

LA REALEZA MEDIEVAL SEGÚN ERNST H. KANTOROWICZ

Apuntes sobre *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*

Antonio Rivera García
Universidad de Murcia

A continuación expondré algunos de los puntos más sobresalientes de esta obra maestra de la literatura jurídico-política. Para Kantorowicz, la figura del rey siempre aparece en la Edad Media como una realidad dual. Tres son las versiones de esta dualidad analizadas en *Los dos cuerpos del rey*:¹ cristocéntrica, iuscéntrica y politicéntrica.

1. Realeza cristocéntrica

El texto canónico donde aparece expuesta la realeza cristocéntrica es el de un anónimo normando, titulado *De consecratione pontificum et regum*. En este escrito, centrado en los efectos de las unciones en la ordenación de reyes y obispos, el rey aparece como una *persona mixta o geminada*, con dos naturalezas, y con capacidades temporales y espirituales. El fragmento decisivo dice:

“Debemos por tanto reconocer en el rey una *persona geminada*, una proveniente de la naturaleza geminada, y otra de la gracia. Una por la cual, en virtud de la naturaleza, se asemejaba a los otros hombres; y otra por la cual, en virtud de la eminencia de su *deificación* y por el poder del sacramento [de la consagración], superaba a todos los demás”.

Las dos naturalezas o personalidades del rey le convierten en una *gemma persona*, divina y humana como Cristo. De un lado, *es* por naturaleza un hombre individual, y, de otro, *se transforma* en un Cristo, en un Dios-hombre, por la gracia que recibe en la unción y consagración. Esta segunda personalidad es la fundamental. Significa que el monarca, tras ser ungido o consagrado, *deviene* actor, personificador o imagen de Cristo, es decir, al igual que Cristo representó, mientras estuvo entre los mortales, a Dios con sus dos naturalezas, ahora el rey se convierte en un nuevo Cristo porque también representa a Dios con estas dos naturalezas.

No resulta muy difícil comprender la diferencia entre el Cristo-real y el rey-Cristo: el primero es Cristo por su propia naturaleza, y, por consiguiente, también es Dios eternamente. En cambio, el segundo, el monarca, se convierte en *Christus*, se deifica, únicamente por la gracia que recibe en el momento de la consagración,

¹ *Los dos cuerpos del rey*, Alianza, Madrid, 1985 (*The King's Two Bodies – A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, 1957).

y, además, sólo durante el breve tiempo que dura su reinado temporal. Esta diferencia entre el Dios que *es* por naturaleza, el eterno, y el que *deviene* Dios por la gracia, el rey temporal, es expresada así de clara por el Anónimo normando:

“El poder del rey es el poder de Dios. Este poder es, a saber, de Dios por naturaleza y del rey por la gracia. Por tanto, el rey es también Dios y Cristo, pero por la gracia; y todo lo que hace no lo hace simplemente como hombre, sino como quien ha *devenido* Dios y Cristo por la gracia”.

Lo importante de este primer tipo de realeza consiste en que la duplicación de personas del rey está basada en la teología, esto es, en consideraciones cristológicas o cristocéntricas, y en el lenguaje litúrgico de la consagración. El rey refleja, por tanto, la duplicación de naturalezas que se da en Cristo, y representa e imita al Cristo vivo.

La expresión *gemina persona*, que, sin duda, se deriva de definiciones cristológicas, puede dar lugar, sin embargo, a interpretaciones cercanas a la heterodoxia, en concreto nestorianas o adopcionistas, pues recordemos que la doctrina ortodoxa subrayaba la idea de que Cristo era una persona con dos naturalezas; mientras que el adopcionismo, en el fondo una variedad del nestorianismo oriental, afirmaba la existencia de dos personas, de dos Hijos, uno de naturaleza divina, y otro servil pero adoptado por la divinidad. Se trataba de una expresión, *persona geminada*, que apenas se utilizaba en el contexto teológico para evitar malentendidos. Según Kantorowic, la metáfora de la *geminación* real la tomó probablemente el Anónimo normando de los concilios toledanos del siglo VII, donde se habla con frecuencia de naturaleza, persona, sustancia y voluntad geminadas. Estos concilios, convocados, dirigidos y presididos por los reyes visigodos, aunque pretendían ser ortodoxos, no podían dejar de tener un cierto aire nestoriano y adopcionista, o incluso arriano, por la utilización de tales expresiones. De ahí que el axioma de la *deificatio* del rey, de *devenir* dios en contraposición a *ser* Dios, supusiera en la cristología real del año 1100 una cierta afinidad con las fórmulas teológicas heterodoxas. Y de ahí, finalmente, sus limitaciones.

2. Realeza iuscéntrica

Veamos a continuación el nuevo modelo de persona mixta, desarrollado en la Baja Edad Media, y que se deriva del derecho. El príncipe o rey, en lugar de un Cristo, va a aparecer ahora como *ius*, derecho o justicia, y *lex* viviente, convirtiéndose de esta manera en vicario de la Justicia de Dios en la tierra.

El lugar clásico donde encontramos esta nueva concepción es el *Liber augustalis*, la famosa colección de constituciones sicilianas que publicó Federico II. En este libro podemos leer:

“El César debe ser a un tiempo el Padre y el Hijo de la Justicia, su señor y su ministro: Padre y señor en la creación de la Justicia, y en su conservación; y de la misma manera será, por su veneración, el Hijo de la Justicia, y en su administración plena, su ministro”.

En el origen de la concepción del Príncipe como Justicia viviente encontramos a Aristóteles y a Justiniano, a la filosofía griega y al derecho romano. En relación con la fuente griega, el texto decisivo se encuentra en la *Ética a Nicómaco*. Aquí se dice del juez perfecto que es un *iustum animatum* o intermediario entre las partes litigantes que buscan la Justicia misma. Tomás de Aquino se encarga, ya en la Edad Media, de extender esta imagen al rey, y por eso escribe: “el juez es la justicia animada, y el rey el guardián de lo justo”. En esta misma línea, Pedro de Auvernia señalaba que “recurrir al rey es recurrir al *iustum animatum*”. Por otro lado, el símil aristotélico se suele interpretar en esta época como una variante de la definición justiniana del Príncipe como “*lex animata*”, como mediador entre el cielo y la tierra, entre Dios y los hombres.

Fue sobre todo el famoso *Regimiento de Príncipes* de Egidio Romano, dedicado al futuro rey de Francia Felipe IV, Felipe el Hermoso², el tratado que consolidó la teoría del gobernante como derecho o justicia viviente. Pues se trata de la obra política más leída en la Baja Edad Media y, por supuesto, traducida y glosada al castellano, como la versión del siglo XIV del fraile Juan García Castrogeriz, que pronto podrá leerse en una edición anotada en la Biblioteca Digital de Pensamiento Político Saavedra Fajardo.

Egidio Romano llama, como el Aquinate, al príncipe “guardián de la justicia”, y lo define como el “órgano e instrumento del Derecho justo”. Se refiere, en concreto, al pasaje de la *Ética a Nicómaco* donde se dice del juez que es un *iustum animatum*, pero Egidio añade que “mucho más lo es el propio rey”:

“El rey o príncipe es una especie de Ley, y la Ley una especie de rey o príncipe. Pues la Ley es como un príncipe inanimado; y el príncipe es, en verdad, como la *Ley animada*. Y hasta donde lo animado exceda lo inanimado, el rey o príncipe debe exceder la Ley”.

Tras establecer esta distinción entre rey animado y ley inanimada, Egidio Romano concluye que “es mejor ser gobernado por un rey que por la Ley”, tesis que los juristas concentrarán en la fórmula *Melius est bonus rex quam bona lex*, y que es, precisamente, todo lo contrario de lo que Aristóteles había dicho.

La razón última de que el gobernante o rey de Egidio Romano exceda la ley, y sea mejor que ella, radica en su posición de intermediario establecido por Dios entre el derecho natural y el positivo. En la medida que el derecho positivo incorpora la ley natural, las leyes ligan al rey (III, 2, 29); pero, al mismo tiempo, está por encima de estas prescripciones positivas generales porque debe adaptarlas a las circunstancias particulares y actuar según la *aequitas* que, por lo demás, se trata del concepto fundamental para comprender la cultura jurídica medieval. En resumen, el príncipe es *legibus solutus* en relación con el poder coercitivo o *vis*

² *De Regimine principum* fue escrita en 1285 por el preceptor de Felipe el Hermoso, Egidio Romano. Cercana al aristotelismo tomista, esta obra alcanzó gran difusión en la Baja Edad Media por la claridad de su exposición. En contraste con la defensa que hace el Aquinate de la monarquía electiva, Egidio considera a la hereditaria, como no podía ser de otro modo en un tratado dedicado al príncipe francés, como la más perfecta.

coactiva del derecho positivo, pues todas las formas del derecho positivo reciben su poder del príncipe; pero también es *legibus alligatus* en cuanto está ligado al poder directivo o *vis directiva* de la ley natural a la que debe someterse voluntariamente. De la misma manera que la Justicia se considera como el “poder intermediario entre Dios y el mundo”, entre la ley natural y la positiva, entre la razón universal y la particularidad de la *societas civilis*, el príncipe, en tanto *iustitia animata* o *lex animata*, personifica una idea que tiene un carácter a la vez divino y humano. Y, en la medida que el príncipe se ha convertido en el vicario imperial de la Justicia sobre la tierra, también se transforma en vicario de Dios, dado que la Justicia aún se mantiene inseparable del Dios Padre.

3. Realeza politicéntrica

Kantorowicz opina que, mientras en la Alta Edad Media, las interrelaciones entre la Iglesia y el poder temporal afectaron sobre todo a las personas de los gobernantes, en la Baja Edad Media, el centro de gravedad se desplazó, sin embargo, a los *colectivos* gobernantes. En este nuevo contexto, la Iglesia romana se convierte en el prototipo de monarquía, y su descripción como *corpus mysticum*, como cuerpo corporativo o colectivo político, “cuya cabeza es Cristo, y la cabeza de Cristo es Dios”, influye decisivamente sobre la concepción del reino o de la *respublica*.

Primero los teólogos y canonistas, y luego los juristas reales, distinguieron entre el *corpus verum* (individual, sea el de Cristo o el de un hombre) y el *corpus mysticum* (el colectivo o corporativo, el de la Iglesia o el del reino). Los juristas acabaron identificando el *corpus mysticum* con el *corpus fictum*, con la *persona ficta* del derecho romano, y, al final, con cualquier tipo de *universitas*, corporación o *multitudo ordinata* que fuera algo más que una mera suma de los individuos y sobreviviera a la muerte de éstos. Así, Baldo decía que el *populus* era un *corpus mysticum*, lo cual también significaba que era eterno como la Iglesia, y que, en cierto modo, tenía el carácter sagrado de ésta.

Kantorowicz nos ha explicado cómo, por influencia de los canonistas, el rey acaba convirtiéndose en un *corpus mysticum*, en una corporación unipersonal, o, en definitiva, en un cuerpo político. Estamos ante el tercer tipo de realeza, la politicéntrica. En su génesis influye la fórmula canónica “Dignitas non moritur”, que se puede extraer de las decretales *Quoniam abbas* y *Quia Sedes*. En ellas se distingue claramente entre el individuo mortal que porta la dignidad y la dignidad inmortal misma. La primera decretal citada, incluida en el *Liber Extra* de Gregorio IX, formula esta máxima con motivo del caso de Winchester que tuvo lugar bajo el pontificado de Alejandro III. Un canonista llamado Dámaso, en una glosa a esta decretal, escribió “la Dignidad nunca perece (*Dignitas nunquam perit*), mientras que los individuos mueren todos los días”. La *Glossa ordinaria* de Bernardo de Parma interpretaba esta fórmula canónica en el sentido de que “el predecesor y el sucesor [de la dignidad] se entienden como una sola persona, puesto que la Dignidad no muere”. También en aquella época Inocencio IV, en su *Apparatus* a las Decretales, sostenía la ficción de la identidad de las personas del predecesor y

del sucesor. La decretal *Quia Sedes ipsa non moritur*, incluida por Bonifacio VIII en su *Liber Sextus*, no sólo refería el principio *Dignitas non moritur* al designado, sino también al dignatario que hacía la designación. Según esta decretal, un beneficio otorgado por la Santa Sede a un prelado duraría a perpetuidad, a menos que fuera revocado, dado que la Santa Sede nunca muere.

Los civilistas aprovecharon este hallazgo de los canonistas, y establecieron una analogía entre la *dignitas quae non moritur* y la corporación o *universitas* que formaba el mismo rey, pues también éste forma una especie de *persona ficta* unipersonal formada por todos los que habían sido investidos sucesivamente con esta dignidad. Pero son los juristas Tudor, especialmente la recopilación de Plowden, Edward Coke o Francis Bacon, quienes llevarán a su máxima expresión la realeza politicéntrica. Tales juristas intentaron demostrar que el monarca tenía dos cuerpos, o que la persona regia englobaba a otras dos: una natural y otra artificial o política. Se trataba de trasladar al *rey solo* el dualismo presente en el concepto organológico de *cuerpo político del reino*, compuesto por la cabeza o rey y por los miembros o súbditos. En este cuerpo político, el reino o la Corona, el *rey como Rey* estaba incorporado con sus súbditos y ellos con él. Sin embargo, ahora se debía incorporar al rey consigo mismo, o sea, al rey en cuanto Rey y en cuanto persona privada. Plowden, con motivo de la causa del Ducado de Lancaster relacionada con la minoría de edad, formuló magníficamente esta teoría de la *incorporación*: el cuerpo natural del rey, mortal y sujeto a las debilidades e incapacidades de todos los hombres, no estaba separado del cuerpo político, esto es, del real oficio o de la dignidad caracterizada por ser inmortal, intangible, invisible y perfecta. Pues bien, estos dos cuerpos estaban incorporados en una misma *persona*: el cuerpo natural en el corporativo y viceversa.

Este argumento legal de la *dignitas* aún guardaba, sin embargo, gran afinidad con el dogma teológico de la doble naturaleza de Cristo. La relación entre la *maiestas* o *dignitas real* y el rey mortal seguía siendo análoga a la existente entre la *divinitas* y la *humanitas* de Cristo. Por esta razón, a juicio de Kantorowicz y Maitland, las diferentes versiones sobre los dos cuerpos del rey, que acabamos de exponer de forma tan somera, constituyen, en realidad, una *crisología real* o una teoría de la encarnación política de la *dignitas*.