

JUAN DE SALISBURY (1)

ADVIERTE Dempf que en las dos generaciones comprendidas entre 1060, comienzo de la lucha entre Papado e Imperio, y 1122, Concordato de Worms, pausa temporal, vive una gran multitud de magníficos héroes de la filosofía social, y especialmente la teoría de la Iglesia llega a formularse con una unidad y precisión que no logra la misma alta escolástica. Le sorprende que se haya pasado por alto este hecho, tanto más cuanto que estos pensadores se hallan accesiblemente editados en los *Libelli de lite*, de los *Monumenta Germaniae Historica* (2). Es cierta esta afirmación de Dempf, pero no hay que extrañarse demasiado del olvido, ya que a él mismo se le ha pasado por alto, en su *Sacrum Imperium*, otro hecho no menos importante: la especulación política de Juan de Salisbury, que viene a nacer —es incierta la fecha— hacia el tiempo en que Worms impone una tregua en la lucha de las Investiduras.

Es, sin duda, de subido interés la traducción en literatura política de ese primer período de efervescencia apasionada de la gran lucha que cruza la Edad Media. Los partidarios de uno y otro bando aguzan sus armas dialécticas, llevados del ardor de la batalla. Acaso también el que la Historia plantease esta lucha motivó que el hombre reflexionara con detenimiento —en este temprano amanecer de Europa— sobre los proble-

(1) Lo que sigue constituye un capítulo de un libro en preparación: *Los fundamentos teológicos de la política. La doctrina del «Corpus mysticum politicum»*. Anticipamos aquí nuestras excusas al lector, porque acaso la cabal comprensión del alcance que quisiéramos darle a su contenido exigiera encajarlo entre lo que le precede y lo que le sigue en el conjunto de la obra.

(2) *Sacrum Imperium. Geschichte und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, 1929, pág. 103.

mas eternos de la política y el poder, mientras otros aspectos de su existencia, no peraltados hasta más tarde por el acontecer histórico, fueron objeto de especulación mucho más tardía. Pero esto mismo de estar acuciada inmediatamente por la circunstancia hace que la especulación así forjada, a golpes de pasión y urgencia, sea menos sugestiva que aquella otra elaborada en silenciosos, tranquilos gabinetes. La urgencia le menoscaba encanto para quien la contempla a distancia. Hay cierto tono como de apresurado periodismo en esos *Libelli de lite* a que alude Dempf, manifiesto hasta en sus mismos títulos, dirigidos personalmente a alguien. Y la presión de este ambiente es tan fuerte que, por ejemplo, para unos ojos modernos, resultan a veces más próximas y «avanzadas» las ideas de Manegoldo de Lautenbach, con su teoría del contrato, que las de Salisbury, con ser aquéllas más antiguas en casi un siglo (3). Porque Juan de Salisbury vive también en su tiempo y participa activamente en los movimientos políticos de la época, pero su pensamiento surge sereno y sólido del ambiente espiritual, no inmediatamente del fragor polémico. El Cicerón del siglo XII, como se le ha llamado, tiene de Marco Tulio la preocupación elegante por los problemas del espíritu e igual admiración por los clásicos de los buenos tiempos. Mira la realidad en torno con los ojos curiosos del erudito, y aunque esta realidad le afecta personalmente algunas veces, sabe siempre mantener la distancia que el hombre de letras pone entre su intimidad y lo que le rodea. Se llamó a sí mismo académico, en el sentido en que San Agustín usa del término, y, al propio tiempo, es la mejor fuente de que disponemos para estudiar el ambiente teológico, filosófico, político y social de todo este sector de la Edad Media (4).

Sin embargo, es difícil su postura en la historia de las ideas políticas. Por un lado, sigue inmediatamente al grupo de escri-

(3) *Ad Gebehardum*, XXX. *Mon. Germ. Hist., Libelli de lite Imperatorum et Pontificum*, t. I, págs. 365, 377, 391 y 393.

(4) Bertrand Russell, *History of Western Philosophy, and its connection with political and social circumstances from the earliest times to the present day*, 1946, pág. 461.

tores de la lucha de las Investiduras, aludidos por Dempf, que, tanto si nos atraen como si no, acallan con su algazara la voz medida, culta de Salisbury. Por otro, muere en 1180 y el siglo que le sigue está tan poblado de estrellas de primera magnitud que, visto por la cara que da al futuro, le ocurre a nuestro autor lo que a su centuria: es una de las más interesantes, acaso la que más, de la Edad Media por lo que tiene de remanso fecundo, de germinal primavera en que ya apuntan los brotes de todo lo nuevo y, sin embargo, solemos pasar sobre ella sin recrearnos en su belleza, saltando de la oscura borrasca que la precede a la abrumadora cosecha del estío que la sigue.

A esto hay que añadir un defecto de óptica en que solemos incurrir frecuentemente cuando afrontamos con ojos modernos una figura del pasado. Nos acontece caracterizar a Bodino, por ejemplo, diciendo que por primera vez considera la soberanía como elemento esencial en el concepto del Estado. Santo Tomás, en cambio, o Salisbury nos ofrecen sus teorías políticas con la nota de que no conocen la soberanía. Ahora bien, como nosotros sabemos que la comunidad política en Europa acaba siendo soberana a muy poca distancia de Salisbury o de Santo Tomás, y trasladamos inconscientemente nuestro concepto del Estado soberano a la teoría de Salisbury, el resultado es que el tipo de comunidad política que hallamos en éste nos parece así manco y como deficiente.

La ausencia de soberanía es para nosotros una falta, algo negativo. El príncipe que se perfila en el *Polycraticus* no es un príncipe soberano. Recibe su espada de manos de la Iglesia, viene a ser una espada temporal al servicio de fines espirituales e incluso muchos de sus súbditos están fuera de su jurisdicción y sometidos a la de los tribunales eclesiásticos, sujetos para su más alta decisión a la suprema instancia del Pontífice. Este príncipe no soberano solemos verlo nosotros como una simple fase en el período de transición hacia el príncipe soberano del Renacimiento. Es decir, viene a quedar calificado en la Historia por lo que no es. Sin embargo, esta falta de soberanía, ¿no significará algo positivo?

Pronto, dentro de unos años, vamos a llamar soberano al príncipe, porque su poder se dice en superlativo y no sólo en

comparativo de superioridad. En tiempo de Salisbury, empero, ni los hechos respondían a esta realidad ni a nadie se le había ocurrido todavía ver la cuestión desde este punto de vista (5). Bien. Pero el hecho de que el príncipe de Salisbury no sea soberano debe matizarnos *positivamente* toda su teoría política. Al no serlo, tiene otras cualidades características que no tenemos por qué infravalorar. Hoy, a punto de mediar el siglo XX, cuando damos por cosa cierta y averiguada que la soberanía es una realidad y un concepto que, como el de nación, obedecen a puras situaciones históricas, y estando nuestro mundo moderno a dos pasos de afirmar el fin de su vigencia, no veo la razón para que sigamos viendo cualquier teoría política a la luz de una idea, consciente o inconsciente, que ya comienza a no parecernos eterna ni definitiva. Reconozcamos de buen grado que todos nos sentimos inclinados a considerar como una liberación el momento en que la comunidad política medieval o, mejor, su cabeza, afirma su independencia de todo poder extraño, pareciéndonos que sólo entonces logra la plenitud de su esencia y de su sentido. No solemos caer en la cuenta de que precisamente el estar sujeta a otros poderes le confiere ciertos caracteres positivos que son, por de pronto, de una indudable vigencia histórica y, a la postre, un factor más que debemos considerar cuando se trate de perfilar la idea completa, apta para todas las situaciones históricas, de comunidad política.

Por todo ello, vamos a centrar el estudio de las ideas políticas de Juan de Salisbury en torno a tres aspectos fundamentales y característicos del pensamiento medieval del siglo XII: el problema de la gracia, el problema de la naturaleza y el de los universales.

I. El «hombre nuevo» que el advenimiento de Cristo instala en la creación tiene una dimensión social radicalmente

(5) No se pierda de vista que la realidad del príncipe soberano es muy anterior a su enunciado teórico, ni se olvide, por otro lado, que el enunciado teórico de la soberanía influirá también en la *realidad* del príncipe soberano.

distinta del hombre viejo del paganismo. Los demás no son ya simplemente «otros», sino «prójimos»; están cerca de él porque cada hombre queda vertido a los demás en Cristo por medio de esa forma de amor recién instaurada que es la *Charitas*. Por tal modo, San Pablo elabora en sus Epístolas la concepción de la Iglesia como «*soma*», como Cuerpo de Cristo (6). La unidad esencial que éste supone queda apoyada en la apretada red amorosa que liga a la Cabeza con los miembros y a éstos entre sí.

El propio Redentor puede decirse que al hablar de unidad no habló más que de amor. Así, en el sermón después de la Cena, luego de instituir la Eucaristía, que es precisamente el sacramento de la unidad y de la caridad. Piensa siempre juntas las dos ideas que parecen ser para Él la misma cosa (7). Y como la *charitas*, virtud teologal, no se tiene sin la *gratia gratum faciens*, que es consecuencia de nuestra santificación por Cristo, ésta viene a ser un elemento que tiñe de raíz la sociabilidad humana. La gracia pasa a ocupar un primer plano en el nuevo concepto de sociedad que amanece sobre el mundo. Hay corrientes de gracia que discurren abundantemente por los canales de la vida común del Cuerpo de la Iglesia (8).

Los Padres de los primeros siglos van tratando de adaptar a la nueva, poderosísima, realidad del sistema de ideas y la terminología vigentes, produciéndose fenómenos tan significativos como el tránsito de la vieja «*philia*» y «*amicitia*», de tan rancia prosapia helénico-romana —con Pitágoras, Aristóteles, Epi-

(6) Sobre esto puede verse el excepcional trabajo de Zubiri, *El sér sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, incluido en el volumen «Naturaleza, Historia, Dios», 1944, págs. 471-565. También el libro clásico del P. Prat, *La théologie de Saint Paul*, 1924-27; hay traducción española en Méjico, 1947. V. especialmente vol. I, páginas 335-345. José M.^a Bover, S. J., *Teología de San Pablo*, 1946, páginas 551-653; H. Schumacher, *Kraft der Urkirche. Das «Neue Leben» nach den Dokumenten der ersten zwei Jahrhunderte*, 1934, páginas 35 y siguientes.

(7) Joh. XIII, 37; XVII, 21, 23; XV, 12, etc. V. Emile Mersch, *La théologie du Corps Mystique*, 1946, II, 217.

(8) Ernest Mura, *Le Corps Mystique du Christ. Sa nature et sa vie divine*, 1936, II, págs. 331 y sigs.

curo, Séneca y los estoicos—, a la «*adelpbia*» y la «*fraternitas*», concepto nuevo preñado del sentido profundo que implicaba la «proximidad» entre los hombres (9).

Vista en sí misma, esta unión sobrenatural del cristianismo se va estrechando en sucesivos círculos de amor. Hay, por de pronto, la caridad de Dios que nos une a todos en su Hijo encarnado. La unión que tenemos en consecuencia con Dios y entre nosotros es, a la vez, para nosotros, la exigencia y la posibilidad de un amor nuevo, teologal, hacia Dios y hacia nuestros hermanos. Y este amor, encontrándose con el amor divino que viene hacia nosotros, se une a él y deviene el principio de una unión más íntima. Esta reclama y excita a su vez una caridad más intensa, que conduce a una unión más profunda. Y así, la caridad y la unidad se producen y se intensifican mutuamente. Pero no son de igual rango. El primer lugar en la obra entera pertenece a la caridad divina, y en nosotros a la unidad, que nos liga a Dios y entre nosotros; siendo tan real esta unidad así consolidada, que Dios mismo no puede separar lo que ha unido, y para amar a Cristo hasta el fin, valga la expresión, debe amarnos a nosotros con nuestra Cabeza (10).

Aunque la denominación de la Iglesia como *Corpus Mysticum Christi* es relativamente moderna (11), y desde luego pos-

(9) V., especialmente en relación con Orígenes, G. Massart, *Società e Stato nel cristianesimo primitivo*, 1932, págs. 99 y sigs.

(10) Mersch: *Le Corps Mystique du Christ. Etudes de Théologie historique*, 1936, II, págs. 130 y sigs.

(11) Los Santos Padres y los primeros escolásticos, aunque hablan de «cuerpo de Cristo» y aun de «cuerpo místico», no le dan el sentido que va a adquirir posteriormente ni se asimila la expresión estrictamente con la Iglesia en su sentido teológico. Se viene creyendo que los orígenes de la expresión están en la *Summa Aurea* de Guillermo de Auxerre, que es del siglo XIII. En el libro III de esta *Summa* se distinguen dos cuerpos de Cristo: el *corpus Christi naturale* o *corpus verum*, y el *corpus mysticum et gratuitum*. El primero de los dos es el nacido de la Virgen, y, presente en la Eucaristía, juega un papel de *Sacramentum* con relación al segundo, que no es sino la Iglesia. El primer documento oficial de la Iglesia en que se utiliza la expresión es la bula *Unam Sanctam*, de Bonifacio VIII (18 de noviembre de 1302). En la actualidad este tema es uno de los que más interesan a los teólogos, y la bibliografía moderna es verdaderamente

terior a Salisbury, no lo es, sin embargo, la doctrina que acabamos de resumir, ya muy exactamente perfilada por San Agustín, que la legó a la Edad Media. Por ello no es de extrañar que el misterio de la unidad cristiana impresionara vivamente cada vez que se tratase de cuestiones políticas, cuyo último y definitivo problema —de entonces y de siempre— es ese de la unidad. Si a ello se añade el sustrato teológico que sostiene al hombre medieval es perfectamente explicable que para Salisbury la unidad de la república temporal estuviese también en función de la *charitas* y, por tanto, de la gracia.

Que la república no es un ente natural que sea posible concebir con independencia de la gracia, es una convicción que corre muy clara a lo largo de la Edad Media, y que va a hallar su más cumplida determinación en Santo Tomás, como se verá en su lugar oportuno. Todavía en Dante, el gibelino partidario del Emperador, resuena la idea, aunque acaso en él se inicie ya el declive de la divisoria: *Cumque inter alia bona hominis potissimum sit in pace vivere... et hoc operetur maxime atque potissime justitia, charitas maxime justitiam vigorabit et potior potius* (12).

Salisbury no nos ofrece un planteamiento expreso y riguroso de la cuestión —y esto es ya de suyo bastante elocuente—, pero sí nos da elementos para apreciar su aquiescencia a la general convicción.

La convivencia política es, claro está, ante todo, *opus justitiae*. Pero lo es en cierto modo negativo, por cuanto la justicia no hace sino remover los obstáculos que puedan oponerse a tal convivencia, ya por la desigual distribución de la riqueza, ya por la malicia de los hombres. El motor positivo profundo de la convivencia no radica en la justicia, sino en la caridad; la coexistencia pacífica de los hombres es, en su raíz

abrumadora, sobre todo después que el Vaticano se ha definido con la encíclica *Mystici Corporis Christi*, de Pío XII (29 de junio de 1943). Véase Henri de Lubac, *Corpus Mysticum. Etude sur l'origine et les premiers sens de l'expression*, en *Recherches de Science religieuse*, t. XXIX (1939), págs. 257 y sigs.

(12) *De Monarchia*, lib. I, XI.

última, *opus charitatis*. La caridad opera por dos maneras diferentes; en la cabeza y en los miembros. En el príncipe ha de realizarse ejemplarmente el precepto cristiano de amar al prójimo como a sí mismo; en el ejercicio de su potestad ha de procurar antes por las cosas de los súbditos que por las suyas propias. Ha de acoger en los brazos de su caridad a esos hermanos suyos que son los súbditos. La inevitable dureza de su actuación debe tener el sentido correctivo de la medicina, agotando, según la costumbre de los médicos, los remedios suaves antes de aplicar los más graves y dolorosos. El príncipe, como cabeza, habrá de sentir en su propia carne el dolor que sufran los miembros de su cuerpo; en cierto modo, su diestra infligirá el castigo en contra de su voluntad, pero es desgraciadamente inevitable destruir, *pro crudelitate*, los malos para procurar la incolumidad de los buenos. *Sinistram namque non habet princeps, et in cruciatu membrorum corporis, cuius ipse caput est, legi tristis et gemens famulatur* (13).

La unidad de la república es una difícil consonancia de cosas disidentes que exige en el príncipe, como en el arpista, un exquisito cuidado al templar las cuerdas de sus súbditos, una celosísima solicitud para moderar el rigor de la justicia y la excesiva relajación de la clemencia, manteniendo así las cuerdas proporcionalmente tensas y relajadas sin romperlas. Sólo de este modo puede lograr una perfecta y máxima armonía en la materia, discordante de suyo, que a su ministerio se le ofrece. El elegante refinamiento, casi renacentista, de Salisbury apura hasta el final este bello símil de la música. Preferible a la tensión excesiva, irreparable, es la laxitud de las cuerdas, pues en este caso las manos de un buen artífice pueden devolver al sonido la gracia originaria. Por lo demás, pretender obtener un acorde por encima de sus posibilidades, suele conducir casi siempre a la carencia de sonido (14).

«No se alejen de ti la misericordia y la verdad: ciñelas a

(13) *Polycr.*, IV, VIII. Cito siempre según las *Opera Omnia*, insertas en el *Patrologiae Latinae Cursus*, de Migne, tomo 199. Existe también una excelente edición crítica del *Polycraticus*, hecha en Oxford por C. I. Webb, en 1909.

(14) *Id.*, *ibid.*

tu garganta y escríbelas en las tablas de tu corazón y hallarás gracia y disciplina ante Dios y ante los hombres.» Así Salomón en los Proverbios (III, 3-4). Parafraseándolo, advierte Salisbury que la gracia se obtiene por la misericordia, y la disciplina por la justicia. El instrumento óptimo para llevar adelante todas las empresas es la gracia y el amor de los súbditos, producto de la gracia divina. Entrambas, justicia y piedad, son necesarias para la unidad política, aunque en el campo histórico haya de preceder la justicia, promotora de la disciplina, porque *amor sine disciplina non proficit, quia cessante justitiae stimulo, populus se in illicita resolvit* (15). De no ser por la iniquidad y la injusticia, exterminadoras de la caridad, una segura paz y una tranquilidad perpetua poseerían a los pueblos. *Essent etiam, sicut magnus Pater testis est Augustinus, ita regna quieta, et amica pace gaudentia, sicut in composita civitate diversae familiae, aut in eadem familia diversae personae*. Parece aludir incluso a esa interpretación posible del pensamiento político de San Agustín que ve en la república temporal una obra del diablo y una consecuencia del pecado: *Aut forte, quod credibilius est, omnino regna non essent, quae, sicut ab antiquis liquet historiis, iniquitas per se aut praesumpsit, aut extorsit a Domino* (16). Con una clara resonancia agustiniana, dice Salisbury en los versos del *Entheticus*:

Non habet hanc veram pacem mundus, qui lites, bella, rapinas

*Praestat et humanis caedibus usque madet
Qui sordes parit, auget, amat, qui fallit amantes,
Cultoresque suos commaculare solet.*

Y concluye: sólo *gratia Dei dat veram quietem* (17).

(15) Polycr., ibid.

(16) Id., VIII, XVII. No es el momento de abordar este problema tan tratado, pero acaso esta alusión, encuadrada en la línea general de pensamiento que venimos analizando, nos indique la vía para buscar la solución de la vieja polémica, siempre reverdecida con cada nuevo investigador del agustinismo político.

(17) Migne, t. cit., col. 977. El análisis de la trayectoria que si-

2. Para el hombre medieval, la especulación es literalmente eso, una especulación. Las cosas todas y el mundo son un espejo que nos muestra la irradiación de la divinidad. El hombre del siglo XII no llega a poseer la Naturaleza. Las cosas particulares poseen, sin duda, una realidad propia, en la medida en que le sirven para sus usos ordinarios; pero pierden tal realidad en cuanto el pensamiento medieval intenta explicarlas. Explicar entonces consiste en mostrar que esta cosa no es lo que parece ser, sino el símbolo o signo de una realidad más profunda, que queda anunciada o significada por ella. La sustancia de los seres y de las cosas se reduce a su significación simbólica, y nada hay que comprender en la materia misma de que estos seres están constituídos (18). Las cosas nada son por sí, si no nos lanzan, al través de su significado, al sentido más profundo del todo. Criaturas de Dios nos conducen a Él por el camino firme de su simbolismo. El genio de Hegel lo advirtió claramente. «La certeza absoluta está [en la Edad Media] orientada en contra de la existencia natural; y lo divino no se representa para ella en modo universal, como ley y naturaleza del espíritu, sino que lo individual está convertido en una modalidad particular de lo divino» (19). Ciertamente es, como apunta el profesor Gómez Arboleya, que en esta visión se halla ya incoativamente el que la «especulación» medieval se convierta cada vez más en una consideración de los seres del mundo, especialmente en la dirección de la escuela de Chartres, que afirma su carácter naturalista frente a los victorinos (20). Pero cierto también que en tiempos de Salisbury sólo se insinúa tímidamente esto, que supone una mayor dosis de aristotelismo asimilado.

guen los términos, tan usados en la Edad Media, de *pax*, *tranquillitas* y *quies*, será abordado al tratar de Santo Tomás.

(18) Etienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, trad. española, 1946, págs. 74 y sigs.

(19) *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. española, *Rev. Occ. Argentina*, 1946, II, 311. *Unica causarum ratio divina voluntas... illius imperio servit natura creata, ordoque causarum totus adhaeret ei.* (*Entheticus*, Migne, col. 978.)

(20) *Francisco Suárez, S. J.*, 1946, págs. 10-11.

Al aplicarse esta concepción del mundo al campo político las consecuencias van a ser características. El principado y el príncipe, su cabeza, no son algo que tenga de por sí la suficiente naturaleza como para que al explicárnoslo no se nos aparezca como siendo una proyección o símbolo de lo divino. Es el sentido profundo que el medieval atribuye al versículo de San Pablo, que vemos citado repetidamente: *Non est enim potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt* (Rom., XIII, 1). Pensemos en el alcance tan distinto que tiene la frase en boca de un escolástico moderno o en la de Salisbury, por ejemplo. Para Suárez toda potestad procede de Dios, porque Él es la primera causa de todo; pero esta primera causa opera al través de las causas segundas, que encajan en un sistema de cosas naturales, poseedoras de una consistencia propia desconocida en el siglo XII. El *corpus mysticum politicum* del Eximio tiene ya tal consistencia metafísica que sin ella sería inexplicable toda su doctrina política; tanta, que en la comunidad histórica radica y florece por modo peculiar esa potestad que originariamente procede de Dios. Si muchos cerebros del XVII se dedican con ahinco a ese género de literatura, que se ha llamado «adocrinadora de príncipes», es porque precisamente el príncipe tiene ya un ámbito de consistencia y, por tanto, de libertad arbitraria que no sólo la hacen precisa, sino que la justifican.

Para Salisbury, en cambio, la potestad procede de Dios, en el sentido más directo y constitutivo del término. Dios, no sólo origina la potestad, sino que la *constituye*. La potestad del príncipe no tiene sustancia por sí misma, ni cabe explicársela sin verla como un reflejo de la generalísima potestad de Dios. Por ello, al no operar todavía como causas segundas cosas que —como la república o el príncipe— no tienen naturaleza por sí mismas, las potestades todas de este mundo no pueden ser sino símbolo o signo de la potestad divina. Mientras, a partir sobre todo de la Reforma, se va a hablar del origen divino del poder, aquí debería decirse «consistencia divina del poder». Hay sin duda una cierta raíz de emanatismo neoplatónico en este despliegue del poder divino que constituye en sus diversos

grados las diferentes jerarquías medievales, y que con un alcance distinto ha hecho notar Cassirer (21).

Pues bien, este punto de partida va a traer dos consecuencias a la teoría política de Salisbury. La primera, coincidiendo con las ideas de sus contemporáneos, es la de que la república temporal quedará de suyo sometida a la *Ecclesia*. Porque aquella potestad divina, mantenedora de todos los símbolos de poder de este mundo, halla una expresión más directa y propia en el Pontífice y su jerarquía subordinada que en el Emperador y la suya. Se trata, es claro, de la misma potestad, pero en dos profundidades diferentes de su proceso de degradación. Más adelante se verá puntualizado. Este convencimiento lo sostuvo Salisbury no sólo con su pluma, sino con su propia actuación personal. Toda su labor al lado de Thomas Becket, el canciller pagano y el arzobispo santo, está regida por esta convicción. Sus consejos y cartas están siempre inspirados por el más vivo espíritu de resistencia a las pretensiones de aquella mezcla de rudeza y sagacidad que fué, según dicen, Enrique II Plantagenet (22). La actitud de Becket frente a la cuestión de los tribunales eclesiásticos y las Constituciones de Clarendon, donde en último término no hay sino el problema de la sumisión de la potestad temporal a la espiritual, fué siempre secundada fielmente por Salisbury, su secretario, que le acompañó al exilio y estuvo a punto de compartir su martirio, al regreso.

La segunda consecuencia de su doctrina de la consistencia divina del poder es que le va a permitir distinguir con claridad al príncipe del tirano (23). La esencia de la distinción entre tirano y príncipe descansa, para Salisbury, en la relación respectiva en que se hallen con la ley. El príncipe obedece a la ley y

(21) *El mito del Estado*, trad. esp., 1947, págs. 156 y sigs.

(22) Vid. el extenso epistolario relacionado con Salisbury, que incluye Migne en su edición, en especial las epístolas CLXXV, CLXXVI, CXCI, CCXX, etc., etc.

(23) Esta es la parte más conocida de la doctrina de Salisbury, repetida de unos en otros por todos los expositores, siendo de lamentar que autores de tan reconocida honradez en la exposición como los Carlyle sean tan parcos en calibrar su alcance. R. W. y A. J. Carlyle, *A history of mediaeval political theory in the west*, 1915, III, 126 y sigs.

gobierna al pueblo de acuerdo con ella; el tirano, en cambio, pretende someterla a su voluntad, sumiendo al pueblo en servidumbre (24). Con ello, el tirano queda fuera de la ley, y es lícito y hasta obligatorio para la república deshacerse de él, utilizando cualquier medio, excepto el veneno, que a Salisbury no acaba de gustarle (25). La relación con la ley es la que permite en cada caso discriminar si la actuación de un poder es o no tiránica. *Est ergo tyrannus... qui violenta dominatione populum premit, sicut qui legibus regit princeps est* (26).

Ahora bien, ¿qué es la ley? En un cierto tono salmódico de letanía expone Salisbury su noción de la ley: *Donum Dei, aequitatis forma, norma justitiae, divinae voluntatis imago, salutis custodia, unio et consolidatio populorum, regula officiorum, exclusio et exterminatio vitiorum, violentiae et totius injuriae poena...* (27). Junto a advocaciones romanistas, como *aequitatis forma, norma justitiae* y *regula officiorum*, utiliza otras muy expresivas: *Donum Dei* y *divinae voluntatis imago*. La ley, don de Dios y símbolo de la voluntad divina, nos lleva a ver en ella una emanación de la *summa aequitas* que constitutivamente radica en lo Alto.

Las mismas expresiones utiliza Salisbury al referirse al príncipe. *Est ergo... princeps potestas publica, et in terris quaedam divinae majestatis imago. Procul dubio magnum quid divinae virtutis, declaratur inesse principibus, dum homines nutibus eorum colla submitunt, et securi plerumque feriendas praebent cervices, et impulsu divino quisque timet, quibus ipse timori est. Quod fieri posse non arbitror, nisi nutu faciente divino. Omnis enim potestas a domino Deo est, et cum illo fuit semper, et est ante aevum. Quod igitur princeps potest, ita a Deo est, ut potestas a Domino non recedat, sed ea utitur per suppositam manum, in omnibus doctrinam faciens clementiae, aut justitiae suae* (28). El príncipe, potestad pública, imagen en

(24) Polycr., IV, I.

(25) Id., III, XV; VIII, XVII, XVIII, XIX, XX; passim.

(26) Id., VIII, XVII.

(27) Id., ibid.

(28) Id., IV, I.

la tierra de la Divina Majestad, está sostenido porque en él «inhabita» algo de la virtud divina. Nada sería su poder si no actuase tras su impulso la voluntad de Dios. Pues la potestad es de tal modo de Dios, que le pertenece desde siempre y no se le hace extraña al degradarse, sino que el príncipe usa de ella por delegación.

Frente al príncipe, el tirano es también un símbolo de lo trascendente: *Imago quaedam divinitatis est princeps, et tyrannus est adversariae fortitudinis, et luciferianae pravitatis imago... Imago deitatis princeps, amandus, venerandus est et colendus; tyrannus pravitatis imago, plerumque etiam occidendus.* Si el origen de la potestad del príncipe era la *summa aequitas* de la voluntad divina, en cambio, *origo tyranni iniquitas est, et de radice toxicata mala et pestifera germinat, et pullulat arbor, securi qualibet succidenda.* Cualquier mínima porción de potestad que posee una persona, incluso un particular, puede convertirse en tiránica en cuanto se desligue de la sola raíz que puede mantener su consistencia de potestad. *Et quidem non soli reges tyrannidem exercent, privatorum plurimi tyranni sunt, dum id virium quod habent, in vetitum efferunt* (29). La república corrompida por la tiranía no es sino una mala imitación de la verdadera (30).

Porque, en último término, lo que ocurre es que como nada se haría sin la potestad providente del Señor, incluso el tirano al abusar de su poder lo hace dentro de un cuadro de orden, total y previamente dibujado por Dios —acaso como flagelo que contribuya a la armonía del conjunto—. Vista de este modo, incluso la potestad tiránica es buena, aunque nada haya peor que el tirano. *Sicut enim in pictura fuscus aut niger color aut aliquis alius per se consideratus, indecens est, et tamen in tota pictura decet: sic per se quaedam inspecta, indecora et mala, relata ad universitatem, bona apparent et pulchra, eo omnia sibi adaptante, cujus omnia opera valde sunt bona* (31).

(29) Polycr., VIII, XVII.

(30) Id., ibid. Vid. también *Entheticus*, col. 994.

(31) Id., VIII, XVIII.

acabado para su tiempo (34). En el *Polycraticus* se encuentra una acerada descripción de los vicios dialécticos y de los absurdos a que habían llegado ciertos aspectos de la especulación coetánea. *Nam qui verbosior est, videtur doctior* (VII, 12).

Importa no olvidar que este libro no es exclusivamente un tratado sobre cuestiones políticas; su título completo reza: *Polycraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*. Las ideas que calificaríamos de estrictamente políticas aparecen envueltas en un ropaje teológico y dialéctico, expresadas en un bello latín empedrado de citas mañaneras de Virgilio y Horacio, cual corresponde a ese momento de temprana madurez europea que es el siglo XII. El problema de los universales, en su estricto sentido filosófico, es también naturalmente una de las más importantes preocupaciones del libro, y sólo es posible comprender el alcance de la doctrina del *corpus politicum* si se la encuadra en la solución que el autor brinda a aquel problema.

Salisbury, espíritu refinado y culto, acostumbrado al trato asiduo de Cicerón, viviendo incluso en un elevado medio social, adopta fácilmente ante la vida un elegante gesto de eclecticismo escéptico, con todo el escepticismo compatible con su sólida fe religiosa. Hasta el momento es propicio para ello. Ha sido discípulo en París de Pedro Abelardo y Gilberto Porretano; nos cuenta con minuciosidad sus experiencias escolares de adolescente en el Monte de Santa Genoveva y en la escuela, junto al puente pequeño del Sena, que va a dar su nombre a Adan *Parvipontanus*; y cuando aparece el *Polycraticus* (1159) hace apenas diez años que finalizó la segunda Cruzada, predicada por San Bernardo; se está muy cerca todavía de Worms; Federico Barbarroja acaba de estrenar el trono y va a comenzar la construcción de *Nôtre Dame*. Es un momento en que parece solucionada la lucha de las investiduras, el espíritu de cruzada se ha atemperado con las aristas de la realidad y, respecto a los universales, se está igualmente lejos del realismo a ultranza y de Roscelino. Un tipo de vida suave y benigna comienza a ser posible en Europa, y pueden surgir hombres como

(34) Vid., especialmente, *Metalogicus*, II, X.

La vieja cuestión de la *coincidentia oppositorum* resuena en Salisbury resolviéndose en una armonía cósmica, mantenida por doquier por la voluntad infinitamente previsoras de Dios. De este modo, la república y el príncipe quedan insertos en el vasto universo ordenado de las cosas de este mundo que, como vestigios o huellas de la divinidad, nos llevan a Dios por el camino seguro de su simbolismo trascendente. Salisbury usa, como hemos visto, preferentemente el término *imago*, sin alcanzar a darle, sin embargo, todo el sentido preñado de precisiones y profundidades que un siglo después va a lograr con San Buenaventura. Hace de él un uso casi fungible todavía, aunque al aplicar la expresión *imago* a las cosas políticas presente rigurosamente la distinción terminológica que va a establecer el franciscano de Bagnorea. ... *Colligi potest, quod creatura mundi est quasi quidam liber, in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatix secundum triplicem gradum expressionis, scilicet per modum vestigii, imaginis et similitudinis: ita quod ratio vestigii reperitur in omnibus creaturis, ratio imaginis in solis intellectualibus seu spiritibus rationalibus, ratio similitudinis in solis deiformibus; ex quibus quasi per quosdam scalares gradus intellectus humanus natus est gradatim ascendere in summum principium, quod est Deus* (32).

3. *Veterem paratus est solvere quaestionem, in qua laborans mundus jam senuit, in qua plus temporis consumptum est, quam in acquirendo et regendo orbis imperio consumpserit Caesarea domus, plus effusum pecuniae, quam in omnibus divitiis suis possederit Cresus* (33). Con estas palabras lamenta Salisbury la inacabable querrela de los universales, de la cual, en sus obras, sobre todo en el *Metalogicus*, nos ofrece un cuadro muy

(32) *Brevil.*, pars. II, cap. XII. Cfr. *Itinerarium mentis in Deum*, capítulo I, 2; cap. III, 1, donde utiliza con mucha frecuencia y precisión el término *imago*.

(33) *Polycr.*, VII, XII. M. de Wulf califica sus obras de «fuente preciosa para el estudio de las soluciones progresivas al problema de los universales». *Histoire de la philosophie médiévale*, 1934, I, 235.

Salisbury, secretario del Arzobispo de Canterbury, diplomático viajero, amigo de reyes y pontífices, humanista casi, que muere obispo de Chartres con esa peculiar ingnorancia que la Edad Media muestra por las fronteras que a nosotros nos traban.

Su solución de realismo moderado es, pues, propia de su figura y de su época (35). Dentro de esta postura encaja perfectamente la concepción del *corpus politicum* que nos brinda. En ella vamos a ver unidos todos los cabos sueltos que hasta ahora hemos ido señalando en su teoría política. No es, desde luego, la república un *flatus vocis*, mero agregado amorfo de individuos; pero tampoco es un ente subsistente por sí, sólido y erecto, que nos ofreciera su consistencia por encima y aparte de los hombres. Entre ambos extremos traza Salisbury su *vía media*.

Apoyándose en la *Institutio Trajani*, que la Edad Media, y él mismo, creyeron de Plutarco, y que no ha llegado hasta nosotros (36), define la república diciendo: *Est autem respublica... corpus quoddam, quod divini muneris beneficio animatur, et summae aequitatis agitur nutu, et regitur quodam moderamine rationis* (37). Ahora bien, el *divini muneris beneficio animatur* nos pone ya en la pista de que en este corpus hay algo más que una simple metáfora.

La *salus publica*, que mantiene el fuego vital del todo y de los miembros, significa una conservación indemne de la vida. Nada es para el hombre más importante que su vida, ni nada más saludable que conservarla. Pero la vida no se ha de tender de cualquier manera, sino en un riguroso escalonamiento jerárquico. Como afirmaron los doctores antiguos, el hombre consta de alma racional y de carne corruptible. La carne vive por el alma, y se hundiría en la inercia de una torpe quietud de no estar movida por el impulso espiritual que el alma le inspira. Mas también el alma tiene su vida propia: Dios es la vida

(35) Wulf, *op. cit.*, I, 235.

(36) Otto Gierke, *Les theories politiques du Moyen-Age*, traduction française de Pange, 1914, pág. 141.

(37) *Polycr.*, V. II.

del alma. De igual modo que para el cuerpo vivir es ser movido por el alma, ofrecerse dispuesto a los movimientos del alma y concordar con ella en una cierta necesidad de obedecer, así también el alma vive en cuanto es movida por Dios y sigue estrictamente los impulsos divinos. Las partes del cuerpo no movidas por el alma, perecen. El todo ha de estar vivificado por el alma, que no se infunde parcialmente en cada una de las partes, sino que actúa entera en el todo y en los miembros, de igual modo que Dios ocupa toda el alma, la posee entera, la gobierna e infunde vigor totalmente.

Sin esta intervención divina nada sería la sustancia de las criaturas. Todo lo que existe, existe por su participación. Dios *inhabita* en todas las cosas; en una, por modo natural; en el hombre, empero, por medio de la gracia. Existe el hombre porque Dios es la verdad; conoce el hombre, porque Dios es sabiduría; ama el bien, porque Dios es la fuente originaria de toda bondad y de toda caridad. Las virtudes todas de los hombres, y aun de los ángeles, no son sino vestigios de la divinidad, impresos en las criaturas racionales. El Espíritu Santo que *inhabita* en ellas las santifica, efundiéndose como por muchos arroyuelos en la rica diversidad de los carismas. Sin el alma, el cuerpo moriría, y sin Dios, el alma. Una y otro precisan de un aliento impulsor que, derramándose por sus partes y miembros, consiga instaurar esa vida incólume que es la *salus publica* del todo (38). La gracia de Dios que, después de la Redención, habita en las criaturas racionales, es el motor último de todas estas formas de vida.

También de la vida política. Porque, dice muy expresivamente nuestro autor, *quid autem in humanis rebus majus est principatu, cujus officium quoddammodo omnia circumit, implet, et penetrat, et quasi robore virtutis suae, totius reipublicae mo-*

(38) *Polycr.*, III, I. Naturalmente, advierte que el alma no tiene partes; al hablar de ellas dice referirse a la plural manifestación de sus potencias y efectos. Adviértese aquí la frecuencia con que acude a los textos la expresión *salus* y sus derivados —como antes la palabra *imago*—, términos favoritos del autor, que bien pudieran servir para mostrarnos la íntima raíz de su pensamiento.

lem portat? (39). Rodear, llenar, penetrar como un hálito de robustez en el total cuerpo de la república: he aquí la misión del principado.

En la ordenada escala de fuerzas vitales el poder temporal y el eclesiástico son, respectivamente, como el cuerpo y el alma. El culto activo de Dios y sus ceremonias, son como el alma que vitaliza el cuerpo entero de la república. Aquéllos, por tanto, que ejercen primariamente este culto merecen ser considerados y respetados como el alma del cuerpo. ¿Quién osará dudar de la santidad de los ministros de Dios, sus vicarios? Los sacerdotes señorean la república, en el mismo sentido en que el alma es príncipe del cuerpo. Mas la primigenia fuerza organizadora, al participar en el aspecto puramente terreno y temporal del todo, cobra algunos de los rasgos no espirituales de éste y puede llegar en su ejercicio a ser *imago carnificis*, imagen del verdugo. Sólo que esto no la descalifica, sino que la sitúa en un escalón inferior. El príncipe recibe su espada impoluta de manos de la Iglesia, y él, acaso, al actuar sobre la materia, habrá de ensangrentarla ejerciendo funciones que se consideran indignas de la potestad espiritual. Bien entendido que no se trata más que de una modalidad efusiva inferior de una y la misma potestad, que procede de Dios (40). La *potestas publica* del príncipe es *in terris quaedam divinae majestatis imago*. Por ello, atentar contra el príncipe o contra la universidad de los miembros es casi un sacrilegio, puesto que aquél viene a ser como una *imago Deitatis* en la tierra (41).

Más aún: precisamente porque el príncipe es esto puede llamársele absoluto. No porque le sea lícito obrar iniquidades a su arbitrio, sino porque debe rendir culto a la equidad, procurar la utilidad de la república y anteponer el bien de los demás al suyo propio, llevado de un íntimo amor a la justicia y no por temor de la pena. Hablar de la voluntad del príncipe implica ya este contenido concreto de que es personificación de la equidad y obra en razón de la utilidad común. En este sen-

(39) *Polycr.*, V, *Prologus*.

(40) *Id.*, V, II; IV, III.

(41) *Id.*, IV, I; VI, XXV.

tido cabe afirmar *quod ei placet in talibus legis habet vigorem, eo quod ab aequitatis mente ejus sententia non discordet*. Se puede hablar de una voluntad absoluta del príncipe en tanto que éste significa la personificación de la equidad como impulso informador del todo. El príncipe es *publicae utilitatis minister* y *aequitatis servus*, y su voluntad tiene de suyo y constitutivamente fuerza de ley en cuanto *imago aequitatis* (42).

La cabeza, el principio informante, está con los miembros informados en una estrecha conjunción, debiendo procurar su conservación. Los oficios que existen para la administración del principado son como miembros de éste, y el príncipe debe mantener un saludable equilibrio. La negligencia y el abandono producirían enfermedades, que no dejarían de revertir sobre la cabeza (43).

Si el príncipe es la cabeza, el senado es el corazón. Nuestro autor desarrolla, a partir de aquí, una serie de comparaciones fisiológicas entre los miembros inferiores de la república y los del cuerpo humano, iniciando una línea que va a culminar en el sistema de la armonía cósmica de Nicolás de Cusa, que desarrolla el plan analógico, haciendo alarde de todos los conocimientos médicos de su tiempo. Para Juan de Salisbury, los jueces y jefes de las demarcaciones territoriales son como los ojos, oídos y lengua del cuerpo. Los funcionarios y militares, las manos desarmadas y armadas, respectivamente. Los que llevan la hacienda, el vientre y los intestinos, de tal modo, dice, descendiendo a un bajo terreno de comparación, que si por su avidez se indigestaran, ocasionarían incurables enfermedades y la ruina de toda la república. *Et sic de caeteris* (44).

(42) *Polycr.*, IV, II.

(43) *Id.*, IV, XII.

(44) *Id.*, V, II; VI, XX y XXIV. También tiene cierto interés el *Carmen de membris conspirantibus*, en el que en unos versos un poco ramplones narra, a modo de fábula, una insurrección de los miembros, cuyo líder es la lengua, contra la tiranía del vientre que parece tenerlos todos a su servicio. Cuando dejan de ayudarle, levantiscos, y comienzan a sufrir las consecuencias del hambre, acuden sumisos al vientre. Este, magnánimo, les explica cómo él ordena todo lo que

El campo de la analogía anatómo-fisiológica era muy tentador para nuestro autor, como para los otros muchos que le siguieron. El error estará en dejarse arrastrar por su fácil sugestión y reducir a simple metáfora del *corpus physicum* la doctrina del *corpus politicum*, que deriva directamente de la idea teológica del *Corpus Mysticum Christi*, iniciada en San Pablo (45). La construcción es correcta, mientras se está en la esfera de los principios fundamentales de la república y del príncipe; incluso parecemos estar hasta entonces manejando unas realidades rigurosas, y no hablando en metáfora. De aquí para abajo, al descender a los miembros subordinados, comienza la fácil comparación antropomorfa, que lleva muchas veces a extremos verdaderamente grotescos.

FRANCISCO MURILLO FERROL

recibe de ellos en beneficio de todos y no en el suyo propio, como creían. *Pauper sum servus, nil possum ponere vobis, si nil confertis...* Migne, col. 1.005 y sigs.

(45) Gierke (*op. cit.*, pág. 125, nota) hace notar que se le escapa toda esta importante dimensión de la teoría orgánica del Estado a autor tan avisado como Van Krieken en su *Die sog. organische Staatstheorie* (hay trad. italiana en la *Biblioteca di Scienze politiche*, de Brunialti, tomo VII, 1.339 y sigs.), sin perjuicio de que la visión del propio Gierke sea harto mezquina: considera todo este aspecto del pensamiento político medieval como una mezcla de las alegorías bíblicas con la retórica griega y latina. Mucho más certera es la visión de Dempf, que muestra bastante comprensión histórica para los aspectos rigurosamente teológicos desde San Pablo en adelante. Vid. *Sacrum Imperium*, págs. 10 y sigs.

ACTIVIDADES DEL INSTITUTO

