la presencia y la autoridad del rey”⁷⁹¹.

Además, la función del derecho como ordenador social, está íntimamente relacionada, según Filmer, con *el principio de la salud del reyno* y, a su vez subyugada, a partir del criterio de que lo público tiene “preferencia” sobre lo privado, “a la equidad natural misma que es cualidad religiosa (consustancial a la condición sagrada de rey) de aquellos que saben cómo administrar los asuntos del Estado, y cómo equilibrar sabiamente el provecho particular con el contrapeso del público, según la variedad infinita de tiempos, lugares y personas”⁷⁹².

Por tanto, la concepción que, del derecho positivo, tiene Filmer, es meramente instrumental y queda corroborada, entre otras razones, por el hecho de que entienda como “una prueba indiscutible de la superioridad de los príncipes sobre las leyes”⁷⁹³ el hecho de que “hubiese reyes mucho antes de que hubiese leyes” puesto que, incluso, “las costumbres comunes de esta tierra, fueron en origen leyes y mandatos no escritos de los

⁷⁹⁰ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 62.

⁷⁹¹ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 62.

⁷⁹² FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 53.

⁷⁹³ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 68.

reyes”⁷⁹⁴. De todas formas, que la realeza preceda al Derecho no es una cuestión sociológica ni política, se trata de una cuestión teológica. Es por designio divino, según Filmer, que el monarca preceda al derecho. La realeza es de designio divino y es del rey de quien da validez (crea) al derecho.

En principio, podría dar la impresión que, en el modelo de Filmer, *la salud del reino o el bien común* (por la reiteración con la que, nuestro autor utiliza este último término) pudiera dar pie a suponer que pudiera tratarse de un límite a la discrecionalidad del monarca. En realidad, puede tratarse de una primera impresión puesto que un análisis más reposado nos muestra que, el *bien común*, no deja de ser un concepto indeterminado⁷⁹⁵ paterno tradicional, exigencia para “todos los reyes, incluso los tiranos y los conquistadores, no por ley municipal alguna del país, sino por ley natural del padre, que los obliga a ratificar los actos de sus antecesores y predecesores, en las cosas necesarias al bien público de sus súbditos”⁷⁹⁶. Si

⁷⁹⁴ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 69.

⁷⁹⁵ No obstante, se tratará de un concepto “más indeterminado y además impredecible”, cuando, Filmer, aborde el concepto de *bien común* en un Estado popular. FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, ps. 45 y 46, dice: “en un Estado popular, por el contrario, todo el mundo sabe que el bien público no depende totalmente de su cuidado, sino que la república puede ser gobernada por otros, aunque él atienda sólo su beneficio privado, y así nunca se toman como propios los negocios públicos; ocurre lo mismo que en una familia, en la que un mismo trabajo es encomendado a varios sirvientes, de modo que cada uno piensa que lo harán los demás, y todos van dejando a su compañero la tarea, que a la postre es descuidada por todos; y no merecen gran censura por su negligencia, porque tan grande es su ignorancia que el resultado es impredecible”.

⁷⁹⁶ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 63. En p. 45, dirá: “Hasta el cruel Domiciano, el tirano Dionisio, y muchos otros, son elogiados por los

a ello añadimos, como diría el rey estuardo Jacobo I que “aunque los reyes que hacen las leyes están por encima de ellas y han de gobernar a súbditos de acuerdo con la ley” pero no están obligados a hacerlo⁷⁹⁷, podemos entender, que, Filmer afirme que “pueda decirse que en tales casos (que) las leyes positivas obligan al rey no por ser positivas, sino por ser el mejor y único medio de conservar la república”⁷⁹⁸.

No olvidemos que la idea que del derecho⁷⁹⁹ tiene Filmer, es que se trata de un mero instrumento⁸⁰⁰ (el mejor y único medio), en última instancia, que

historiadores como grandes valedores de la justicia. Y hay una razón natural para que lo sean, porque la única fuerza y gloria de todo príncipe está en la multitud de su pueblo y en la abundancia de su riqueza. Los cuerpos de sus súbditos le sirven para la guerra, y sus bienes satisfacen sus necesidades presentes y por consiguiente, aunque no sea por afecto hacia su pueblo sino por amor a sí mismo, todo tirano desea preservar su vida y proteger los bienes de sus súbditos, lo que no puede hacerse más que por la justicia, y si no lo hace, entonces es el que más pierde”.

⁷⁹⁷ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, ps. 66 y 67, dice: “Muchos dirán que es condición peligrosa y de esclavitud la de estar sometidos a la voluntad de un hombre que no está sujeto a leyes. Pero tales hombres no consideran: 1º. Que la prerrogativa de un rey consiste en estar sobre todas las leyes, solo para el bien de los que están por debajo de ellas, y la defensa de las libertades de los pueblos, como afirmó graciosamente Su Majestad en su discurso de contestación a la Petición de Derechos [Carlos I en 1628]. Aunque algunos se asustan del nombre de *prerrogativa*, deben convencerse de que la situación de muchos súbditos sería desesperadamente miserable sin ella. (...). 2º. No puede haber leyes sin un poder supremo para ordenarlas y hacerlas. En todas las *aristocracias*, los nobles están por encima de las leyes, y en todas las democracias, el pueblo. Por la misma razón, en las monarquías el rey debe necesariamente estar por encima de las leyes. No puede haber en él majestad soberana si está bajo ellas, porque lo propio de ser rey es la potestad de dictar leyes, sin la cual sería un rey extraño”.

⁷⁹⁸ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 78, sostiene la dependencia y sujeción del Derecho Consuetudinario (*Common law*) respecto al príncipe al igual que de todos los estatutos legales: “Porque el rey es el único autor inmediato, corrector y moderador de ellos. Así que de ninguno de estos dos tipos de leyes puede deducirse ninguna disminución del poder natural que los reyes tienen sobre el pueblo, por derecho de paternidad, sino más bien son un argumento para reforzar su verdad”.

⁷⁹⁹ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, ps. 68 y 69, afirma que “si se considera de forma sensata la naturaleza de las leyes, la necesidad de que los príncipes estén por encima de ellas resulta manifiesta. Todos sabemos que, en general, una ley es

posee el monarca, para la conservación de la república. Pero, el carácter instrumental del derecho no impide que, en otra coyuntura, fuera otro el medio más adecuado para su conservación. De ahí que llame la atención cuando, en un momento del discurso de *Patriarca*, haciendo la salvedad de que “este es el lugar adecuado para que examinemos una cuestión suscitada por algunos, plantee la cuestión: “¿es pecado que un súbdito desobedezca al rey, cuando manda algo contrario a las leyes? Observemos que, Filmer utiliza el término *pecado* (concepto moral) donde teóricamente debiera utilizar las palabras *delito o falta* (términos jurídicos). ¿Se trata de un lapsus? ¡En absoluto! La utilización del término *pecado* es intencionada puesto que, para nuestro autor, el *pecado* supone la transgresión máxima, esto es la violación de la ley divina. Y, en el posible conflicto entre la ley

un mandato de un poder superior. Las leyes se dividen (tal como Belarmino divide la palabra de Dios) en escritas y no escritas, no porque estas últimas no estén escritas en absoluto, sino porque no lo fueron por los primeros que las inventaron o hicieron. El derecho Consuetudinario (como nos enseña el lord canciller Egerton) es la *costumbre común del reino*. Ahora bien: tratándose de costumbres, debe considerarse que para todas ellas hubo un tiempo en el que no lo fueron, y el primer precedente que ahora encontramos no tuvo precedente cuando comenzó; al iniciarse toda costumbre, hay algo más allá de la costumbre que la hace legal, porque si no, el inicio de toda costumbre sería algo ilegal. Las costumbres solo se convierten en ley cuando un poder superior ordena o consiente su comienzo. Y el primer poder que encontramos (tal y como confiesan todos los hombres) es el poder real, que ha existido en esta nación y en todas las naciones del mundo mucho antes de que se pensara en leyes y en formas de gobierno”.

⁸⁰⁰ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 61, dice: “La distinción, familiar a los escolásticos, según la cual los reyes están sometidos al poder *directivo* de las leyes, pero no a su poder coactivo, es una confesión de que los reyes no están obligados por las leyes positivas de nación alguna, ya que el poder obligatorio de las leyes es lo que propiamente las hace tales, sujetando a los hombres a su obediencia, mediante recompensas o castigos; mientras que el carácter directivo de la ley no es sino un aviso o recomendación que el consejo del rey da al monarca, y que nadie diría que es una ley para el rey”.

divina y la ley humana, esto es, en el caso en que el precepto divino ordene una cosa contraria de la que prescribe la ley humana, la que debe respetarse es la ley divina. Esto es lo que dice Filmer quien se expresa de la siguiente manera: “Para dar satisfacción a esta pregunta, debemos declarar que no solo tratándose de leyes humanas, sino también de divinas, puede mandarse una cosa contraria a la ley, sin que la obediencia a tal mandato deje de ser necesaria”⁸⁰¹. De manera que, “cuando un rey ordena a un hombre que le sirva en las guerras; no puede éste examinar si la guerra es justa e injusta, sino que debe obedecer, ya que no es competente para juzgar sobre los títulos del reino o las causas de las guerras; ningún súbdito tiene poder para condenar a su rey por transgredir sus propias leyes”⁸⁰².

De ahí que si, el rey, según sir Robert, está por encima de la ley y, si, él, es rey por designio de Dios, tiene “soberanía propia”⁸⁰³, súbdito alguno podrá oponerse a sus acciones y mucho menos castigar. Entonces, ¿ante quien responderá de sus actos? El rey solamente debe responder ante Dios. Si el rey solamente responde ante el Señor de los cielos, Filmer, se pregunta: ¿qué pensar de esa condenable conclusión, a la que muchos llegan, según la cual la multitud puede corregir o deponer a un príncipe cuando lo estime necesario? La respuesta de Filmer es contundente: “sin duda, no hay palabras para expresar suficientemente lo antinatural e injusto

⁸⁰¹ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 66.

⁸⁰² FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 66.

⁸⁰³ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 47.

de esta posición”⁸⁰⁴ y, “aunque no tengan derecho los reyes a cometer injusticias, si lo tienen a no ser castigados por el pueblo si las cometen”⁸⁰⁵.

La exoneración de culpabilidad de los actos injustos que un rey pudiera realizar, Filmer, también la hace extensiva a las injusticias cometidas por el tirano “pues a los dos se les debe paciente obediencia” sin que exista otro remedio contra este último que “rogar y clamar a Dios”⁸⁰⁶.

¿Por qué Filmer llegó tarde?

Salvando la enorme distancia intelectual existente entre ambos, pudiera decirse que, en términos generales, Filmer ha preparado el camino a Hobbes. Para ambos, la tesis absolutista descansa sobre el hecho del sometimiento del pueblo o muchedumbre al soberano como “condición natural” (*conditio sine qua non*) para la conservación de la vida y el bien común. La diferencia entre Filmer y Hobbes comienza a producirse cuando la libertad natural entra en juego. Según sir Robert, la libertad natural, no es problema, simplemente, porque, en su modelo, no existe. Hobbes, por su parte, reconocerá su existencia pero dirá que hay que suprimirla de manera radical. Ambos vuelven a coincidir al afirmar que es una la voluntad que

⁸⁰⁴ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 48.

⁸⁰⁵ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 54. En ps. 57 y 58 citando a BRACKTON, H., *De Legibus et Cosuetudinibus Angliae*, libri quinque, Londres, 1640, 5b, 6^a, dirá: “Todos por debajo de él (rey), y él por debajo de nadie salvo de Dios. Si ofende, como ninguna providencia puede dictarse contra él, el único remedio está en pedirle que enmiende su falta. Si no lo hace bastante castigo será para él esperar a Dios como vengador. No consintáis que nadie investigue sus actos, y mucho menos que se opongá a ellos”.

⁸⁰⁶ FILMER, R. *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 54.

gobierna (*quod principi placuit*). Y, de nuevo se separan al considerar la legitimidad de ese poder. Filmer dirá: el poder del monarca viene de Dios. Hobbes, por su parte, afirmará que es mediante el contrato que los individuos se someten al soberano transmitiendo sin posibilidad de devolución todos sus derechos originarios.

Entre los modelos absolutistas de Filmer y Hobbes hay una coincidencia fundamental: el sometimiento de los súbditos al soberano, esto es, la sumisión de todas las voluntades a una voluntad externa a ellas. Pero, también existen dos divergencias que anuncian los nuevos tiempos: Primero, frente a la obediencia natural filmeriana, la libertad natural hobbesiana, y, en segundo lugar, frente a la esclavitud por designio divino, el sometimiento por contrato (*pactum subiectionis*).

Si en el modelo teocrático absolutista de Filmer el *metuus* (miedo) está implícito en la propia sociedad por designio divino, en el modelo absolutista contractualista de Hobbes “el *mutuus metuus* funda la sociedad, cuya instauración representa no la garantía, sino la renuncia del derecho natural : es una entrega completa de los hombres en cuerpo y alma, una sumisión sin reserva a un poder que reprime todo choque y lucha mediante la prohibición de toda desviación de los actos y de los pensamientos de lo que él impone”⁸⁰⁷ Ciértamente, la propuesta de Hobbes respecto a la de Filmer, supone un gran avance en términos teórico-políticos. Thomas

⁸⁰⁷ MONDOLFO, R., *Rousseau y la conciencia moderna*, p. 63.

Hobbes, arrancando del estado de guerra total y sin cuartel como estado natural y pasando (en el camino de la búsqueda de la conservación y la paz) por un *pactum unionis* concluye con el *pactum subiectionis*, esto es, con la idea-ficción de que la legitimidad del poder deriva de un contrato realizado entre una sociedad atemorizada y el soberano. A partir de ahí, los modelos contractualistas de los Coke, Milton..., superando las versiones del contractualismo absolutista, van a ir sentando las bases pactistas sobre las que se va a asentar el Estado liberal.

Locke, finalmente, introduce en el estado de naturaleza el imperio de la ley natural, que es en adelante fuente y norma de las leyes civiles para una sociedad civil en el que el poder superior común (Estado) se crea por asentimiento común en el contrato social y cuya tarea será la de confirmar y asegurar el derecho natural de libertad.

Filmer había llegado tarde.

e. Quinta razón para explicar la anacronía:

Consagración de la división de los poderes.

Resultaría desde todo punto impensable que un texto como *Patriarca* cuyo objetivo primero es legitimar el poder absoluto de los reyes y, por ende, negar radicalmente, la soberanía popular, contuviera, aunque solamente fuera por razones prácticas, algo que pudiera hacernos pensar en la

posibilidad en una división de poderes. En el modelo filmeriano, el poder ejecutivo, el legislativo y el judicial conforman un único poder y se encuentran concentrados en la persona del rey.

Filmer hace una historia sumaria de los parlamentos arrancando de la *asamblea de sabios* de los sajones ingleses para tratar de poner de relieve “algunos aspectos de su naturaleza porque, en ellos, se decretan todos los estatutos”⁸⁰⁸. Esta última razón, parecería insinuar que su intención es poner de relieve la evolución de una institución que, a través de la dialéctica tenida con el rey a lo largo de siglos, ha ido ganando en funcionalidad, formalidad y legitimidad conformándose como auténtico poder legislativo separado del ejecutivo. No obstante, no es ese su objetivo. En el modelo político filmeriano todo está orientado *ad maiorem regis gloriam* y, el Parlamento no podía tener otra función. Así dirá: “Grandes son las ventajas que un Parlamento bien ordenado puede producir, tanto para el rey como para el pueblo. Nada hay que exprese mejor la majestad y supremo poder de un rey que una tal asamblea, en la que todo el pueblo le reconoce por señor soberano, dirigiéndose a él por medio de humildes peticiones y súplicas, fortaleciendo con su consentimiento y aprobación todas las leyes que el rey ordena a requerimiento suyo y por su consejo y ministerio. Por tanto facilitan así el gobierno del rey, haciendo las leyes

⁸⁰⁸ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 78.

indiscutibles, sea para los magistrados subordinados, sea para la multitud refractaria”⁸⁰⁹.

Nada mejor que este texto, refleja la esencia de *Patriarca*: la enorme distancia entre el monarca absoluto y el humilde súbdito, o más bien, el esclavo sumiso. ¡Es la fotografía perfecta de la desigualdad, el paradigma de la latente represión, la imagen del señor y el esclavo en la que, además, no existe contraprestación mutua de don y contra don, donde, también, está ausente el intercambio mutuo de reverencia y dilección!

El Parlamento de Filmer, lejos de ser el espacio en el que se “alambican” y crean las leyes, resulta ser el escenario, en el que el rey en su sublime majestad encarnando el supremo poder (de procedencia divina), pone en práctica la máxima discrecionalidad, *quod principi placuit*.

Es una “mera gracia del rey”, según Filmer, la propia conformación del Parlamento. Apoyándose en un texto de John Hayward⁸¹⁰ que afirma que Enrique I “fue el que por primera vez hizo a los Comunes estar representados por caballeros burgueses de su propia elección, pues hasta esa época solo la nobleza y los prelados del reino eran llamados a consulta

⁸⁰⁹ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 79, continúa insistiendo en las ventajas del Parlamento como lugar ideal para que, eventualmente pudieran escucharse, por parte del rey, “los ruegos y peticiones” de la multitud con algún posible efecto positivo: “El beneficio que obtiene el súbdito del Parlamento consiste en que por sus ruegos y peticiones, los reyes, muchas veces, remedian sus justas quejas y conceden, vencidos por la insistencia, muchas cosas que de otra manera no hubieran otorgado, porque se escucha con mayor facilidad la voz de la muchedumbre. Muchas vejaciones que sufre el pueblo, se hacen sin conocimiento del rey, el cual, en el Parlamento, ve y oye a su mismo pueblo; mientras que en el resto de las ocasiones usa generalmente de ojos y oídos ajenos”.

⁸¹⁰ HAYWARD, J., *The lives of the III, Normans, Kings of England*, London, 1613.

acerca de los más importantes asuntos del Estado”, el autor de Kent, dirá: “Si esta afirmación es verdadera, parece ser una mera gracia del rey, y no prueba la existencia de ningún derecho natural del pueblo a elegir a sus caballeros y burgueses en el Parlamento”⁸¹¹.

Filmer lamenta que fuera Enrique I quien crease el Parlamento como institución formal porque “hubiera sido mejor para “el honor del Parlamento” que el autor hubiera sido un rey con mejor derecho a la corona”. Y es que, en realidad, a la muerte de Guillermo el Conquistador, sus hijos, Enrique Beauclerc (Buen clérigo) (que luego sería Enrique I) que había sido educado para la carrera eclesíastica, recibió simplemente una compensación económica en tanto que a Roberto “Courteheuse” (hermano mayor) se le asignó el ducado de Normandía y, a Guillermo II el Rojo, la corona de Inglaterra. Aprovechando la ausencia de Roberto que se encontraba de campaña en las Cruzadas y tras la muerte de su hermano Guillermo, en circunstancias extrañas y sospechosas mientras cazaba el dos de agosto del año 1100, Enrique, accedió al trono de Inglaterra tres días después (el cinco de agosto con el nombre de Enrique I). Posteriormente, tras la batalla de Trinchebray en la que resulta vencedor de su hermano Roberto, Enrique I, anexionará a Inglaterra el condado de Normandía.

Pero Enrique I, no solamente accedió de manera presuntamente delictiva (no está absolutamente probada su participación en el asesinato de su

⁸¹¹ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, ps. 81 y 82.

hermano aunque sea sentir común) y mediante la usurpación, esto es mediante la fuerza y la espada, sino que, además, “para lisonjear a la nobleza y al pueblo” otorgó lo que Filmer y Raleigh llaman la Gran Carta que no es otra que la *Carta de las Libertades* (firmada en el año 1100), sin duda, antecedente próximo de la *Carta Magna* de 1215. Filmer, para reiterar el “bajo perfil” real de Enrique I, reproduce un texto de Walter Raleigh extraído de su pequeño opúsculo (sesenta y cinco páginas) titulado *The Prerogative of Parliaments in England*, que estimamos merece ser incorporado a nuestro texto:

“La Gran Carta (Carta de las libertades)⁸¹² no fue legal y libremente otorgada; pues Enrique I usurpó el reino y, a fin de asegurarse contra Roberto, su hermano mayor, halagó a la nobleza y al pueblo con estas cartas. El rey Juan, que las confirmó, estaba en una situación parecida, pues Arturo, duque de Bretaña, era el herecero indudable de la corona, que le fue usurpada por el rey Juan. Para terminar, estas cartas tienen su origen en reyes de facto, pero no de iure... la Gran Carta tuvo, primero, un nacimiento oscuro por la usurpación, y fue luego fortalecida y mostrada al mundo por la rebelión”⁸¹³.

⁸¹² RELEIGH, W., *The prerogative of Parliaments in England*, Midelburge, 1628, dice: “La Gran Carta, no era una ley en el año diecinueve del reinado de Enrique sino simplemente un privilegio que lo confirmó en el año veintiuno de su reinado y la hizo ley en el veiticinco de acuerdo con la opinión de Luttletons”.

⁸¹³ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 82, citando a RALEIGH, W., *The Prerogative of Parliaments in England*, Midelburge, 1628, ps. 5 y 6.

De todas formas, al margen de este comienzo “*irregular*” de la institución parlamentaria formal durante el reinado de Enrique I y en los tiempos sucesivos, la participación del pueblo en el Parlamento, teniendo en cuenta la concepción del poder absoluto del soberano, es entendida, por Filmer, no como el reconocimiento y uso de la libertad natural del pueblo sino como “producto de la gracia del rey”⁸¹⁴. De ahí que, no existiendo “libertades naturales del pueblo” cualquier reconocimiento, se entiende como privilegio concedido por parte del rey. Así, Filmer dirá que: “los privilegios de la Cámara de los Comunes, mientras duraba el Parlamento, como el de libertad de expresión, el poder de castigar a sus propios miembros, la facultad de examinar los procedimientos y conducta de los tribunales de justicia y de los funcionarios, el acceso a la persona del rey y otros semejantes, no se debían a ningún derecho natural, sino según lo reconoció solemnemente la misma cámara, *se derivaban de la bondad o indulgencia del rey*”⁸¹⁵

¿Y el poder judicial? Todos los poderes están en las manos del rey por lo que todos los jueces en sus tribunales, sin excluir la intervención directa de aquel por razones de *prevención, concurrencia o evocación*, actúan “por delegación de su poder”. El rey es el “juez supremo de todos los tribunales”⁸¹⁶ y, por tanto, “quien confiere autoridad por comisión retiene

⁸¹⁴ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 83.

⁸¹⁵ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, ps. 83 y 84.

⁸¹⁶ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 84.

más de lo que da”. Es, por tanto evidente que en el modelo filmeriano no exista separación alguna entre el poder ejecutivo y el poder legislativo y el judicial. Si, “en el Parlamento, como dice Filmer apoyándose en textos de Jacobo I y R. Hooker, todos los estatutos o leyes se hacen, propiamente, solo por el rey, a ruego del pueblo”⁸¹⁷.

Consecuentemente proclamando que las cartas, estatutos, patentes, y todo tipo de concesiones por parte del rey eran concesiones y, en absoluto, reconocimiento de las libertades del pueblo, sino que eran “fruto de la liberalidad del rey”, Filmer, proclamará que “el Parlamento es el tribunal del rey”. De ahí que afirme que: “ninguna de las dos cámaras (Cámara de los Lores y Cámara de los comunes) es el Tribunal Supremo, ni siquiera las dos juntas. Son tan solo miembros y partes de un cuerpo, del cual el rey es cabeza y gobernante.”⁸¹⁸

¿Por qué, Filmer, llegó tarde?

El concepto doctrinal de soberanía popular había nacido con Marsilio de Padua en su obra *Defensor pacis* en las primeras décadas del mil

⁸¹⁷ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 85, dirá: “en el Parlamento, todos los estatutos o leyes son hechos propiamente por el Rey, a ruego del pueblo, como lo afirma su difunta majestad de feliz memoria en su True Law of Free Monarchies [JACOBO I, Ley verdadera de las monarquías libres, 1598] y como el señor HOOKER, *Of the Laws of Ecclesiastical Policy* I, X, 8, nos enseña: “Las leyes no toman la fuerza para obligar de la calidad de quienes las inventan, sino del poder que les da fuerza de ley”.

⁸¹⁸ FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, p. 86, dice que: “Que el rey gobierna este cuerpo del *Parlamento* lo encontramos claramente demostrado, tanto en los estatutos mismos, como en los precedentes que expresamente nos muestran cómo el rey, a veces por sí mismo, otras por su consejo y otras por sus jueces, ha impuesto y dirigido los juicios de las cámaras del *Parlamento*”.

trescientos (aproximadamente hacia 1324). Esta obra mereció la calificación como herética⁸¹⁹ por parte del papa Juan XXII y provocó la persecución del autor quien se refugió en Alemania, en la corte de Luis de

⁸¹⁹ La obra *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua constituye la radical puesta en cuestión de la doctrina de la *Plenitudo Potestatis* de los papas, esto es, de la supremacía del poder espiritual sobre el poder temporal o, dicho de otra manera, del poder del Papa por encima del de los emperadores y del de los reyes. Es, en la Bula Unam Sanctam, donde el papa Bonifacio VIII el 19 de noviembre de 1302 pretendió poner “negro sobre blanco” en lo que se ha dado a llamar la doctrina de la *Plenitudo Potestatis*. La bula, de la que no se conserva el original, dice: “Por apremio de la fe, estamos obligados a creer y mantener que hay una sola y santa iglesia Católica y la misma apostólica, y nosotros firmemente la creemos y simplemente la confesamos, y fuera de ella no hay salvación ni perdón de los pecados... ella representa un solo cuerpo místico cuya cabeza es Cristo, y la cabeza de Cristo, Dios. En ella hay “un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo [Ef 4, 5].... Más la Iglesia la veneramos también como única, pues dice el Señor al Profeta: Arranca de la espada oh Dios, a mi alma y del poder de los canes a mi única” Sal 22, 21. Oró en efecto, juntamente por su alma, es decir, por sí mismo, que es la cabeza, y por su cuerpo, y a éste llamó su única Iglesia, por razón de la unidad del esposo, la fe, los sacramentos y la caridad de la Iglesia. Esta es aquella “Túnica” del Señor “inconsútil” (Jn. 19, 23), que no fue rasgada, sino que se echó a suertes. La Iglesia, pues es una y única, tiene un solo cuerpo, una sola cabeza, no dos, como un monstruo, es decir, Cristo y el vicario de Cristo, Pedro, y su sucesor, puesto que dice el Señor al mismo Pedro: “Apacienta mis ovejas” (Jn. 12, 17). “Mis ovejas”, dijo y de modo general, no estas o aquellas en particular; por lo que se entiende que las encomendó a todas. Si, pues, los griegos u otros dicen no haber sido encomendados a Pedro y a sus sucesores, menester es que confiesen no ser las ovejas de Cristo, puesto que dice el Señor en Juan que “hay un solo rebaño y un solo pastor” (Jn. 10, 16). Por las palabras del evangelio somos instruidos de que, en esta y en su potestad, hay dos espadas, la espiritual y la temporal (Lc. 22, 38; Mt. 26, 52). Una y otra espada, pues, está en la potestad de la Iglesia, la espiritual y la material. Más ésta ha de esgrimirse a favor de la Iglesia; aquella por la Iglesia misma. Una por la mano del sacerdote, otra por la mano del rey y de los soldados, si bien a indicación y consentimiento del sacerdote. Pero es menester que la espada esté bajo la espada y que la autoridad temporal se someta a la espiritual... Pues atestigua el Apostol: “el hombre espiritual lo juzga todo, pero él por nadie es juzgado (1 Co 2, 15). Ahora bien, esta potestad aunque se ha dado a un hombre y se ejerce por un hombre no es humana, sino antes bien divina, por boca divina dada a Pedro, y a él y a sus sucesores confirmada por Aquel mismo a quién confesó, y por ello fue piedra, cuando dijo el Señor al mismo Pedro “cuando ligares”, etc. (Mt. 16, 19). Quien quiera pues a este poder así ordenado por Dios “resista, a la ordenación de Dios resiste (Rom. 13, 2), a no ser que como Maniqueo, imagine que hay dos principios, cosa que juzgamos falsa y herética, pues atestigua Moisés no que en los principios, sino “en el principio creó Dios el cielo y la tierra” (Gén. 1, 1). Ahora bien, someterse al Romano Pontífice, lo declaramos, lo decimos, definimos y pronunciamos como de toda necesidad de salvación para toda la humana criatura”

Baviera. Más tarde, éste, sería coronado en Roma como emperador, no por el papa, como era la tradición, sino por el pueblo. Y, es, precisamente, la voluntad autónoma del pueblo la que crea el derecho según Marsilio de Padua quien afirma que: “legislador, es decir la causa efectiva primera y propia de la ley es el pueblo, o sea, la colectividad (*universitas*) de los ciudadanos o la parte más importante (*valencior pars*) de ellos, que por su elección, es decir, por la voluntad expresada con palabras en la asamblea general de los ciudadanos ordena, o sea, determina lo que hay que hacer u omitir en relación con los actos civiles humanos, con la amenaza de una pena o un suplicio terreno”⁸²⁰

Es posible que, Filmer, cuando escribe *Patriarca*, no conociera a Marsilio de Padua, pero, es evidente que conoce a los llamados monarcómacos y, en especial la obra de George Buchanam *De iure regni apud Scotos*. En este trabajo, el autor escocés, con el mismo argumento que Stephanus Junius Brutus esgrime en *Vindiciae contra tyrannos*⁸²¹ (que muchos tienen mayor capacidad para razonar que una sola persona), sostiene que la ley debe ser hecha por el pueblo y, por tanto, “la transgresión del contrato por parte del

⁸²⁰ MARSILIO DE PADUA, *Defensor pacis*, I, 11, 3.

⁸²¹ BURKE, P. y PO-CHIA HSIA, R., (Eds.), *La traducción cultural en la Europa moderna*, Madrid, 2010, ps. 242 y 243, dice que en 1648, en vísperas del regicidio (de Carlos I) “salió a la luz una traducción completa de la obra al inglés firmada por William Walker un periodista y escritor de panfletos además de capellán de Oliver Cromwell; la relación entre ambos era tan estrecha que a Walker se le conocía popularmente como “el sacerdote de Oliver”. Y resulta muy revelador que el capellán inglés publicase una obra como ésta en un momento como aquel, pues jamás lo hubiera hecho sin contar con la aprobación del propio Cromwell.

príncipe que se convierte en tirano, autoriza la resistencia del pueblo, la rebelión e inclusive, el tiranicidio”⁸²².

Otro de los monarcómacos, quizás el de mayor relieve intelectual, Johannes Althusius, autor de *Politica methodice digesta*, a quien directa o indirectamente debía conocer Filmer, da un paso más hacia adelante y sugiere que la hipótesis de los contratos por los que se funda la sociedad (*corpus soberanus symbioticum*) y se delega la autoridad (no de manera absoluta) al príncipe (solamente en calidad de usufructo condicionado de la soberanía), pudieran ser, lejos de un hecho histórico, una deducción lógica, esto es, una “verdad de razón”. Con Spinoza aparece la *ratione utilitatis* por la que el Estado está obligado a operar racionalmente para que, a los ciudadanos, les resulte, a su vez, racionalmente más útil la obediencia a las leyes civiles y, en esta conducta encuentren condiciones de libertad. Para concluir que *finis reipublicae re vera libertas est* (el fin del Estado es la libertad).

Finalmente, con Locke, en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, por deducción lógica, del estado de naturaleza en el que impera la ley natural, surgirá la libertad civil en el marco en el que, la autoridad del Estado, se origina y justifica en el consenso popular. Dicho de otra manera, la ley natural será fuente y norma de las leyes civiles en el Estado liberal. Y, sobre esta premisa fundamental, estaba a punto de llegar la gran aportación

⁸²² MONDOLFO, R., *Rousseau y la conciencia moderna*, p. 81.

de Locke: la Monarquía Constitucional Parlamentaria con su división de poderes.

El tercer elemento: el político (un determinado modelo de Estado) que hiciera posible el funcionamiento del sistema capitalista estaba asentando sus bases firmes en la conciencia colectiva de la Inglaterra de finales del siglo XVII.

Filmer había llegado tarde.

Hacemos nuestras las palabras de Andreu Romero cuando dice: “el recurso a la tiranía, implicado en toda antropología de tipo dualista (esta vida/la otra vida; vida de merecer/vida de recibir lo merecido; elegidos/chusma; verdad revelada e imponible/heresías, etc...) así como esa apoyatura extrema y urgente que representa todo confesionalismo estatal, repugnó a los disidentes tanto como había repugnado a los humanistas. ¡Ese miedo a la libertad, de las ortodoxias; esa desconfianza en la inteligencia y en el corazón...!”.

Patriarca de Filmer, había sido víctima del determinismo de la evolución de la mentalidad en general y, específicamente en el terreno político, de la evolución de la conciencia en sus cimientos mismos, esto es, en lo que respecta a la libertad, la igualdad, la propiedad, la legitimación del poder, a la ley natural, a la soberanía popular, al imperio de la ley y a la división y el ejercicio de los poderes.

Para finalizar, traeremos a colación y haremos nuestras las palabras de R. Mondolfo que, en sintonía con G. B. Vico, dirá que el desarrollo de los problemas de la filosofía “se presenta siempre con carácter de continuidad, porque aún cuando un sistema anterior sea demolido por la crítica de otros filósofos sucesivos, no desaparece la conciencia de los problemas que aquel había presentado y tratado de solucionar. Antes bien, la destrucción de un sistema anterior depende en general de la profundización de la conciencia de los problemas, al demostrarse que aquel sistema no soluciona de manera satisfactoria los problemas propios y descuida otros esenciales; así que la continuidad histórica puede reconocerse especialmente en el desarrollo progresivo de los problemas y en la profundización de su conciencia”⁸²³ .

⁸²³ MONDOLFO, R., *Problemas y métodos de investigación en la Historia de la Filosofía*, Buenos Aires, 1969, p. 65.

CONCLUSIONES

PRIMERA.- Desde Carlomagno hasta Guillermo III de Orange, esto es, desde la creación del Imperio carolingio o Romano-Germánico hasta el nacimiento del Estado liberal (en Inglaterra) han pasado nueve siglos. Novecientos años pueden parecer muchos años. Es el espacio temporal que comprende el nacimiento, la consolidación y la voladura del sistema feudal, así como la gestación y estructuración del sistema capitalista. A lo largo del trabajo hemos tratado de mostrar que del feudalismo al capitalismo, existe una continuidad histórica que, como dice Mondolfo “puede reconocerse en el desarrollo progresivo de los problemas y en la profundización de su conciencia”. Que en el marco de esa continuidad histórica, el sistema feudal –obedeciendo a una racionalidad teológica– nació con vocación de eternidad y se consolidó como sistema cerrado, siendo demolido y sustituido en sus resistentes y perseverantes raíces por otro sistema (el capitalista), el cual, a continuación, determinado por la racionalidad económica, nació con la misma vocación de trascendencia que el anterior, y se conformó como “un edificio irreformable” cuyo proceso de desarrollo todavía continúa.

SEGUNDA.- Este último aspecto (si el capitalismo continúa o no) no ha sido de nuestro interés, puesto que nuestro objetivo no es comprobar si existe o no una Ley de desarrollo histórico de la humanidad tal y como sostienen Vico o Comte, ni en qué consiste esa Ley, sino que, nuestra tarea, se ha encaminado a demostrar que en cada uno de los sistemas –feudal o capitalista– los subsistemas que lo componen (axiológico, político, económico, social...) obedecen a una racionalidad sistémica particular que los armoniza mediante la aceptación de los elementos externos conformes con su lógica o la expulsión de aquellos extraños a la misma.

TERCERA.- Así pues, aceptamos como cierta la afirmación de Saint-Simon: “no hay, ni puede haber, más que dos sistemas de organización social realmente distintos, el sistema feudal o militar, y el sistema industrial; y en lo espiritual, un sistema de creencias y un sistema de demostraciones positivas. Toda la historia del género humano se divide, necesariamente, entre estos dos grandes sistemas de la sociedad”. De ahí que a cada uno de los sistemas de organización social le corresponde una mentalidad particular y colectiva específica, que es la resultante del pasado histórico y de la actividad racionalmente coordinada de los subsistemas y que está orientada a la perfección del propio sistema cuyo fin es la trascendencia.

CUARTA.- Tras analizar por qué surgió, cómo nació y en qué consistió el sistema feudal, llegamos a la conclusión de que en el sistema feudal se fusionan la Iglesia como comunidad de fe y el Imperio con su política de señorío integrador, deviniendo de todo ello una unidad sistémica donde la profesión de fe juega el papel de coordinador comunitario y una voluntad externa, la “*Voluntas Dei*”, que resultará su “racionalidad” determinante. Así, la moral eclesiástica y el homenaje se constituyen en maquinaria de control y dirección de las conductas y cohesión social de la sociedad trifuncional, conformada por *oratores, bellatores y pauperes*. Ellos, a su vez, son productores de una mentalidad y una fortaleza ideológica –tanto colectiva como individual– de sumisión y obediencia indelebles en una sociedad en la que el orden terrenal es igual a la de Iglesia, como forma perfecta y suprema de comunidad posible.

QUINTA.- El tránsito del sistema feudal al sistema capitalista no fue fácil y requirió, cuando concurrieron las circunstancias favorables y precisas, de un gran y continuado esfuerzo para vencer aquel “orden perfecto”. Estas circunstancias comenzaron a darse con la aparición incipiente del “virus comercial”, cuyo portador era un nuevo (cuarto) agente que no tenía cabida en el sistema trifuncional: *el comerciante*. La

Iglesia, como “comunidad perfecta y suprema”, recibió esta amenaza con escándalo e inquietud, en actitud de franca hostil, puesto que venía a alterar el sistema ya dado y que inauguraba un elemento que no se correspondía con su racionalidad “teológica”. Con su aparición, la vieja concepción feudal del mundo irá desapareciendo en la medida en que sus elementos integrantes dejen de cumplir su función, resultando inadaptados a las nuevas condiciones del naciente entorno social, y, en la medida en que desaparece la correspondencia entre la idea y la realidad, la idea queda reducida a vetusta ideología. Este camino conducirá a una transformación de la mentalidad, que en adelante será individualista (en vez de estamental), económica (en vez de co-participativa) y mundanal (en vez de religiosa), y cuyo lema ya no será el ser sino la obra realizada. Como consecuencia de todo ello, el sistema feudal acabó siendo despojado de la mayor fuerza de su poder, que estaba asentado sobre el principio de autoridad, el principio de jerarquía y el principio de obediencia; mientras que las fuerzas del nuevo sistema lograrán asentarse y consolidarse sobre el principio liberal de que la libertad individual lo justifica todo: se trata del sistema del capitalismo moderno.

SIXTA.- Será Inglaterra el laboratorio de este nuevo sistema capitalista, donde, desde la *Carta Magna* (1215) se venían forjando las bases y estableciendo las condiciones (consciente o inconscientemente, cuestión

que no nos ha interesado) para el “gran descubrimiento” político: el Estado liberal. Para que éste tuviera lugar, previamente tuvieron que asentarse dos nuevos elementos: un nuevo subsistema axiológico (el de la ética ascética de la Reforma protestante-calvinista) que facilitó el individualismo posesivo, la diferencia de clases y un nuevo subsistema económico (el de la economía monetaria), todo lo cual hizo posible convertir en abstractos, intercambiables y medibles todos los valores: movilizó el patrimonio, despersonalizó los valores, convirtió en absoluta la propiedad y racionalizó la previsión, la inteligencia y el cálculo. Ambos subsistemas conformarán la nueva mentalidad, que Max Weber llamará “espíritu capitalista”, y que, mediante su generalización, llegará a ser el exponente singular de la total evolución del racionalismo.

SÉPTIMA.- En el siglo XVII, mientras Francia vivía su “gran siglo”, España labraba su decadencia sumida en gastos improductivos de guerras ruinosas y Alemania era rehén de sus divisiones internas en pequeños principados..., en el laboratorio socio-económico-político en el que Inglaterra se había convertido se estaba esbozando “la cuadratura del círculo”, esto es, ingeniar el modelo político adecuado para salir del atolladero que suponía una monarquía, que seguía manteniendo “la procedencia divina de su poder”, enfrentada a un Parlamento y a unos órganos judiciales en los que cada vez estaban más presentes y con más

fuerza los intereses económicos de la nuevas burguesías, tanto agrarias como comerciales e industriales. Y todo ello, en un entorno social en el que estaba teniendo lugar una cruenta lucha entre diferentes versiones de la fe cristiana. ¡Y, al final se produjo el invento!

OCTAVA.- Cortado el cordón umbilical con la divinidad y proclamada la naturaleza racional de la *common law*, los Hooker, Milton, Coke, Harrington, Selden, Sidney, Tyrrell... hacen propuestas tales como que el rey debe estar sujeto a la ley resultado de la voluntad racional del pueblo (*sumisión del rey a la ley*), que la soberanía reside en el pueblo (*soberanía popular*), que es de la soberanía popular de la que deriva el poder regio o que es el pueblo quien posee el poder supremo de apartar o cambiar legisladores (*trust theory*). Locke, en el *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*, recogerá estos “descubrimientos” políticos para conformar un modelo político, el de la Monarquía constitucional, esto es, el de la división de poderes, cuya finalidad sea “la de salvaguardar la propiedad”o, lo que es lo mismo, el interés de una clase social que se va consolidando como hegemónica. Lejos de las “puras” teorías políticas, que con frecuencia distorsionan e impiden ver las realidades sociológicas, una razón económica utilitarista unida al profundo cambio en la mentalidad (de la que dan fe las élites intelectuales del momento) estará en la base de la creación del Estado liberal o de la Monarquía constitucional que haga posible la

consolidación y aceptación de la idea de que “los amos de la economía deben ser los amos de la política”.

NOVENA.- La propuesta política de Locke es, sin ningún género de dudas, original o, si se quiere, la síntesis superadora de las propuestas del conjunto de los constitucionalistas ingleses de finales del siglo XVI y la casi totalidad del XVII, y tiene por objeto resolver una compleja situación social, religiosa, política y económica que carecía de precedente en la historia. Es por ello que, en circunstancias tales, el caos social en el que estaba sumido el “laboratorio inglés” requería una solución “*ad hoc*” que aportara una creación política innovadora. Y debía ser realmente nueva, porque ninguna de las propuestas realizadas y, eventualmente, puestas en práctica (ejemplo de ello son las absolutistas) hasta el momento tenían que ver con la nueva mentalidad reflejada en el binomio seguridad-libertad, sino con el viejo imaginario, de naturaleza feudal, seguridad-represión.

DÉCIMA.- Y, finalmente, ¿Por qué *Patriarca* de R. Filmer llegó tarde? Porque los tiempos estaban cambiando y al viejo imaginario del sistema feudal le había sucedido la nueva mentalidad del sistema capitalista. No obstante, con R. Filmer se alinearon autores como F. Kynaston, R. Sanderson, H. King, E. Forsett o R. Mocket, que se negaban a aceptar el paso de los tiempos. Implacablemente, el determinismo de la

evolución de la mentalidad convertía en marginal y residual la pretensión, común a todos ellos, de “persuadir de que todos los hombres somos esclavos proclamando la procedencia divina de los reyes”. A pesar de reconocer la “originalidad” de *Patriarca*, dado que se trata de uno de los primeros discursos políticos que pretende demostrar la procedencia divina del poder sin contar con la Iglesia de Roma como mediadora (soslayando la teoría del “Poder indirecto del Papa”), R. Filmer había llegado tarde. Propuestas suyas como “los primeros reyes fueron padres de familia”, es antinatural que el pueblo gobierne o que elija a sus gobernantes” o “las leyes positivas no menoscaban el poder natural y paternal de los reyes” ya resultaban anacrónicas y eran ajenas a la racionalidad del nuevo subsistema (el político) naciente. Éste ya se va a asentar sobre una nueva forma de legitimación del poder, donde un nuevo concepto de ley natural, el nuevo dogma de la soberanía popular, la sumisión del rey a la ley y el principio de la división de poderes en el marco del nuevo sistema capitalista van a contribuir a la conformación de un nuevo imaginario.

BIBLIOGRAFÍA

- AARSTEN, J. y SPEER A. (Ed.), “Individuum und Individualität”, *Miscellanea Mediaevalia*, t. XXIV, 1996
- ABELLÁN, J., "Introducción" a LOCKE, J., *Dos ensayos sobre el gobierno*, Ed. Planeta Agostini, Madrid, 1996
- ACKERMAN, B., *La nueva división de poderes*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007
- AGUSTÍN de HIPONA, *Tractatus in Ioannis Evangelium CXVI, 5: PL 35*, 1943
- ALBERRO, S., “La historia de las mentalidades: Trayectoria y perspectivas”, *Historia Mexicana*, XLII: 2, 1992
- ALLEN, J. W., "Sir Robert Filmer", en F. J. C. Hearnshaw, ed., *The Social and Political Ideas of some English Thinkers of the Augustan Age, A. D. 1650-1750*, London, 1928
- ALONSO NÚÑEZ, J. M., "La metodología histórica de Paulo Orosio", *Helmántica*, nº 136-138, 1994
- ALTHOFF, G., “Las amiciae (amistades) como relaciones entre estados y pueblos”, en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., *La Edad Media a debate*, Akal, Madrid, 2003
- ALTHUSSER, L., *Montesquieu: la Política y la Historia*, Ariel, Barcelona, 1974

- ANDERSON, A. N., *Meinecke's Ideengeschichte and the Crisis in Historical Thinking* in *Medieval and Historiographical Essays in Honor of James Westfall Thompson*, ed. James Lea Cate and Eugene N. Anderson (University of Chicago Press, Chicago, 1938)
- ANDREU RODRIGO, A., *Shaftesbury: Crisis de la civilización puritana*, Ed. UPV, Valencia, 2005
- ANCHUSTEGUI-IGARTUA, E., (Ed.), *Religión y política, controversias históricas y retos actuales*, Ed. Universitas, Pamplona, 2015.
- APARICIO ROSILLO, S., "Una aproximación bibliográfica", en *De Mahoma a Carlomagno. Los primeros tiempos (siglos VII- IX)*., Semana de Estudios Medievales, Gobierno de Navarra, Estella, 2012
- ARIÈS, Ph., "La sensibilité au changement dans la problématique de l'historiographie contemporaine", en Gilber GADOFFRE (ed.), *Certitudes et incertitudes de l'histoire. Trois Colloques sur l'histoire d'Institut collégial européen*, Paris, 1987
- ARISTÓTELES, *Política*, Ed. Espasa, Buenos Aires, 1944
- ARMITAGE, D., *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000
- ARONSON, J., "Shaftesbury on Locke" en *The American Political Science Review*, L. III, 1959

- AURELL, J., “La imagen del mercader medieval”, *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 1998, vol. 46 (1997-98)
- AZCÁRATE, P., en "Introducción" a, FILMER, R., *Patriarca o Poder natural de los Reyes*, Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920
- BACON, R., *The Opus majus*, Clarendon Press, Oxford, 1897
- BADER, K. S., *Das mittelalterliche Dorf als Friedens- und Rechtsbereich I*, Böhlau, Graz/Wien, 1957
- BADILLO O'FARRELL, P. J., *La filosofía político – jurídica de James Harrington*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1977.
- BALDUCCI PEGOLETTI, F., *La pratica della mercatura*, The Mediaeval Academy of America, Cambridge, 1936
- BALDWIN, J. W., *The Scholastic Culture of the Middle Ages 1000-1300*, Princeton Press, Princeton, 1970
- BARBERO GONZÁLEZ, I., *Globalización, Estado y Ciudadanía, Un análisis socio-jurídico de los sin papeles*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2012
- BAREL, Y., *La ciudad medieval*, INAP, Madrid. 1981
- BARLOW, F., *The feudal Kingdom of England 1042-1216*, Longmans, London, 1972
- BARRAUD, C., DE COPPET, D., ITEANU, A., JAMOUS, R., "Des relations et des morts. Quatre sociétés vues sur l'angle des

échanges", en GALLEY, J-C., (Éd) *Différences, valeurs, hiérarchies. Textes offerts à Louis Dumont*, Paris, 1984

- BARROS, C., "Historia de las mentalidades, Historia social", en *Estudios Históricos II*, Alejandro Tortolero coord., México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1994.
- BARTHE PORCEL, J., "La "Curia Regis" británica en su función judicial y su analogía con la castellano-leonesa", *DIGITUM* (Depósito Digital Institucional de la Universidad de Murcia), Murcia, 1959
- BARTHÉLEMY, D., "Un cambio de milenio sin transformaciones radicales", en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., *La Edad Media a debate*, Akal, Madrid, 2003.
- BARTLETT, R., *La formación de Europa. Conquista, civilización y cambio cultural*, Universitat de Valencia, Valencia, 1993
- BASTID, P., *Le gouvernement d'Assemblée*, Ed. Cuyas, Paris, 1956
- BELLINI, P., *Saggi di storia de la esperienza canonistica*, Giappichelli, Turín, 1991
- BENTON, J. F., "Consciousness of self and perception of individualism", *Culture, Power and Personality in Medieval France*, London, 1991

- BERNARD, G. W. y GUNN, S. J., *Authority and Consent in Tudor England*, Ashgate Ed., Aldershot, 2002
- BIGWOOD, G., "Un marché de matières premières: laines d'Angleterre et marchands italiens vers la fin du XIIIe siècle", *Annales d'histoire économique et sociale*, vol 2, n° 6, 1930
- BLOCH, E., *El principio Esperanza*, Gallimard, Paris, 1976
- BLOCH, M., *Los reyes thaumaturges, étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Publ. de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, Strasbourg, 1924
- BLOCH, M., *La sociedad feudal*, Ed. Akal, Madrid, 1986
- BOESCH GAJANO, S., *Uso y abuso de los milagros en la cultura de la Alta Edad Media*, en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., *La Edad Media a debate*, Akal, Madrid, 2003
- BONANATE, U., *Charles Blount: Libertinismo e deísmo nel Seicento inglese*, La nuova Italia Editrice, Firenze, 1972
- BORST, A., *Das Rittertum im Mittelalter*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976
- BOTELLA ORDINAS, E., "Parlamentarismo e Imperialismo: Una revisión sobre su relación", *20/10 Historia*, Ed. GM, México, 2012

- BOURNAZEL, E y POLY, J. P., (ed.), *Les feodalités*, PUF, Paris, 1998
- BOUTRUCHE, R., *Señorío y feudalismo. Los vínculos de dependencia*, s. XXI, Madrid, 1976 (edición francesa citada: BOUTRUCHE, R., *Seigneurie et féodalité: le premier âge des liens d'homme à homme*, Paris, 1959)
- BOUTHOU, G., *Las mentalidades*, Barcelona, Oikos-Tau, 1971
- BRACON, H., *De legibus et consuetudinibus Angliae*, (Ed. de G. E. Woodbine), Yale University Press, London, 1922
- BRAUNFELS, W., *Monasteries of Western Europe: The Architecture of the Orders*, Princeton University Press, Princeton, 1980
- BRESC, H., et al., *La Méditerranée entre Pays d' Islam et le monde latin*, Sedes, Paris, 2001
- BRESLAU, H., *Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien*, Verlag von Veit und Comp., Leipzig, 1912
- BRAUDEL, F., *Civilisation matérielle et capitalisme, XVe-XVIIe siècle*, A. Colin, Paris, 1979 (tres vol.)
- BROOKE, C. N. L., *The Structure of Medieval Society*, Mac Graw - Hill, London, 1971

- BROWN, E. A. R., “La tiranía de un constructo: El feudalismo y los historiadores de la Europa medieval”, en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN B. H., (eds.), *La Edad Media a debate*, Akal, Madrid, 2003
- BROWN SCOTT, J., *The Catholic Conception of International Law: Francisco de Vitoria, Founder of the Modern Law of nations*, The Lawbook Exchange, New Jersey, 2007
- BUCHANAN, G., *Diálogo De iure regni apud Scotos (1579)*
- BULLOUGH, D., “Europae Pater”, *English Historical Review*, 85, 1970
- BURGESS, G., *The Politics of the Ancient Constitution: An Introduction to English Political Thought, 1600-1642*, Macmillan, London, 1992
- BURKE, P. y PO-CHIA HSIA, R., (Eds.), *La traducción cultural en la Europa moderna*, Ed. Akal, Madrid, 2010
- BURTON ADAMS, G., *The Origin of the English Constitution*, Yale University Press, New Haven, 1912 (reimpreso en 2002)
- BYNUM C. W., "La utilización masculina de los símbolos femeninos", en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., *La Edad Media a debate*, Akal, Madrid, 2003

- CABALLERO HARRIET, F. J., *Algunas claves para otra mundialización*, Funglode, Santo Domingo, 2009
- CAMPBELL, E., "Thomas Hobbes and the common law", *Law Review*, University of Tasmania, v. 1, n. 1, july, 1958
- CANFORA, L., *Julio César. Un dictador democrático*, Ariel, Barcelona, 2014
- CARSWELL, *From revolution to revolution: England 1688-1766*, Routledge & Kegan Paul, London, 1973
- CARUS-WILSON, E. y COLEMAN, O., *England's export trade 1275-1547*, The Clarendon Press, Oxford, 1963
- CARRILLO CASTILLO L., "Thomas Hobbes y concepto de Estado Constitucional de Derecho", *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), n.º. 117, julio-septiembre, 2002
- CASSIRER, E., *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 1972
- CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas, II. El pensamiento mítico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1972
- CAUNEDO DEL POTRO, B., "Algunos aspectos de los manuales de mercadería. El valor del aprendizaje. La pereza es llave de la pobreza", *Anuario de Estudios Medievales*, 41/2, julio-diciembre, 2011

- CHAPELOT, J., y FOSSIER, R., *Le Village et la Maison au Moyen Âge*, Hachette, Paris, 1980
- CHARTIER, R., "Intellectual History and the History of Mentalités: a Dual Re-Evaluation", en *Cultural History: Between Practices and Representations*, Ithaca, New York, 1989.
- CHENU, M. D., "El despertar del Evangelio", en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., (eds.), *La Edad Media a debate*, Akal, Madrid, 2003
- CHENU, M. D., *La théologie comme science au XIII siècle*, J. Vrin, Paris, 1969
- CHEVRIER, G., "L'évolution de la notion de donation dans les chartes de Cluny du IX à la fin du XII siècle", en *À Cluny. Congrès scientifique*, Dijon, 1950.
- CHEYETTE, F. L., "A cada qual lo suyo", en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., *La Edad Media a debate*, Akal, Madrid, 2003
- CHEYETTE, F., *Ermengard of Narbonne and the World of the Troubadours*, Cornell University Press, London, 2001
- CLANCHY, M. J., *From Memory to Written Record*, Wiley Blackwell, London, 1979

- COHN, N., "Les saints contre les cohortes d'Antéchrist", en *L'Histoire bpsychanalytique. Une anthologie. Recueil de textes présentés et commentés*, Mouton, Paris, 1974
- COKE, E., *The first Part of the Institutes of the Laws of England*, E. and R. Brooke, London, 1794
- Colección de Provisiones, Células y Ordenanzas, Imprenta Real, Madrid, 1596 (Encinas, Libro IV, folios 226-279).
- COLEMAN, D. C., *The Economy of England, 1450-1750*, Oxford University Press, Oxford, 1977
- COLLINGWOOD, R. G., *Autobiografía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974
- COLMAN, J., *John Locke's Moral Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1983
- CONTAMINE, P. (Ed.), *La noblesse au royaume de France de Philippe le bel à Louis XII. Essai de sinthèse*, PUF, Paris, 1997
- CONTAMINE, Ph., BOMPARE, M., LEBECK, S. y SARRAZIN, J-L., *La economía Medieval*, Akal, Madrid, 2000
- COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía: De Hobbes a Hume v. V*, Ed. Ariel, Barcelona, 1999
- COULBORN, R., *Feudalism in History*, Princeton University Press, Princeton, 1956

- COX, R. H., *Locke on the War and Peace*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1960
- CRANSTON, M., *John Locke: A Biography*, Longmans, London, 1957
- CROMBIE, A. C., *Historia de la ciencia de san Agustín a Galileo*, Alianza, Madrid, 1979
- CUEVA FERNÁNDEZ, R., "Los Levellers y el agreement: Hacia la teoría constitucional moderna", www.revistauniversitas.org
- CUTTICA, C., "Adam and the King": the fatherly imagen of the State. Patriarchalism as political language in early seventeenth-century England", *Department of History and Civilization*, European University Institute (Florence)
- D'ALBERNY, M. T., "Comment les Théologiens et les philosophes voient la femme", *Actes du Colloque consacré a la femme dans les civilisations des X au XIII siècles*, *Cahiers de Civilisation Médiévale*, XX- 1977
- D'ALEMBERT, (Jean Le Rond), *Sur la destruction de Jésuites en France*, Imprimerie de R. et A. Foulis, Glasgow, 1765
- DALY, J., *Sir Robert Filmer and English Political Thought*, University of Toronto Press, Toronto, 1979

- DANIEL, N., *Islam and the West the Making Image*, The University Press, Edinburgo, 1960
- DAVIES, R., *English Overseas Trade 1500-1700*, Record Society, Londres, 1973
- DAVIS, R. G. y DENTON J. H. (eds.), *The English Parliament in Middle Ages*, Manchester University Press, Manchester 1981
- DAWSON, Ch., *Los orígenes de Europa*, Rialp, Madrid, 2007
- DAWSON, Ch., *Religion and the Rise of Western Culture*, Sheed y Ward, London, 1950
- DE LUCAS MARTÍN, F. J., *Globalización e identidades: claves políticas y jurídicas*, Icaria, Madrid, 2003
- DE PANGE, J., *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*, Alianza, Madrid, 1985
- DELARUELLE, E., *La piété populaire au Moyen Âge*, Botega d'Erasmus, Turin, 1975
- DELUMEAU, J., *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècle)*, Fayard, Paris, 1983.
- DEPT, G., G., *Les marchands flamands et le roi d'Angleterre (1154-1216)*, en *Revue du Nord* (1926)

- DEVEREUX, G., *La psychanalyse et l'histoire: Une application à l'histoire de Sparta en L'histoire psychanalytique. Une anthologie. Recueil de textes présentés et commentés*, Mouton, Paris, 1974
- DILL, S., *Roman society in Gaul in the Merovingian Age*, Mac Millan, London, 1926
- DOBB, M., SWEEZY, P-M, *Du féodalisme au capitalisme: problemes de la transition*, Maspero, Paris, 1977
- DOPSCH, A., *Wirtschaftliche und Soziale Grundlagen der Europäischen Kulturentwicklung*, Seidel and Sohn, Viena, 1918
- DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Ed. Taurus, Madrid, 1992
- DUBY, G., *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995
- DUBY, G., *L'Économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval* (France, Angleterre, Empire IX et XV siècles. Essai de synthèse et perspectives de recherches), 2 vol., Aubier, Paris, 1962
- DUNN, J., *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969

- EIXIMENIS, F., *Regiment de la cosa pública*, ed. Els nostres clàssics, Barcelona, 1927
- ELLIOTT, J. H., *Imperios del Mundo Atlántico*, Taurus, Madrid, 2006
- ELTON, G. R., *Parliament and representation in Medieval and Tudor England*, en *Studies in Tudor und Stuart politics and government*, 2 vol. Cambridge University Press, Cambridge, 1960
- ELTON, G. R., *England under the Tudors*, Methuen, Londres, 1962
- ERLANDE-BRANDENBURG, A., “Catedral”, en LE GOFF y SCHMITT, J-C., (Eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Ed. Akal, Madrid, 2003
- ESPINAS, G., *Les origines du capitalisme*, I: Sire Jehan Boinebroke patricien et drapier douaisien, (?-environ 1286), L. Raoust, Lille, 1933
- ESPINAS, G., y PIRENNE, H., *Recueil de documents relatifs à l'histoire de l'industrie drapière en Flandre*, ts. I, II, III, Imbreghts, Bruxelles, 1920
- ESQUILO, *La Orestíada*
- FAIVRE, A., *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Ed. du Cerf, Paris, 1992

- FAJARDO SPÍNOLA, F., "La comunidad británica en Tenerife durante la Edad Moderna", *I Coloquio Internacional "Los extranjeros en la España Moderna"*, Málaga, 2003
- FASSÓ, G., *Historia de la Filosofía del Derecho*, v. I, Ed. Pirámide, Madrid, 1982
- FAUROUX, M., *Recueil des Actes des ducs de Normandie, 911-1066*, Faculté des Léttres et de Sciences Humaines de Caen, Caen, 1961
- FEBVRE, L., *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: La religión de Rabelais*, Ed. Akal, Madrid, 1993
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M., *Felipe II y su época*, Espasa, Madrid, 1998
- FICHTENAU, H., *The carolingian Empire*, Toronto University Press, Toronto, 1978
- FISHER, F.W., *Constitutional History of England*, Ed. H. A. L., Cambridge, 2008
- FLAMANT, M., *Dynamique économique de l'histoire. Deux siècles de progres*, Ed. Montchrestien, Paris, 1989
- FLINT, V., *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1991

- FLORI, J., "Jerusalén y las Cruzadas", en LE GOFF, J., SCHMITT, J-C. (Eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*
- FOURNIER, G., *Le château dans la France médiévale*, Ed. Montchrestien, Paris, 1977
- FOURQUIN, G., *Histoire économique de l'Occident medieval*, A. Colin, Paris, 1970
- FOX BOURNE, H. R., *The life of John Locke*, Harper Brothers Publishers, New York, 1876
- FRADE, C., "La sociedad civil: una arena en disputa", en VIDAL BENEYTO, J., *Hacia una sociedad civil global*, Taurus, Madrid, 2003
- FUMAGALLI, V. y ROSSETTI, G., (Eds.) *Medioevo rurale*, Il Mulino, Bolonia, 1980
- FUSTEL DE COULANGES, *Histoire des Institutions politiques de l'Ancienne France. Les transformations de la royauté pendant l'époque corolingienne*, Hachette, París, 1907
- GALLEGO GARCÍA, E. A., *Common Law, el pensamiento político y jurídico de Sir Edward Coke*, Ed. Encuentro, Madrid, 2012
- GALTIER, R.P., "La consignation dans les églises d'Occident", *Revue d'Histoire Eclésiastique*, t. XIII, Louvain, 1912

- GAMBRA, R., "Estudio preliminar" a *La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política*, IEP, Madrid, 1966
- GAMES, A., *Migration and the Origins of the English Atlantic World*, Harvard University Press, Harvard, 1999
- GARCÍA PELAYO, M., *Derecho Constitucional Comparado*, Alianza Universidad, Madrid, 1984
- GIBB, M. A., *John Liburne, The Leveller*, Drummond Ltd., London, 1947
- GLASSCOCK, R. E., "England circa 1334", en DARBY, H. C., (ed.), *A New Historical Geography of England before 1600*, Cambridge, 1976
- GODELIER, M., *L'Ideél et le materiel. Pensées, économie, sociétés*, Fayard, Paris, 1984
- GOFFART, W., *Barbarians and Romans, A. D. 418-584: The techniques of Accomodation*, Princeton University Press, Princeton, 1980
- GOUGH, J. W., "James Tyrrell, Wihg Historian and Friend of John Locke", *Historical Journal*, vol. XIX, n° 3, 1976
- GOYARD FABRE, S., *John Locke et la raison raisonnable*, J. Vrin, Paris, 1986

- GRAUS, F., *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, Praha, Nakladatelstvi, Ceskoslovenake akademie ved, 1965
- GRAY, L., *The production and exportation of English woolens in the fourteenth century* en *The English Historical Review*, t. XXXIX, 1924
- GREENFELD, L., "El nacionalismo y la economía moderna: conversando con el espíritu de Max Weber", en RODRIGUEZ MARTINEZ, J., *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, 2005
- GREGORIO MAGNO, *La Epistola ad Mellitum*, Heinemann, W., London 1962
- GRIMAL, P., (Ed.), *Histoire mondiale de la femme*, Nouvelle Librairie de la France, París 1965
- GROCIO, H., *De iure belli ac pacis*, (4 vol.), Ed. Reus, Madrid, 1925
- GROSSI, P., *El orden jurídico medieval*, Marcial Pons, Madrid, 1996
- GUERREAU-JALAVERT, A., "Caritas y don en la sociedad medieval occidental", *Hispania*, vol. 60-1, N° 204
- GUILHIERMOZ, P., *Essai sur l'origine de la noblesse en France au Moyen Âge*, Burt Franklin, New York, 1902

- GUILLÉN LÓPEZ, E., "Los parlamentos y el tiempo. El ejemplo inglés hasta la "Revolución Gloriosa"", *Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol*, nº 36/37, Valencia, 2001
- GUIZOT, F., *Historia de la República de Inglaterra y de Cronwell*, Ed. F. Gaspar, Madrid, 1858
- GUNN, S. J., *Early Tudor Government 1485-1558*, Macmillan, Hamshshire, 1995
- GUREVICH, A., *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Einaudi, Turin, 1986
- GWYNFOR JONES, J. (ed.), *Class, Community and Culture in Tudor Wales*, Cardiff, 1989
- HAIGH Ch., *English Reformations, Religion, Politics and Society under the Tudors*, Cambridge University Press, Cambridge 1987
- HALPEN, L., *Carlomagno y el Imperio Carolingio*, Akal, Madrid, 1992;
- HAMMAN, M., "L'Occident musulman et l'Occident chétien au Moyen Age, al- Garb al- Islam wa- I- gargb al-mas h jilala I-qurun al- wustá." Actas del Congreso (nov. 1994). Faculté des Lettres et Sciences Humaines. Université de Rabat, 1995

- HANAWALT, B., "Golden Ages for the history of Medieval English women", en S. Mosher STUART (ed.), *Women in Medieval History and Historiography*, Filadelfia, 1987
- HARRINGTON, J., *The Commonwealth of Oceana*, publicada en 1656, dedicada a O. Cronwell (existe traducción española de E. DIEZ-CAÑEDO, Fondo de Cultura Económica, México, 1944)
- HARRIS, I., *The mind of John Locke. A Study of Political Theory in its Intellectual Setting*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994
- HAVIGHURST, A. F., *The Pirenne thesis. Analysis, Criticism and Revision*, Heath and Company, Boston, 1958
- HAYEK, F. A., *Derecho, legislación y libertad*, vol. I, Unión Editorial, Madrid 1985
- HAYWARD, J., *The lives of the III, Normans, Kings of England*, London, 1613
- HERLIHY, D., *Medieval Households*, Harvard, 1985
- HERNANDEZ ESTEVE, E., "La historia de la contabilidad: Una disciplina en auge", *Revista Internacional Legis de Contabilidad&Auditoría*, Enero/marzo, 2006
- HERVÉ, G., *Histoire de la France et de l'Europe*, Bibliothèque d'Éducation, Paris, 1948

- HILL, C., *Reformation to industrial revolution: The Making of Modern English Society*, Pantheon Books, New York, 1969
- HINNEBUSCH, W. A., *History of the Dominican Order*, Alba House, New York, 1966
- HOBBS, T., *Leviathan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994
- HOBBS, T., *De Cive*, The Perfect Library, 1651
- HOBBS, T., "The Crisis of the Seventeenth Century", *Past and Present*, 5 (V 1954)
- HODGES, R., y WHITEHOUSE, D., *Mohammed, Charlemagne, and the origins of Europe. Archeology and the Pirenne Thesis*, Cornell University Press, New York, 1983.
- HODGES, R., y WHITEHOUSE, D., "La decadencia del Imperio romano de Occidente", en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., *La Edad Media a debate*, Akal, Madrid, 2003
- HOLDSWORTH, W. S., *A History of English Law*, vol. V, Methuen, London, 1924
- HOOKER, J., *Of the laws of Ecclesiastical Policy*, The Everyman's Library Edition (London: J. M. (Dent&Sons, Ltd, 1907)
- HOURNAZEL, E et POLY, J. P., (ed.), *Les féodalités*, Paris, 1998
- HULLMANN, W., *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Alianza Ed., Madrid, 1985

- HUME, D., *An Enquiry Concerning the principles of Morals*, A. Millar, London, 1751
- HUSCROFT, R., *The Norman Conquest. A New Introduction*, Longman, New York, 2013.
- IOGNA-PRAT, D., "Los muertos en la contabilidad celestial de los monjes cluniacenses en torno al año 1000", en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H. (eds.), *La Edad Media a debate*, Ed. Akal, Madrid, 2003
- IOGNA-PRAT, D., "Des morts très expéciaux aux morts ordinaires. La pastorale funéraire clunisienne (XI – XII siècles)", *Médiévales* 31, automne 1996
- IZZO, C., (Ed.), *De Foe Opere*, Sansoni Ed, Firenze, 1963 (aprile)
- JENNINGS, I., *El régimen político de la Gran Bretaña*, Tecnos, Madrid, 1962
- JOLLIFFE, J. E. A., *The Constitutional History of Medieval England from the English Settlement to 1485*, A. C. Black, London, 1947
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1999
- KASER, M. *Römische Rechtsgeschichte*, Vandenhoeck and Ruprecht, Gotinga, 1950

- KERRIDGE, E., *The farmers of old England*, Allen and Unwin, London, 1973
- KLAPISCH-ZUBER, Ch., "La "madre cruel": maternidad, viudez y dote en la Florencia de los siglos XIV y XV", en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., *La Edad Media a debate*, Akal, Madrid, 2003
- KNIGHTS, M., *Politics and Opinion in Crisis, 1678-1681*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994
- KNOWLES M. D. y OBOLENSNKY, D., *Nueva historia de la Iglesia. La Iglesia en la Edad Media*, v. II, Ed. Cristiandad, Madrid, 1983
- KNOWLES, C. H., *Simón de Montfort 1265-1265*, Historical Association, London, 1965
- KOLLER, E. F., "Bruges et le commerce médiéval, anglo-flamand, de la laine dans une perspective géographique", *Norwis*, v. 92, 1976
- KYNASTON, F., *A True Presentation of forepast Parliaments to the view of present times and Posteritie*, British Library, Landsdowne
- LAMBERT, M. D., *Medieval Heresy. Popular Movements from Bogomilism to Hus*, Arnold, London, 1977
- LANERO FERNÁNDEZ, J., "Las relaciones causales recíprocas del binomio Partida doble-desarrollo de Occidente: la teneduría de libros de los mercaderes medievales", *Pecunia*, n. 10, 2010

- LASSALLE, J. M., *Liberales. Compromiso cívico con la virtud*, Debate, Barcelona, 2010
- LASALLE RUIZ, J. M., *John Locke y los fundamentos modernos de la propiedad*, Dykinson, Madrid, 2001
- LASLETT, P., "¿Por qué no hubo Revolución Social en Inglaterra?", en VALDEÓN BERUQUE, J., HESPANHA, A.M., FURET, F., y otros, *Revueltas y Revoluciones en la Historia*, Univ. Salamanca, Salamanca, 1990
- LASLETT, P., "Introduction" en LOCKE, J., *Two Treatises of Government*. (Editado con notas de P. Laslett), Cambridge University Press, Cambridge, 1991
- LASLETT, P., "Sir Robert Filmer: the Man versus the Whig Myth", en *The William Mary Quarterly*, 5, 1948
- LASLETT, P., "The gentry of Kent in 1640", en *The Cambridge Historical Journal*, 9, 1948
- LATOUCHE, R., *Textes d'Histoire Médiévale*, P.U.F, Paris, 1951
- LAUSCHMANN, F., *Hungersnote im Mittelalter*, B.G. Teubner, Leipzig, 1900
- LAUWERS, M., *La Mémoire des ancêtres, le souvenir des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XIe-XIIIe siècles)*, Beauchesne, Paris, 1997

- LAVEDAN, R., *Histoire de l'urbanisme*, 3 vol., H. Laurens, Paris, 1952-1966
- LE BRAS, G. "La doctrine ecclésiastique de l'usure à l'époque classique (XIIIe-XVe siècle)", *Dictionnaire de théologie Catholique, Usure*, v. XV-2
- LE GOFF, J. y SCHMITT, C. (Eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Ed. Akal, Madrid, 2003
- LE GOFF, "El ritual simbólico del vasallaje", en *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente Medieval: 18 ensayos*, Madrid, 1997
- LE GOFF, J., (Dir.), *La Nouvelle histoire*, "Préface", Éditions Complexe, Bruxelles, 2006
- LE GOFF (dir.), *L'Homme médiéval*, Seuil, Paris, 1989
- LE GOFF, J., (Ed), *Hérésies et Sociétés dans l'Europe pré-industrielle (XI-XVIII s.)*, Mouton, Paris, 1968
- LE GOFF, J., *La naissance du purgatoire*, Gallimard, Paris, 1981
- LE GOFF, *Mercaderes y banqueros de la Media*, Eudeba, Buenos Aires, 1982
- LE GOFF, *La civilización del Occidente Medieval*, Paidós, Barcelona, 1999
- LE JAN, R., *Les mérovingiens (que sais je?)*, Puf, Paris, 2011

- LE PATOUREL, J., *The Norman Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1976;
- LE MENÉ, M., *L'économie médiévale*, Puf, Paris, 1977
- LEA, H. C., "Excommunication" en *Studies in Church History*, Collins, Filadelfia y Londres, 1869
- LEFEBVRE, G., *El Gran Miedo de 1.789*, Armand Colin, Paris, 1932
- LEHMANN, H., "El pluralismo metodológico de la Ética protestante de Max Weber", en RODRIGUEZ MARTÍNEZ, J., (ed.), *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*, CIS, Madrid, 2005
- LEMARCHAND, G., "Un cas de transition du féodalisme au capitalisme: l'Angleterre", en *Cahiers des Annales de Normandie*, nº 30, 2000
- LEWIS, B., *Islam and the West*, Oxford University Press, Oxford, 1993
- LINDBERG, D. C., *Science in the Middle Ages*, University Chicago Press, Chicago, 1978
- LOCKE, J., *Sobre el Gobierno* (primer ensayo), IEP, Madrid, 1996
- LOCKE, J., *Segundo Ensayo sobre el gobierno civil*, Ed. Aguilar, Madrid, 1969

- LOCKYER, G. R., *Tudor and Stuart Britain: 1485-1714*, Routledge, New York, 2005
- LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de cultura económica, México, 1956
- LOMBARD, M., *L'Islam dans sa première grandeur (VIIIe – XI siècle)*, Flammarion, Paris, 1971
- LOMBARD, M., *L'Europe et l'Islam. Aperçus Historiques, en Espaces et réseaux du haut Moyen Âge*, Mouton, Paris, 1972
- LOMBARD, M., *Les métaux dans l'ancien monde, du Ve au XIe siècle*, Mouton, Paris 1974
- LOMBARD, M., *Les textiles dans le monde musulman du VIIe au XIIIe siècle*, Mouton, Paris, 1978
- LÓPEZ, R. S. *La revolución comercial en la Europa Medieval*, Ed. El Albir, Barcelona, 1981
- LÓPEZ, R. S., "El origen de la oveja merina", *Estudios de Historia moderna*, IV, 1954
- LÓPEZ, R. S., "Majorcan and Genoese on the North SeaRoute in the Thirteenth Century" en *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, vol. XXXIX, 1951
- LÓPEZ, R. S., *Naissance de l'Europe, IV-XIV siècles*, A. Colin, Paris, 1962

- LÓPEZ, R. S., "Mohammed and Charlemagne: a Revision", en *Speculum*, 18, 1943
- LÓPEZ TORRIJO, M., *Lecturas de metodología histórico-educativa. Hacia una historia de las mentalidades*, Universitat de València, Valencia, 1995
- LOT, F., *La fin du monde Antique et les debuts du Moyen Age*, Albin Michel, Paris 1938
- LOYN, H. R., *Anglo Saxon England the Norman Conquest (Social and Economic History of England)*, Routledge, London, 1991
- LUIS de MOLINA, *La teoría del precio justo*, Maxtor, Valladolid, 2011 (edición preparada por Francisco Gómez Camacho)
- LLADÓ M., "El concepto distintivo de Derecho Natural en Guillermo de Ockham. Un entendimiento desde un nuevo concepto de razón", *Carthaginensia*, v. 22, nº 42, 2006.
- OCKHAM, W. de, *Dialogus*
- MACPHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo: De Hobbes a Locke*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1970
- MAGNANI, E., "Le don au moyen âge", *Revue du Mauss*, nº 19, 2002/1
- MADDICOTT, J. R., *Simón de Montfort*, Cambridge, University Press, 2001

- MAITLAND, F. W., *The Constitutional History of England*, Ed. H. A. L. Fisher, Cambridge, 2008
- MAITLAND, F. W., *The Constitutional History of England*, New Jersey, 2001
- MAITRE, J., (Recensión a la obra de BESANÇON, A., (Ed.) *L'histoire psychanalytique. Une anthologie. Recueil de textes présentés et commentés*, Paris, Mouton, 1974), en *Archives des sciences sociales des religions*, 1977, v. 43
- MANUEL, F. E., "Du bon et du mauvais usage de la psychologie dans l'histoire", en A. BESANÇON (Ed.), *L'histoire psychanalytique. Une anthologie. Recueil de textes présentés et comentés*, Mouton, Paris, 1974
- MARAVAL, J. A., "Las tendencias de reforma política en el siglo XVIII español", en *Revista de Occidente*, julio, 1967
- MARSILIO DE PADUA, *Defensor pacis*
- MARTÍN –LUNAS, T. H., (ed.) *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1995
- MARTINEZ CAVERO, P., *El pensamiento histórico y antropológico de Orosio*, Universidad de Murcia, Murcia, 2002

- MARX, C. y ENGELS, F., *Manifiesto comunista*, Ed. Ibéricas, Madrid, 1971
- MASFERRER, A., y HEIRBAUT, E., “La contribución de F. L. Ganshof a la historiografía feudal europea. Una revisión crítica de la historiografía española en torno al feudalismo ganshofiano”, en *Anuario de Historia del Derecho Español*, t. LXXV, 2005
- MASTROFINI, M., *Tratado de la Usura*, Librería Religiosa, Barcelona, 1859
- MAUSS, M., *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Sociologie et Anthropologie, Paris, 1950
- MAX GALLO, *Napoleón*, Ed. Planeta, Barcelona, 1998
- MAX WEBER, *El trabajo intelectual como profesión*, Ed. Bruguera, Barcelona, 1983
- MAX WEBER, "Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo", en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ed. Akal, Madrid, 2013
- MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, 2013, Ed. Akal, Madrid, 2013
- MCKITTERICK, R., *The Frankish Kingdoms under the carolingians, 751-987*, Longman, Londres, 1983

- MCNALLY, D., "Locke, Levellers and Liberty: Property and Democracy in the Thought of the First Whig" en *History of Political Thought*, 10, nº 1, 1989.
- MENANT, F., "Les premiers temps de l'économie médiévale. I. De l'Antiquité au Moyen Âge: Pirenne, Whickam et McCormic", Séminaire *Elements d'économie médiévale* ENS, octobre 2007 (revisado 2013)
- MENJOT, D., "El mundo del artesanado y la industria en las ciudades de Europa occidental durante la Edad Media (siglos XII-XV)", en *Catharum*, 2011
- MICCOLI, G., "Les moines" en LE GOFF, J., (Ed.), *L'Homme médiéval*, Paris, 1989
- MILLER, E., *The Agrarian History of England and Wales, 1348-1500*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991
- MILLER, P., *Errand into the Wilderness*, Cambridge, 1956
- MILLET, H., "Asambleas", en LE GOFF, J. y SCHMITT, C. (Eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Ed. Akal, Madrid, 2003
- MILTON, J., *A Defence of the People of England*, en DZELZAINIS, M., (ed.) *Milton Political Writings*, Cambridge University Press, New York, 1991

- MILTON, J., *The Tenure of Kings and Magistrates*, en PATERSON, F. A. (Ed.), *The Works of John Milton*, vol. 5, Columbia University Press, New York, 1932
- MINOIS, G., *L'Eglise et la Science. Histoire d'un malentendu. T. 1. De Saint Agustin a Galilée; T. 2. De Galilée à Jean Paul II*, Fayard, Paris, 1991.
- MOLINA, L. de, *De iustitia et de iure*. Biblioteca de Catalunia, 1607 (digitalizado)
- MONDOLFO, R., *Rousseau y la conciencia moderna*, EUDEBA, Buenos Aires, 1962
- MONDOLFO, R., *Problemas y métodos de investigación en la Historia de la Filosofía*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969
- MONNET, P., "Mercaderes", en Le GOFF, J., y SCHMITT, J- C., (Eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Akal, Madrid, 2003
- MONTES, C., FERNÁNDEZ, M.P., RODRÍGUEZ, G., *El inglés antiguo en el marco de las lenguas germánicas occidentales*, CSIC, Madrid, 1995
- MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, Alianza Editorial, Madrid, 2015

- MOORE, R. I., "La alfabetización y el surgimiento de la herejía", en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, H. B., *La Edad Media a debate*, Akal, Madrid, 2003
- MICCOLI, G., "Les moines" en LE GOFF, J., (Ed.), *L'Homme médiéval*, Seuil, Paris, 1989
- MIGNE, J. P., *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, Vita sancti Eligii episcopi noviomensis*, t. 87
- MOORE, R., *La formación de una sociedad represora: poder y disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*, Crítica, Barcelona, 1989
- MOORMAN, J. R., *History of the Franciscan Order*, Clarendon Press, Oxford, 1968
- MORAN, G. M., *Los laberintos de la identidad política. Religión, nacionalismo, derecho y el legado de las culturas imaginadas de Europa. Del cristianismo como identidad cívica a la génesis de la identidad nacional*, Dykinson, Madrid, 2015
- MORRAL, J. B., *Political Thought in Medieval Times*, Harper, New York, 1962
- MORRIS, C., *The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250*, Clarendon, Oxford, 2001

- MORRISEY, R., *L'empereur à la barbe fleurie. Charlemagne en la mythologie de l'histoire de France*, Gallimard, Paris, 1997
- MUCHEMBLED, R., *Une histoire du diable XIIe-XXe siècle*, Seuil, Paris, 2000
- MUNCK, T., *La Europa del siglo XVII, 1598-1700*, Ed. Akal, Madrid, 1994
- MUNDY, J. H. y REISENBERG, *The Medieval Town*, D. Van Nostrand, Princeton, 1958
- MUÑOZ SÁNCHEZ, O. A., “Guillermo de Ockham. Un pensador moderno en el mundo medieval”, *Revista Foro de Educación*, vol. V, 2005
- MURRAY, A., “Misioneros y magia en la Europa de los años oscuros”, en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., (eds.), *La Edad Media a debate*, Akal, Madrid, 2003
- MURRAY, A., *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford University Press, Oxford, 1978
- MURRAY, M. A., *El Dios de los Brujos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985
- NELLI, R., *Le phénomène catare*, Privat, Toulouse, 1968
- NELSON, B., *The Idea of Usury from Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, University Chicago Press, Chicago, 1969

- NITARDO, *Historiarum Libri III*, ed. E. Muller, MGH, SSrG, 1907
- NOONAN J. T. (Jr.), *The Scholastic Analysis of Usury*, Harvard University Press, Harvard, 1957
- NOVAK, M., en "Prologue" a CHAFUEN, A., *Histoire de la Bourgeoisie en France*, Sueil, Paris 1981
- OCKHAM, W. de, *Octo quaestiones*
- OKSANEN, E., *Flanders and the Anglo-norman Word, 1066-1216*, Cambridge, University Press, Cambridge, 2012
- OROSIO, P., *Historia contra los paganos*, Biblioteca Universitaria, Barcelona, 1983
- PALGRAVE, F., *The Rise and Progress of the English Commonwealth: Anglo-Saxon periode*, II vol., John Murray, London, 1832
- PALLISER, D. M., *The Age of Elisabeth: England under the later Tudor, 1547-1603*, Routledge, New York, 2013
- PALTÍ, J. E., "Ideas políticas e historia intelectual texto y contexto en la obra reciente de Quentin Skinner", *Prismas* 3, 1999
- PARKER, H., *Scotlands Holy War*, F. Neile, London, 1651
- PARRINGTON, V. L., *El Desarrollo de las Ideas en los Estados Unidos*, t. I, Lancaster Press, Nueva York, 1941
- PATEMAN, C., *El contrato sexual*, Ed. Anthropos, Madrid, 1995

- PEDRO CANTOR, "Verbum abbreviatum"
- PERRY, M, E. y CRUZ, A., (Eds.), *Culture Encounters. The impact of the Inquisition in Spain and the New World*, Berkeley, University of California Press, 1991
- PERROY, R., *Le monde carolingien*, Sedes, Paris, 1974
- PIRENNE, H., *Bibliographie de l'Histoire de Belgique*, M. Lamartine, Bruxelles, 1931
- PIRENNE, H., "De l'état d'instruction des laïques à l'époque mérovingienne", *Revue Bénédictine*, t. XLVI, 1934
- PIRENNE, H., *Historia económica y social de la Edad Media*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975
- PIRENNE, H., "L'instruction des marchands au moyen âge", *Annales d'histoire économique et sociale*, n° 1, 1929
- PIRENNE, H., *Les périodes de l'histoire sociale du capitalisme*, Hayez, Bruxelles, 1914
- PIRENNE, H., *Mahomet et Charlemagne*, PUF, Paris, 1992 (1^a ed. 1937)
- PIRENNE, H., "Mahomet et Charlemagne", *Revue belge de philologie et d'histoire*, n° 1, janvier, 1922
- PIRENNE, H., "Un contraste économique. Mérovingiens et Carolingiens", *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. I, 1922

- PIRENNE, H., *Las ciudades de la Edad Media*, Alianza Editorial, Madrid, 2011
- PLUCKNETT, "Bonhan's Case" and Judicial", *Harvard Law Review*, 40, 1926
- POCOCK, J. A., *Pensamiento político e historia: Ensayos sobre teoría y método*, Ed. Akal, Madrid, 2012
- POCOCK, J. G. A. *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987
- POGGI, G., "Releyendo un ensayo de hace cien años", en RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, J., (ed.), *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*, CIS, Madrid, 2005
- POLIN, "La question du prêt à intérêt", *La légitimité*, nº 27-28
- POLO DE BEAULIEU, M. A., "Predicación", LE GOFF, J. y SCHMITT, (eds.), *Diccionario razonado del Occidente Medieval*, Ed. Akal, Madrid, 2003
- POSTAN, M. y HILL, C., *Histoire économique et sociale de la Grande Bretagne*, Seuil, París, 1977
- POSTAN, M., *Ensayos sobre agricultura y problemas de la Economía Medieval*, Siglo XXI, Madrid, 1981

- POWER, E., *Medieval Women*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975
- POWICKE, M., *The Thirteenth Century, 1216-1307*, Oxford University Press, Oxford, 1962.
- PROU, M., *Manuel de Paléographie latine et française. Du VI au XVII siècle*, A. Picard, Paris, 1892
- Pseudo DIONISIO AREOPAGITA, *De la Jerarquía Celeste*
- Pseudo DIONISIO AREOPAGITA, *De la Jerarquía Eclesiástica*
- RAWLS, J., "Justice and fairness", *The Philosophical Review*, nº 67
- REICHERSBERG GERHOH de, *Liber de aedificio Dei* (1128), ed. parcial de E Sackur, *Monumenta Germaniae Historica*, libelli de Lite 3, (Hannover, 1897)
- REINHARD, M., ARMENGAUD, A., DUPAQUIER, J., *Histoire générale de la population mondiale*, Montchrestien, Paris, 1968
- RELEIGH, W., *The prerogative of Parliaments in England*, Midelburge, 1628
- REY MARTINEZ, F., "Una relectura del Dr. Bonham's Case y de la aportación de Sir Edward Coke a la creación de la Judicial Review", *Homenaje al Dr. Fix-Zamudio*, www.juridicas.unam.mx

- RIBET de la GRANGE, A., CLEMENT, F., et alt., *Histoire littéraire de la France: XIII^{ème} siècle*, v. 18 (continuación del siglo XIII hasta el año 1255)
- RICHARDSON, H. J., "The origins of Parliament", *Transactions of the Royal Historical Society*, 4th ser., 11, 1928
- RICHARDSON, H.G. y SAYLES, G. O., *The Governance of Medieval England from the Conquest to Magna Carta*, Edimburg University Press, Edimburg, 1963
- RICHARDSON, H. G. y SAYLES, G. O., (eds) *The English Parliament in the Middle Ages*, Hambledon Press, London, 1981
- RICHARDSON, H. G., DAVIS, R. G. y DENTON J. H. (eds.), *The English Parliament in Middle Ages*, Manchester, 1981
- RICHIÉ, P., "Reflexions sus l'histoire de l'Éducation dans le Haut Moyen Âge (V-XI siècles)", en *Éducatons Médievales, L'Énfance, l'École, l'Église en Occident V-XI siècles*, n. 50, mai, 1991
- ROBINET DE LA SERVE, CH., *De la autoridad real según las leyes divinas reveladas, según las leyes naturales y la carta constitucional*, I. Sancha, Madrid, 1821
- ROGER, J., *The Matter of Revolution: Science, Poetry and Politics in the Age of Milton*, Cornell University Press, Nueva York, 1996

- ROLL, E., *Historia de las doctrinas económicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1942
- ROMIER, L., *L'Ancienne France. Des origines a la Révolution*, P. Hachette, Paris, 1948
- ROMILLY, J. de., *Los fundamentos de la democracia*, Ed. CUPSA, Madrid, 1977
- ROOVER, R. de, “*Aux origines d'une technique intellectuelle: la formation et l'expansion de la comptabilité à partie doublé*”, Annales HES, 1937
- ROOVER, R., "The Medici Bank: Organization and Management", *The Journal of Economic History*, May, 1946.
- ROOVER, R. de, *L'évolution de la lettre de change, XIVe-XVIII siècles*, Armand Colin, París, 1953
- ROQUES, R., *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys (Patrimoines. Christianisme)*, Ed. CERF, Paris, 1954
- RÖRIG, E., *Die europäische Stadt und die Kultur des Bürgertums im Mittelalter*, Vandenhoeck Ruprecht, Gottingen, 1932
- ROSANVALLON, P., *La legitimidad democrática: imparcialidad, reflexividad y proximidad*, Ed. Paidós, Madrid, 2010.

- ROSENWEIN, B., *To Be the Neighbor of Saint Peter: The social Meaning of Cluny's Property, 909-1049*, Cornell University Press, Ithaca, 1989
- ROUPNEL, G., *Historia agraria de Europa Occidental 500-1850*, Edicions 62, Barcelona, 1984
- ROUSSEAU, J. J., *Du Contrat Social ou Essai sur la forme de la République* (Primera versión), O. C., III
- ROUSSEAU, J. J., *Contrat Social*, O. C., Ed. de la Pleiade, v. III
- RUIZ GALLARDÓN, I., "John Locke: bases metodológicas para alcanzar la certeza en el conocimiento de los principios prácticos", *Foro Nueva Época*, nº 00/2004
- RUIZ ROBLEDO, "La razón de Estado en el Estado de Derecho", *El País*, 12 de junio de 2014
- SHAHAR, S., *Die Frau im Mittelalter*, Königstein/ Ts., 1981
- SÁNCHEZ SARTO, M., "Prefacio" al *Leviatán*, de HOBBS, T., Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1992
- SANDOVAL, I. E., "Prólogo" a ACKERMAN, B., *La nueva división de poderes*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001.

- SAPORI, A., “La cultura dei mercante medieval italiano”, *Studi di storia economica (secoli, XIII, XIV, XV)*, Florencia, 1955, vol. I
- SASSIER, Y., *Louis VII*, Fayard, Paris, 1991
- SATRÚSTEGUI GIL-DELGADO, M., "La Carta Magna: Realidad y mito del constitucionalismo pactista medieval", *Historia Constitucional*, nº 10, 2009
- SCHAUB, J. F., "Le temps et l'Etat: Vers un nouveau régime historiographique de l'Ancien Régime français", *Quaderni Florentini*, XXV, Florencia, 1996
- SCHMITT, J.-C., "Religión, folclore y sociedad en el Occidente Medieval", en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., *La Edad Media a debate*, Akal, Madrid, 2003
- SCHOCHET, G. J., *The Authoritarian Family and Political Attitudes in 17th-Centry England: Patriarchalism in Political Thought*, Basil Blackwell, Oxford, 1975
- SCHRAMM, P. E., *Der König von Frankreich das Wesen der Monarchie von 9 zum 16 Jahrhundert: Ein Kapitel aus der Geschichte der abendländischen Staates*, 2 vols., Weimar, 1939
- SCHWARTZ, B., *A History of the Supreme Court*, Oxford University Press, Oxford, 1993

- SÉNAC, Ph. y otros, *De Mahoma a Carlomagno. Los primeros tiempos (siglos VII – IX)*, Gobierno de Navarra, Estella, 2012
- SIDNEY, A., *Discourses Concerning Government*, Liberty Fund Studies in Political Theory, Thomas G. West, Indianapolis, 1996
- SIGAL, P. A., *L’homme et le miracle dans la France médiévale (XI y XII siècle)*, Le Cerf, Paris, 1985
- SILVA, R., "O contestualismo lingüístico na História do Pensamento Político: Quentin Skinner e o Debate Metodológico Contemporâneo", *Dados*, vol. 52, 2, 2010
- SIMMONS, A., *The Lockean Theory of Rights*, Princeton University Press, Princeton, 1992.
- SLICHER VAN BATH, B. H., *Historia agraria de Europa occidental 500-1850*, Ed. Península 62, Barcelona, 1974.
- SOLAR, J. I., *La teoría de la tolerancia en John Locke*, Dykinson, Madrid, 1996.
- SOMBART, W., *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Alianza Ed., Madrid, 2005.
- SOMERVILLE, J. P., *Politics and Ideology in England 1603-1640*, Longmans, London, 1986.

- SOTO RÁBANOS, J. M., "Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja Edad Media Hispana", *Hispania Sacra*, LVIII, 118, julio-diciembre, 2006
- SOUTHERN, R. W., *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Harvard University Press, Harvard, 1962
- SOUTHERN, R.W. *The Making of the Middle Ages*, Yale, New Haven- London, 1953
- STAFFORD, P., "Las mujeres y la conquista normanda", en LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H., *La Edad Media a debate*, Akal, Madrid, 2003
- STONE, L., *Social movility in England, Past and Present*, 1966, nº 33
- STONE, L., *The crisis of the aristocracy, 1558-1641*, Oxford University Press, Oxford, 1967
- STORY, J., (Ed.), *Charlemagne Empire and Society*, Manchester University Press, Manchester and New York, 2005
- STRAYER, J. R., *On the Medieval origins of the Modern State*, Princeton University Press, Princeton, 2005
- SUÑÉ LLINÁS, E., "El iusnaturalismo político de Edmund Burke", en *Persona y Derecho*, nº16, 1987
- TARDE, G., *Las leyes sociales*, Ed. Sopena, Barcelona, 1897
- TESSIER, G., *Charlemagne*, Albin Michel, Paris, 1967

- TOLAND, J., *The militia reform'd or an easy scheme of furnishing England with a constant land-force capable to prevent or to subdue any forein power, and to maintain perpetual quiet at home without endangering the public liberty*, Daniel Brown, London, 1698
- TOMÁS DE MERCADO, *Tratos y contratos de mercaderes y tratantes discididos y determinados*, (Con licencia y privilegio real, Salamanca, Mathias Gast., 1569), Ed. Maxtor, Valladolid, 2011
- TOUBERT, P., *Europa en su primer crecimiento: De Carlomagno al año mil*, Publicaciones Universidad de Valencia, Valencia, 2006
- TOYNBEE, A. J., *Estudio de la Historia. Compendio IX/XII*, Alianza Editorial, Madrid, 1975
- TREVELYAN, G. M., *La revolución inglesa 1688-1689*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996
- TSEBELIS, G. y MONEY, J., *Bicameralism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977
- TULLY, J. A., *A Discourse on Property. John Locke and his Adversaries*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980
- TYRRELL, J., *Patriarcha non Monarcha. The Patriarch unmonarch'd: being Observations on a late treatise and divers other miscellanies, published under the name of Sir Robert Filmer Baronet. In which the falseness of those opinions that would make*

- monarchy Jure Divino are laid open: and the true Principles of Government and Property (especially in our Kingdom) asserted. By a Lover of Truth and of his Country, Richard Janeway, London, 1681*
- UDALTSOVA, Z. V. y GUTNOVA, E. V., "La génesis del feudalismo en los países de Europa" en AA.VV., *La transición del esclavismo al feudalismo*, Akal, Madrid, 1989
 - UNDERDOWN, D. A., *A Freeborn People: Politics and the Nation in Seventeenth-Century England*, Clarendon Press, Oxford, 1996
 - VALDEON BARUQUE, J., ESPANHNA, A. M., FURET F., HALÉVI, F. y otros, *Revueltas y Revoluciones en la Historia*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990
 - VARELA AGÜÍ, E., "Fortificación medieval y simbolismo. Algunas consideraciones metodológicas", *Medievalismo*, nº 9, 1999
 - VARELA SUANZES, J., "El constitucionalismo británico entre las dos Revoluciones: 1688-1789, Fundamentos." *Cuadernos monográficos de Teoría del Estado, Derecho público y Historia constitucional. Modelos constitucionales en la Historia comparada*, 2/2000
 - VARELA SUANZES, J., *La soberanía en la doctrina británica (de Bracton a Dicey)*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2013

- VARENBURGH, E., *Histoire des relations diplomatiques entre le comté de Flandre et l'Angleterre au Moyen Age*, C. Muquardt, Brussels, 1874
- VAUCHEZ, A., "Homo mercator vix aut numquam potest Deo placere: Quelques réflexions sur l'attitude des milieux ecclésiastiques face aux nouvelles formes de l'activité économique au XIIe et au début du XIIIe siècle", *Actes des Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 1988, v. 19
- VERGER, J., "Les historiens français et l'histoire de l'éducation au Moyen Âge: onze ans après", en *Histoire de l'éducation*, vol 50, 1991
- VERGER, J., "A la naissance de l'individualisme et de la pensée individuelle: la contribution des Universités médiévales" en COLEMAN, J., *L'individu dans la théorie et la pratique politique*, Puf, Paris, 1996
- VERLINDEN, C., y VAN DE VYVER, A., "L'auteur et la portée du conflictus ovi et lini", *Revue belge de philosophie et d'histoire*, 1933, v. 12
- VICAIRE, M. H., *Histoire de Saint Dominique*, Éd. Du Cerf, Paris, 1982

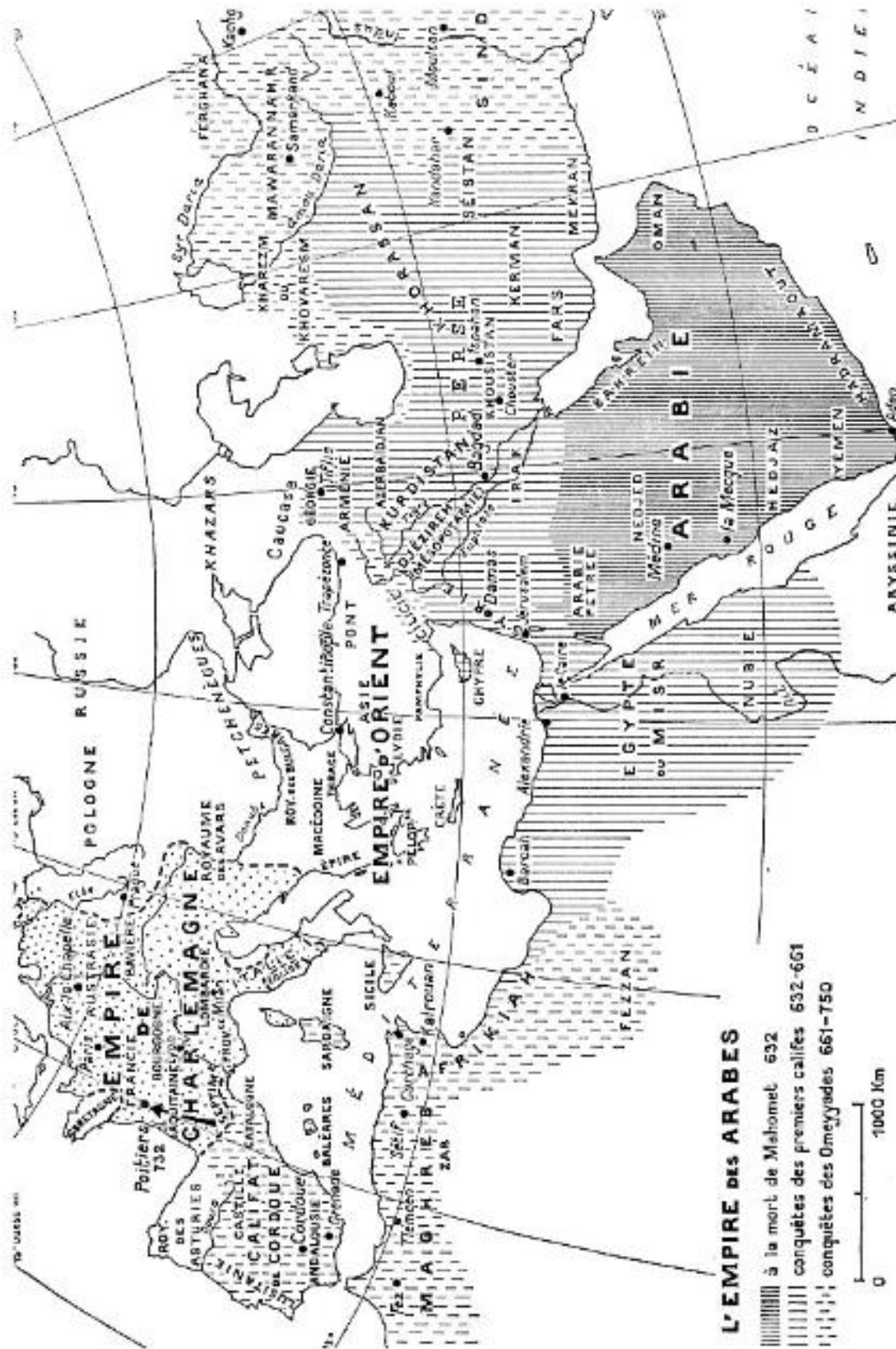
- VICENS VIVES, J., (dir.), *Historia social y económica de España y América*, v. V, VB, Barcelona, 1982
- VINER, J, "The economic doctrines of the Christian Fathers", *History of Political Economy*, v. 10, 1978
- VIOLANTE, C., "Les prêts sur gages fonciers dans la vie économique et sociale de Milan au XIe siècle", *Cahiers de civilisation médiévale* 5 (1962)
- VIRGILIO, *Eneida*, Edicomunicación, Barcelona, 1992.
- VLEESCHAUWER, H. J., "La filosofía en los Países Bajos", en BELAVAL, I., *Racionalismo, Empirismo e Ilustración*, s. XXI, México, 1973
- VON MARTIN, A., *Sociología de la cultura medieval*, I.E.P., Madrid, 1970
- W. J. ASHLEY, *The early History oh the English woollen industry*, Publications of the American Economic Association, v. II, 1887
- WALDRON, J., *The Right to Private Property*, Clarendon Press, Oxford, 1990
- WALKER, G. L., *Thomas Hooker, Preacher, Founder, Democrat*, Dodd, New York, 1891
- WERNER, K. F., "L'historien et la notion d'Etat", *Comptes-rendus de L'Académie des inscriptions et Belles –Lettres*, 1994

- WHITEHOUSE, D. and HODGE, R., *Towns and Trade in the Age of Charlemagne*, Duckworth, London, 2000
- WHITWELL, R. J., "English Monasteries and the Wool Trade in the XIII century", en *Vierteljahrsschrift für Sozial und Wirtschaftsgeschichte*, 2. (1904)
- WICKHAM, Ch., "La caída de Roma no tendrá lugar", en LITTLE L. K. y ROSENWEIN, B. H., *La Edad Media a debate*, Akal Madrid, 2003
- WICKHAM, Ch., *Framing the Early Middle Ages, Europa and the Mediterranean, 400-800*, Oxford University Press, New York, 2005
- WIDOW, J. A., "La ética económica y la usura", Fundación Elias de Tejada, *Estudios*, 2004
- WINROTH, A., *The Making of Gratian's Decretum*, New York, Cambridge University Press, 2000
- WOLFRAM, H., *History of the Goths*, University of California Press, Berkeley, 1990
- WOLLASCH, J., *Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt*, Münstersche Mittelalter-Schriften, Munich, 1973.
- WOOD, Ch. T., *The French apanages and the Capetian monarchy, 1224-1328*, Cambridge (Mass.), 1966

- PICARD, J. CH., *Religion et culture autour de l'An Mil. Royaume capétien et Lotharingie*, (Dir.), Paris, 1990
- ZAMORA NAVÍA, P., "Espejos de lo sagrado: Genealogía y Antropología del poder en la monarquía franca (siglos VI-IX) (Concepción y representación de las fuentes del poder sagrado de la Edad Media (II))", *Rev. Intus Legere*, 8, 2005, Instituto de Humanidades, UAI
- ZIERER, A., "Paraíso versus Inferno: a visao de Túndalo e a Viagem Medieval em busca da Salvação a alma (séc. XII)", *Mirabilia, Revista de Historia Antigua y Medieval*, 2, enero, 2003

ANEXOS

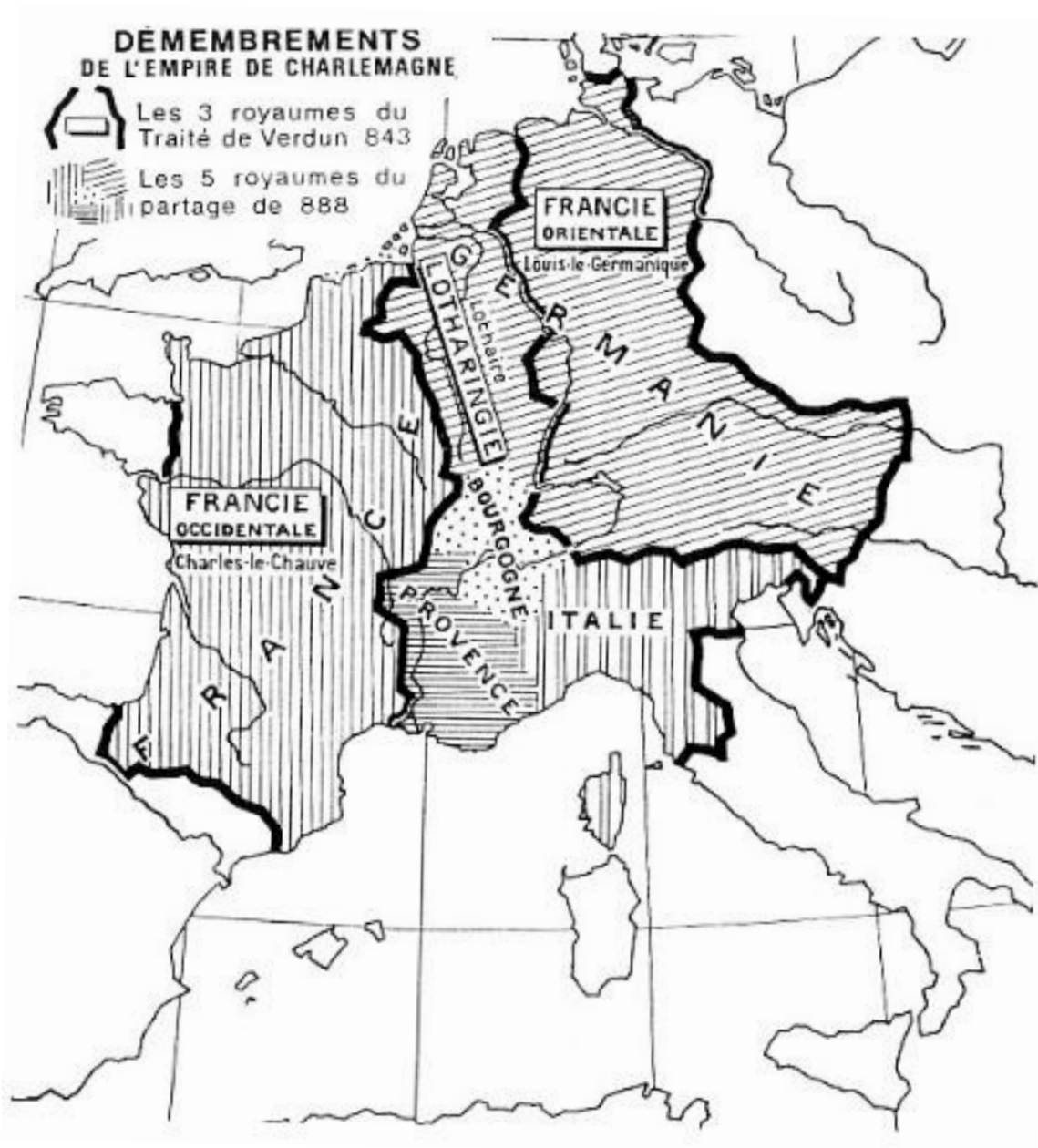
MAPA I



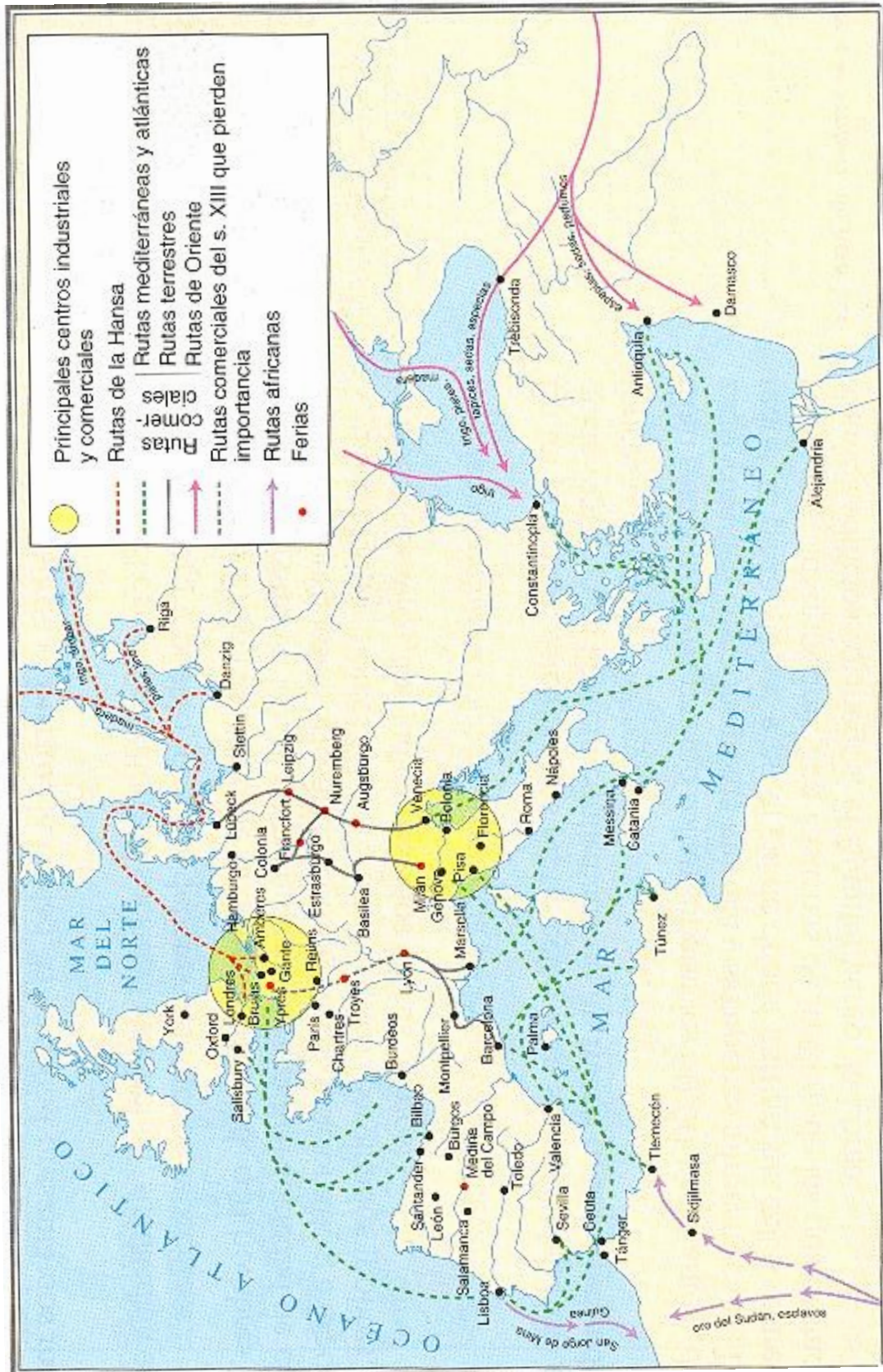
MAPA II



MAPA III



MAPA IV



NOTA RELATIVA A LOS ANEXOS

- El **Mapa I**, que corresponde a “*El Imperio de los árabes*” ha sido reproducido de la obra de H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, PUF, Paris, 1992.

- El **Mapa II**, que corresponde a “*El Imperio de Carlomagno*” ha sido reproducido de la obra de H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, PUF, Paris, 1992.

- El **Mapa III**, que corresponde a “*Desmantelamiento del Imperio de Carlomagno*” ha sido reproducido de la obra de H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, PUF, París, 1992.

- El **Mapa IV**, que corresponde a “*Los principales centros industriales y comerciales en el siglo XIII*” ha sido obtenido en internet (www.historiamateria.webnode.es).