

La idea medieval de nación

José Antonio Souto Paz
Universidad Complutense de Madrid

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN.—2. LA TEORÍA MEDIEVAL DE LA COMUNIDAD POLÍTICA.—3. *POPULUS Y NATIO*: UNA SÍNTESIS MEDIEVAL.—4. NACIÓN Y SOBERANÍA. LA POLÉMICA MEDIEVAL SOBRE LA ECUACIÓN *REX=IMPERATOR*.—5. NACIÓN Y RELIGIÓN: HACIA UNA IGLESIA NACIONAL.—BIBLIOGRAFÍA.

1. INTRODUCCIÓN

La ideología nacionalista surge en Europa a finales del siglo XVIII y se desarrolla a lo largo del siglo XIX, conservando en la actualidad un protagonismo relevante en la doctrina y en la praxis política. La doctrina nacionalista sitúa a la nación como presupuesto y fundamento necesario de la organización política; en síntesis, se podría decir que, para el nacionalismo, la humanidad se encuentra dividida en naciones, que las naciones se distinguen por ciertas características que pueden ser determinadas y que el único tipo de gobierno legítimo es el autogobierno nacional¹.

El fundamento de este movimiento doctrinal habría que situarlo en el principio proclamado en la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano: «El principio de soberanía reside esencialmente en la *nación*; ninguna corporación ni individuo puede ejercer autoridad que no emane de ella expresamente». Es evidente que con esta declaración se está rompiendo con la doctrina y la praxis del Estado absolutista, que hacía residir la soberanía en el rey. Esta inversión del titular de la soberanía hacía necesaria una precisión posterior: ¿qué es la nación? Esta pregunta flotaría en los ambientes doctrinales durante todo el siglo XIX y daría lugar al título de una publicación de RENAN, todavía a finales del mismo siglo².

¹ KEDOURIE, 1988, pág. 1

² RENAN, *¿Qué es la nación?*, ed. esp., Madrid, 1987.

Con anterioridad, sin embargo, SIEYÈS había respondido a esta pregunta en los siguientes términos: la nación es «un cuerpo de asociados que vive bajo una ley común y están representados por la misma legislatura», añadiendo que «el tercer estado abraza, pues, todo lo que pertenece a la nación y todo lo que no es el tercer estado no puede considerarse como formando parte de ella. ¿Qué es el tercer estado? Todo»³. La respuesta de SIEYÈS excluye cualquier posible identificación con el conjunto de los estados, que integran los estamentos políticos del Antiguo Régimen, y, mucho menos, con los estados privilegiados —nobleza y clero—, que durante aquel régimen habían asumido el protagonismo y la dirección de los asuntos públicos. El Abate apuesta por una opción claramente democrática y residencia la nación en el tercer estado o estado llano, formado por espíritus libres, iguales e independientes, que, aun siendo diferentes entre sí, aparecen unidos por las necesidades comunes y por la voluntad de vivir en común⁴.

La posición de SIEYÈS servirá de fundamento al *nacionalismo político o cívico* que concibe la nación como una empresa colectiva de sus miembros y que tiene sus raíces en la aquiescencia individual antes que en la identidad atribuible. Los portadores de la identidad nacional son instituciones, costumbres, recuerdos históricos y valores racionales seculares. No hay ningún mito relativo a la ascendencia en común. El nacionalismo cívico se basa en una comunidad definida territorialmente y en una frontera social entre grupos que viven en el mismo territorio⁵. Precisamente, frente al humanismo universal que animó el espíritu de la Ilustración, el nacionalismo político intenta delimitar el conjunto de las naciones atribuyendo a cada nación un espacio territorial, separado de las demás naciones por las fronteras naturales. Así, el gran logro de la Revolución Francesa, en este sentido, será concluido por Napoleón mediante la racionalización del territorio nacional, mediante una organización política y administrativa unificadora de la nación⁶.

A esta concepción, apoyada y difundida por el racionalismo, se opone aquella otra surgida del romanticismo⁷, que busca las raíces de la identidad nacional en la lengua, la raza, las costumbres, la religión, etc., y que, en cuanto corriente doctrinal, se denomina *nacionalismo cultural o étnico*⁸. Esta posición ideológica residencia la identidad de la nación en la etnia y, en consecuencia, se llega a afirmar que los derechos de la nación no se de-

³ SIEYÈS, 1788 (ed. 1990), pág. 40.

⁴ CHATELET, 1992, pág. 86.

⁵ KEATING, 1996, pág. 16.

⁶ CHATELET, 1992, pág. 89.

⁷ B. CROCE advierte sobre una confusión frecuente y sobre la necesidad de realizar una oportuna distinción entre dos significados diversos del romanticismo: «la distinción es entre romanticismo en su significado teórico y especulativo, y romanticismo en el terreno práctico, sentimental y moral: que son dos cosas, para quien no quiera quedarse en la superficie y en las apariencias, diversas y hasta opuestas» (pág. 35).

⁸ KEATING, 1996, pág. 13.

rivan fundamentalmente de los ciudadanos que la integran, sino que se deducen del organismo vivo y eterno que es la nación de base cultural⁹.

El nacionalismo cultural o étnico, que tuvo un amplio desarrollo en Alemania¹⁰, pretende legitimar la soberanía en la existencia de un grupo étnico; la identidad de un pueblo, derivada de la existencia de una etnia común, justificaría la existencia de una nación, y ésta y sólo ésta legitimaría la existencia de un Estado soberano e independiente. Esta pretensión, sin embargo, queda deslegitimada por la propia experiencia histórica, pues existen Estados plurinacionales (al parecer, el 90% de Estados actuales) y naciones sin Estado. Sólo una minoría de Estados son representativos de una organización política basada en una nación cultural, que corresponda con lo que se conoce como Estado-Nación¹¹. Como advierte KEDOURIE: «Los inventores de la doctrina (nacionalista) trataron de probar que las naciones son divisiones obvias y naturales de la raza humana apelando a la historia, la antropología y la lingüística. Pero el intento fracasó puesto que, cualquiera que pueda ser la doctrina etnológica o filosófica de moda, no hay razón convincente por la cual el hecho de que la gente hable el mismo idioma o pertenezca a la misma raza, sólo por eso, habría de darle el derecho a disfrutar de un gobierno exclusivo... Lo que permanece en la doctrina es la afirmación de que los hombres tienen derecho a aferrarse a lo que les diferencia de los demás, aunque estas diferencias puedan ser imaginarias o reales, importantes o no, y hacer de estas diferencias su primer principio político»¹².

En definitiva, el nacionalismo político y el nacionalismo cultural o étnico no deberían ser dos doctrinas opuestas o antagónicas, sino más bien complementarias. Las razones étnicas pueden ser un motivo —no el único— que propicie la formación de una voluntad colectiva que aspire a la consecución del autogobierno; siempre que se tenga en cuenta que, también, pueden ser otros motivos distintos los que conformen esa voluntad de autodeterminación. Porque, en realidad, lo que caracteriza al nacionalismo democrático es la presencia de la libertad en un doble sentido: *ad intra*, garantizando la libertad e igualdad de todos y cada uno de sus miembros, y *ad extra*, como expresión de la autonomía e independencia del colectivo respecto a otros grupos políticos, que se expresa con el reconocimiento de la titularidad de la soberanía.

Esa búsqueda de la libertad hacia fuera constituye una de las empresas más arduas y complejas a la que se han visto abocados muchos pueblos, que no han dudado en afrontar guerras y luchas para conseguirlo, así como a reivindicarlo a través de argumentos y razones convincentes. Pero ¿puede la nación renunciar a esa soberanía?¹³. Parece evidente que en el

⁹ Blas GUERRERO, 1997, pág. 338.

¹⁰ KEDOURIE, 1988, págs. 85 y ss.

¹¹ Blas GUERRERO, 1997, pág. 338.

¹² Pág. 61.

¹³ SIEYÈS parece oponerse a esa posibilidad, al afirmar que «una nación no puede decidir que ella no será tal nación» (págs. 108 y ss.).

ejercicio de esa soberanía podrá limitarla o, incluso, renunciar a ella si, teniendo en cuenta otros intereses colectivos, decide fusionarse o integrarse en una organización política distinta o superior. Lo que tendrá que conservar, en todo caso, es su derecho a recuperar su anterior soberanía¹⁴. Todo ello revela que, en torno al concepto de nación, se formula una doctrina, o mejor, doctrinas varias, que, amparándose en argumentos diversos, pretenden reivindicar la libertad de un colectivo o comunidad, que recibe la denominación de nación.

El nacionalismo, por otra parte, hay que enmarcarlo en la dialéctica universalismo-particularismo, que constituye una experiencia renovada y una ansiedad latente del ser humano, que se mueve entre la ciceroniana aspiración del *cives mundi* y la entrañable mirada a la patria, expresada en el renacentista *amor patriae*, complementado con esa otra aspiración antagónica que ora busca la unidad, ora añora la diversidad. El nacionalismo busca lo diverso, lo diferente, lo que puede ser constitutivo de una identidad diferenciada, que justifique su condición de grupo autónomo, precisamente, por ser distinto. Comunidad, identidad, autonomía (libertad) son, pues, los tres rasgos definitorios de la nación y los temas de especulación de la doctrina nacionalista.

¿Existe alguna relación entre nación y religión? Atendiendo a las señas de identidad nacional, ¿se podría hablar todavía hoy de un nacionalismo religioso? Basta leer la prensa diaria para advertir la presencia de grupos religiosos radicales que aspiran a imponer —y con frecuencia lo consiguen— una ideología política de clara inspiración religiosa, en la que las leyes religiosas se imponen como leyes civiles. Irán, Afganistán, Turquía, Argelia, Egipto, Israel, etc., son escenarios habituales de teocracias religiosas impuestas o de luchas de grupos religiosos fanáticos, que buscan imponer por la fuerza una dictadura religiosa.

La liberación de los países coloniales, por una parte, y de los regímenes comunistas, por otra, ha permitido el renacimiento de un *nacionalismo religioso*, surgido de la concurrencia, por una parte, de la decepción sufrida por la imposibilidad de alcanzar «el paraíso terrenal», prometido, según sus particulares versiones, por el liberalismo y por el comunismo, y, por otra parte, de la búsqueda, en su propio pasado, de los rasgos de su identidad nacional. El hallazgo en ese borroso pasado de religiones con vocación teocrática ha facilitado el surgimiento de grupos fundamentalistas y fanáticos, que han potenciado la movilización ciega de los grupos y de las masas, «fanatizados por un sentimiento de certeza absoluta, guiados por conductores visionarios, arrojados en el calor inmediato de la contigüidad física, lanzados a la conquista y al exterminio del oponente, visto invariablemente y sin paliativos bajo el prisma del enemigo»¹⁵.

Pero, también, el solar de la vieja Europa ha sido y es escenario de gue-

¹⁴ JELLINECK, 1911 (ed. 1970), págs. 555 y ss.

¹⁵ GARCÍA PICAZO, 1997, pág. 460.

rras políticas con un marcado acento de luchas religiosas: la guerra de los Balcanes¹⁶, el terrorismo del IRA, o las persecuciones de los musulmanes en Albania, son algunas manifestaciones actuales de este problema.

Hasta aquí los datos de una doctrina —la nacionalista— y de una realidad política —la nación—. A partir de aquí, y sin entrar en la polémica sobre la contemporaneidad o no de la ideología nacionalista, pretendemos contrastar los datos básicos, que identifican doctrinalmente el concepto nación (comunidad, identidad, autonomía), con ciertos hechos que una experiencia histórica concreta, como es la medieval, nos aporta a propósito de la formación doctrinal de unos conceptos políticos determinados:

1) ¿Cuál es la relación entre el concepto democrático de nación (SIEYÈS) y la teoría medieval de la comunidad política?

2) ¿Existe alguna relación entre la identidad nacional, en la versión moderna, y la asimilación medieval de los conceptos clásicos de *natio* y *populus*?

3) ¿Qué relación existe entre la autonomía de la nación, como expresión de la libertad colectiva, y las teorías medievales sobre la *libertas Ecclesiae*, que serían aplicadas, posteriormente, para liberar al *regnum* de la *iurisdictio* imperial?

4) ¿Existe alguna relación entre el *nacionalismo religioso* actual y las relaciones medievales entre política y religión?

2. LA TEORÍA MEDIEVAL DE LA COMUNIDAD POLÍTICA

La doctrina política actual interpreta las formulaciones de Locke y Rousseau sobre la comunidad política como un redescubrimiento de la teoría medieval. Engarzando la teoría romana de la *universitas* y la concepción aristotélica reelaborada por el iusnaturalismo escolástico¹⁷, la doctrina medieval mantiene la concepción de que un pueblo constituye una comunidad política, organizada bajo su Derecho y capaz de ejercer, por intermedio de sus gobernantes, una autoridad pública¹⁸ o, como dice JELLINECK, «la teoría romano-canónica de la Edad Media es la que por vez

¹⁶ Las denuncias recíprocas de intolerancia religiosa presentadas ante las Naciones Unidas por las naciones que han sido parte en este conflicto y los correspondientes informes del organismo internacional son analizados por E. SOUTO GALVÁN, en «El conflicto de los Balcanes» (en prensa).

¹⁷ Entre otros autores, subraya esta vinculación SABINE: «A través de Hooker, enlazaba Locke con la larga tradición de pensamiento político medieval —que llega hasta Santo Tomás—, en la que eran axiomáticas la realidad de las restricciones morales al poder, la responsabilidad de los gobernantes para con las comunidades por ellos regidas y la subordinación del gobierno al Derecho», y, más adelante, añade: «La tradición medieval que llega a Locke a través de Hooker, y los ideales constitucionales seguidos en el arreglo de 1688, sostienen que el gobierno —específicamente el rey, pero no en menor medida el Parlamento y todos los órganos políticos— es responsable ante el pueblo o la comunidad a los que rige; su poder está limitado a la vez por la ley moral, por las tradiciones y convenciones constitucionales inherentes a la historia del reino» (pág. 386).

¹⁸ SABINE, 1993, pág. 169.

primera, y valiéndose de ideas completamente extrañas a las primitivas germanas, consideró al pueblo como quien otorgaba a la persona del rey su representación y por tanto consideraba el Derecho real como derivado del Derecho popular»¹⁹.

Esta vinculación de las teorías modernas de la comunidad política con la doctrina medieval fue defendida ya por MARTÍNEZ MARINA en 1813. En su *Discurso sobre el origen de la Monarquía y sobre la naturaleza del Gobierno español* define la nación como el conjunto o cuerpo colectivo de todos los miembros del Estado, definición que completa diciendo que el pueblo es la nación misma y en quien reside la autoridad soberana²⁰. MARTÍNEZ MARINA es un ilustrado y un profundo conocedor de la obra de SIEYÈS, con el que coincide, como se habrá observado, en el concepto de nación; pero es, también, un profundo conocedor del Derecho histórico español y, a la hora de buscar el fundamento doctrinal del nuevo concepto de nación, disiente de la opinión generalizada, que lo vincula al contrato social de Rousseau, y se remite a la doctrina medieval y a la neoescolástica española de los siglos XVI y XVII.

«El pacto social —dice— no es obra de la filosofía ni invención del ingenio humano, es tan antiguo como el mundo. La sociedad civil es efecto de un convenio, estriba en un contrato del mismo modo que la sociedad conyugal y la sociedad doméstica. No me permite la naturaleza de este escrito recoger las pruebas y documentos que demuestran la verdad de este axioma político; mas todavía no omitiré el testimonio de un grande hombre y cuya autoridad a nadie puede ser sospechosa, la del príncipe de los teólogos escolásticos, Santo Tomás de Aquino, el cual en la Edad Media, época muy remota de la del nacimiento de la nueva filosofía y como quinientos años antes que el ciudadano de Ginebra publicase su célebre obra, establece el contrato social como el fundamento de la sociedad política, le da tanta fuerza que no duda asegurar que si el Príncipe abusase tiránicamente de la potestad regia y quebrantase el pacto, pudiera el pueblo, aun cuando se le hubiese antes sometido perpetuamente, refrenar y aun destruir su autoridad, disolver el gobierno y crear otro nuevo por la manera que lo hicieron los romanos cuando arrojando a Tarquino del trono proscribieron la monarquía y crearon el gobierno consular o la república»²¹.

El historiador español no se detiene en un planteamiento teórico del problema, sino que, profundo conocedor de las instituciones políticas medievales, ilustra con ejemplos concretos la vigencia de aquellas doctrinas en la praxis política medieval: «las grandes juntas del reyno —afirma— conocidas en lo antiguo con el nombre de Concilios, en el siglo XII con el de curias, y desde Fernando III con el de Cortes, y compuestas solamente de eclesiásticos y barones o de las dos clases de nobleza y clero, recibieron

¹⁹ Pág. 239.

²⁰ Pág. 183.

²¹ Págs. 102-103.

nueva organización, la más útil y numerosa de la sociedad civil y a cuyo bien todo debe estar supeditado: el pueblo, cuerpo esencial y el más respetable de la monarquía, de la qual los otros no son más que unas dependencias y partes accesorias: el pueblo, que realmente es la nación misma y en quien reside la autoridad soberana, fue llamado al augusto congreso, adquirió el derecho de voz y voto en las cortes de que había estado privado, tuvo parte en las deliberaciones, y solo él formaba la representación nacional: revolución política que produjo los más felices resultados y preparó la regeneración de la monarquía. Castilla comenzó en cierta manera a ser una nación y a ocupar un lugar muy señalado entre las más cultas y civilizadas»²².

Las afirmaciones de MARTÍNEZ MARINA, tanto en el plano doctrinal como en la praxis política, tienen un sólido fundamento histórico, ratificado hoy por una abundante bibliografía. En efecto, se ha podido confirmar que es un rasgo distintivo de las teorías publicistas medievales el reconocimiento categórico, en todo grupo humano, de un derecho originario y activo de la colectividad²³. El desarrollo doctrinal de esta idea se apoyó en textos clásicos (platónicos, estoicos), ideas de la patrística (la sociedad cristiana como corporación de los participantes en el Cuerpo de Cristo), elementos germánicos (la *Genossenschaft*) y, muy especialmente, en la teoría romano-canónica de la corporación (*universitas*) y en la recepción escolástica de la doctrina aristotélica.

El término *universitas* traduce el concepto de una totalidad homogénea ordenada bajo un principio de unidad, aplicable, por tanto, a toda forma de asociación; se trata de una representación de la colectividad, que tiende a comprender el principio de toda vida comunitaria²⁴. Con esta expresión no se designa tan sólo la comunidad social en general, sino que se aplica también a la comunidad política y civil. El término designa a una comunidad humana que posee un estatuto jurídico propio, lo que equivale a decir que se trata de una persona jurídica²⁵; es decir, *universitas* designa al pueblo, el cual, en la medida en que forma una *universitas*, revela el Derecho, lo que quiere decir que, más allá del concepto de representación popular, se está afirmando que el principio de autoridad está en el pueblo²⁶.

La recepción de la filosofía aristotélica en el mundo occidental, a partir de 1260, dará un nuevo vigor a la teoría de la *universitas*; al desarrollar los principios de la *Política* de Aristóteles y buscar su compatibilidad con la doctrina de la corporación, se definirá la vida comunitaria mediante

²² Págs. 132-133. A este propósito, A. CARLYLE afirma que «el sistema representativo se desarrolló en España antes que en ningún otro país de Europa y las Cortes se reunieron desde el siglo XIV hasta el XVI con más frecuencia y más actividad que en cualquier otro territorio europeo, con excepción de Inglaterra» (pág. 109).

²³ GIERKE (ed. 1995), pág. 150.

²⁴ MAIRET, 1978, pág. 446.

²⁵ MAIRET, 1978, pág. 450.

²⁶ MICHAUD-QUANTIN, pág. 29.

una noción específica de la unidad del cuerpo político, lo que permite que la ideología de la *universitas*, informada ahora por la Revelación, sirva para expresar una representación adecuada de la sociedad política²⁷. Como dice MAIRET, «en la tradición del pensamiento que hace del uno el principio de la totalidad, la *universitas* es una teoría a la vez conservadora e innovadora. Conservadora porque perpetúa esta tradición, apropiándose del tema de la unidad, e innovadora, porque nuestra idea muy “moderna” del cuerpo político no hubiera sido la que conocemos sin la actualización que le impone el pensamiento de los siglos XII y XIII»²⁸.

El cuerpo político, nacido de la idea de la *universitas*, se refiere a un conjunto de individuos, a una colectividad a la que representa, pero con la que no se identifica. La *universitas* no es la suma de los miembros de la colectividad, sino una abstracción, una realidad jurídica que no se corresponde con una realidad física. Los canonistas la designaron como una *res incorporalis*, realidad que no posee un cuerpo, lo que le permite tener un estatuto propio (persona jurídica), distinto de cada uno de los miembros que la componen.

Aplicada esta concepción a la ciencia política, resultará que el pueblo o la nación, aunque se refiera a los ciudadanos, personas físicas tangibles, no se identifica con cada uno de ellos, ni con la suma de todos ellos. La nación es una *res incorporalis*, una abstracción, que representa a la colectividad, sin identificarse con sus miembros.

Por supuesto, esta realidad tampoco es el Estado, aunque se convertirá en el soporte necesario para la construcción de la soberanía. «Mientras la

²⁷ «La sociedad cristiana —y no se reconocía otra auténtica sociedad— era concebida como la corporación de los participantes en el Cuerpo de Cristo, uniendo en sí, por tanto, la naturaleza humana con la divina y la existencia temporal con la intemporal. En unas ocasiones, se le denominaba *ecclesia*, en el sentido amplio de la palabra, y, en otras, *respublica christiana* o *christianitas* o pueblo cristiano u otra denominación análoga. Pero bajo cualquier denominación se trataba de una sociedad orientada a la salvación, orientación cuya fuerza estructuradora penetraba en la ética general de la sociedad y en la de cada uno de los grupos que la componían. Se trataba, además, de una sociedad sacramentalizada, puesto que se ingresaba en ella mediante el bautismo y se integraba permanentemente mediante la eucaristía, de modo que los no bautizados o los excomulgados quedaban al margen de ella» (GARCÍA PELAYO [ed. 1991], págs. 798-799).

²⁸ Pág. 451. «Entonces —añade el autor— se percibe mejor el efecto en la historia del pensamiento político de la secuencia ideológica constituida por la teoría de la *universitas*: género humano, Iglesia, nación-pueblo que más arriba hemos revelado. Ella introduce directamente el modelo de Uno en el propio corazón de la filosofía moderna y de la sociedad civil. Sin la mediación de la teoría de la *universitas* cabe suponer que el tema de la unidad y de su vehículo metafórico, el cuerpo, no hubieran sido colocados en el centro de la reflexión política, en una problemática que todavía es la nuestra, la soberanía; ... a raíz de una laicización de la doctrina del Cuerpo de Cristo (la Iglesia) se ha elaborado la noción de sociedad civil, desarrollándose ésta en el seno de la metáfora del cuerpo. Con lo cual conseguimos la siguiente serie conceptual, cuyo principio es el UNO: cuerpo místico, sociedad, cuerpo político. Esta serie, que es un eco de la primera (humanidad, Iglesia, nación) cobra forma en la teoría de la *universitas* en los siglos XII y XIII... Pero, esto mismo fortalece nuestra hipótesis: del mundo, obra de un dios generoso, a las agrupaciones y colectividades distintas, el movimiento es claramente el de una desacralización. ¿Debemos por ello renunciar a referirnos a la laicización? En modo alguno. No solamente los cuerpos están formados con vista sólo al sacerdocio, sino que es una institución tanto más profana y laica, que, muy pronto, monopolizará la corporeidad, a saber, el Estado. A partir del siglo XIV, está claro que se sistematizará la política» (pág. 453).

universitas —dice MAIRET— designaba, mediante referencia a la Revelación, la comunidad en su aspecto de organización temporal, por este aspecto de las cosas el ideal comunitario medieval, con tendencia a lo sacro, iba a transformarse en su contrario. Al igual que la sociedad era en la Edad Media la forma temporal de la *universitas* —y era una forma entre otras— será igualmente el verdadero soporte de poder profano durante la soberanía. El mundo moderno no es, como lo quería la *universitas*, un mundo creado por Dios y ordenado por Él, es un mundo sumamente profano, administrado por el poder del Estado: por la *universitas* la sociedad cristiana da nacimiento a la sociedad civil»²⁹.

3. *POPULUS Y NATIO*: UNA SÍNTESIS MEDIEVAL

La comunidad política, según la doctrina medieval, se identifica por la presencia del principio de unidad. La diferencia entre un colectivo constituido en comunidad política y un colectivo convertido en multitud informe, dispersa y desunida radica en que el primero está regido por el principio de unidad y el otro carece de él. La importancia de este elemento en la constitución de una comunidad política requiere dar un paso más y determinar qué es lo que causa esa unidad. Para unos, esta unidad viene determinada por la *voluntad* de los hombres de vivir juntos y constiuir esa comunidad; para otros, en cambio, esa unidad viene dada por la existencia de unos *sentimientos comunes* (lengua, raza, religión, costumbres, etc.), que permiten identificar a ese grupo y diferenciarlo de los demás. A partir del siglo XIX, como hemos visto anteriormente, la primera postura encontrará acogida en la doctrina racionalista, mientras que la segunda tendrá un fecundo desarrollo al amparo del romanticismo.

Los seguidores de la primera postura se niegan a reconocer la existencia de verdaderas naciones, y de un verdadero sentimiento nacional, antes de finales del siglo XVIII, anclados en la idea de que, con anterioridad, el pueblo ha carecido de libertad política para lograr su propia autodeterminación como grupo. Desde la segunda postura, las cosas se ven de otra manera, ya que los rasgos identificadores de la nación, especialmente la lengua o la etnia, permitirían determinar la existencia de naciones en Europa desde principios de la Edad Media. Con razón advierte GUENEE que: «Parece que los historiadores hayan sucumbido a dos pecados principales; el anacronismo y la generalización abusiva. Casi todos adoptan aquella definición de nación que respondía a las condiciones de una época y de un país y, después, aplicarán esa definición única a otras épocas y a otros lugares. Ahora bien, lo esencial es que para Europa no hubo un único sentimiento nacional, de naturaleza uniforme y cuya aparición podría inves-

²⁹ Pág. 456.

tigarse con toda tranquilidad: hubo una serie de sentimientos nacionales con fuerzas y composición diferentes»³⁰.

Sin entrar en esta polémica, nos parece oportuno recordar que en la Edad Media se había generalizado la nomenclatura difundida por San Isidoro, que distinguía *populus* y *natio*. *Populus* es un grupo humano políticamente organizado; mientras que *natio* es un grupo humano que tiene un origen común, una raza. La evolución de este concepto lo acabará vinculando con un territorio, con el lugar de nacimiento, de tal manera que nación significará el origen o procedencia de una persona. Este significado se encuentra ya en la organización de las Universidades medievales, que dividen a sus estudiantes por *nationes*, y, tal vez, como consecuencia de esta agrupación, el nombre de la nación de origen se convertirá en el apelativo personal de muchos legistas y canonistas³¹. Este reflejo del lugar de nacimiento, como nexo o vínculo de unión de quienes tienen la misma procedencia, se va a intensificar con la recuperación de la idea clásica de *patria*, revestida ahora de un significado cristiano, que permite establecer un paralelismo entre la exhortación a *morir por Dios* (lema de las Cruzadas) y la llamada a *morir por la patria*, con lo que la expresión *pro patria mori* alcanzará un significado político especialmente intenso en el período bajomedieval.

Pero ¿qué es la patria? La concepción universalista de la Cristiandad altomedieval situará la patria en el Paraíso, mientras que para el cristiano bajomedieval la patria tendrá un significado más próximo y temporal: la tierra en que vive. «El país de un cristiano de la alta Edad Media era el paraíso. El país de Gerberto era el Imperio. El país del Arzobispo de Reims, en 1297, era esa tierra»³².

La misma palabra *tierra* —nos dirá MARAVALL— pasa a designar (en nuestra baja Edad Media) el ámbito concreto y caracterizado en que se asienta un poder político y la comunidad a la que pertenece³³. En este descubrimiento se encuentra el origen de una nueva relación política, entre el titular del poder y los miembros de la comunidad, denominada *naturaleza*³⁴. Esta relación no se circunscribe a una relación con el poder, sino que revela, también, la relación o vínculo con la nación³⁵.

³⁰ Pág. 230. El autor explicita su pensamiento con los siguientes ejemplos: «... en el nacimiento del sentimiento nacional francés fue primordial un hecho político y la existencia de un reino y de un rey. En la formación del sentimiento nacional alemán, fue la lengua la que desempeñó un papel esencial. El sentimiento nacional italiano, por su parte, debía mucho al recuerdo de Roma y su base, por tanto, era histórica».

³¹ Podemos recordar, entre otros, a Juan Teutonicus, Ricardo y Alano Anglicus, Juan Galensis, Lorenzo, Vicente y Pedro Hispanus, todos ellos de los siglos XII y XIII.

³² GUENEE (ed. 1985), pág. 62; también TOUCHARD (ed. 1990), pág. 179.

³³ MARAVALL (ed. 1997), pág. 360.

³⁴ PÉREZ COLLADOS (1993), pág. 17.

³⁵ «El concepto de naturaleza que pretendo perfilar —dice PÉREZ COLLADOS— tendrá que ver, como se viene diciendo, cuando menos con formas políticas preestatales... Por todo lo que llevamos afirmado es posible concluir que el concepto de naturaleza se halla integrado por un doble vínculo, un vínculo con la nación y un vínculo con el Estado» (pág. 18).

En cualquier caso, es oportuno recordar que constituye una innovación medieval la relevancia del *ius soli*, lugar de nacimiento, que junto con el *ius sanguinis*, procedente del Derecho romano, determinarán los criterios de vinculación material o de residencia. «Su procedencia —en opinión de F. DE CASTRO— entronca levemente con el fenómeno de la adscripción de los munícipes a la tierra en el Bajo Imperio y, sobre todo, con el Derecho feudal, para el que los nacidos en un territorio quedaban sometidos (*subiecti*) al señor de la tierra (*dominus terrae*) en calidad de accesoión o fruto de la misma tierra. La institución de la idea de señorío por las concepciones absolutistas de las monarquías modernas configurará el *ius soli* como el criterio de vinculación de los nacidos en un espacio geográfico nacional al poder del rey como soberano»³⁶.

La confluencia de las nociones *natio*, *patria*, *tierra*, como expresión de realidades vitales y sentimientos compartidos por la población, dará lugar a que, en la segunda mitad del siglo XIII, los habitantes del territorio de Lieja adquieran conciencia de formar una unidad política, donde se desarrollan unas instituciones comunes: en el mismo momento comenzaron a hablar del país de Lieja³⁷.

Esta significación de la tierra, como marco o escenario de relevancia político-jurídica, constituye una novedad en las relaciones de poder, harto complejas en la Edad Media, y prefiguran el carácter esencial del territorio en la organización política moderna. Ciertamente, el territorio no es todavía, en aquel momento, el espacio físico que delimita el ámbito del poder, pues no existe una correspondencia exacta entre los grupos territoriales y el espacio físico del poder. Tomando como referencia España, y como consecuencia del complejo régimen señorial que todavía sobrevive en la Península, durante los siglos XIV y XV, ha podido advertir MARAVALL que los grupos territoriales no se forman en relación con un poder propio y exclusivo, cuya acción se ejerza sobre cada uno de ellos. En los espacios que, en cada caso, rigen nuestros príncipes medievales, cuajan no uno, sino varios de esos grupos, de tal manera que cada rey es señor natural de diferentes grupos o pueblos, los cuales no se distinguen entre sí por tener reyes diferentes, sino que su peculiaridad se desenvuelve autónomamente respecto a la distintas esferas de poder³⁸.

Este desajuste entre los grupos humanos y el ámbito del poder evidencia que la formación del grupo territorial se ha realizado no tanto por el impulso del poder como por la existencia de elementos de conformación interna (lengua, costumbres, historia común, territorio...), que prefiguran la conversión de un grupo en nación. Precisamente, refiriéndose a este proceso en España, MARAVALL precisa que «existe un proceso de consolidación de ciertos núcleos de mayor extensión, en el interior de los cuales,

³⁶ Pág. 374.

³⁷ TOUCHARD (ed. 1990), pág. 179; GUENEE (ed. 1985), pág. 62.

³⁸ Pág. 365.

a su vez, se configuran grupos humanos designados por un étnico común. Algunos de ellos vienen de la tradición pre-islámica —astures, gallegos, pamploneses— y se han conservado en todo momento; otros son posteriores al comienzo de la Reconquista —castellanos, aragoneses, catalanes—»³⁹.

4. NACIÓN Y SOBERANÍA. LA POLÉMICA MEDIEVAL SOBRE LA ECUACIÓN *REX=IMPERATOR*

La tensión universalismo-particularismo se plasma en el orden político medieval en el antagonismo imperio-reino. El imperio retiene el monopolio de la *iurisdictio*, que ejerce con carácter universal y se extiende, incluso, al ámbito espiritual, entrando en confrontación frecuente con el papa. Después de un período de preparación doctrinal contra estas pretensiones imperiales, en la que destacan los escritos de Humberto de Silva Cándida, Gregorio VII reclama la *libertas Ecclesiae*, con argumentos y con hechos, defendiendo la autonomía de lo espiritual respecto al poder temporal. Las razones invocadas, entonces, para liberar a la Iglesia del dominio del imperio serán utilizadas, más tarde, con el apoyo de la propia Iglesia, para facilitar la liberación de los reinos; la elaboración por parte de la canonística medieval de la teoría de la *iurisdictio divisa* y la consagración de la fórmula *rex, imperator in regno suo*, constituyen, en opinión de la doctrina actual, los orígenes del concepto moderno de soberanía⁴⁰.

La génesis de este movimiento de liberación medieval, que ha sido calificado como la primera revolución europea⁴¹, tendrá como escenario la guerra de las investiduras, donde el papa Gregorio VII y el emperador Enrique IV mantendrán un fuerte enfrentamiento, en el que, a lo largo del mes de febrero de 1076, van a tener lugar dos hechos de notable importancia: el papa excomulgó al emperador y el emperador deponió al papa de la silla de Pedro.

Más allá de los hechos concretos que acompañaron esta polémica, nos interesa aquí reseñar las razones y argumentos alegados por el partido de la *libertas* para justificar la autonomía de la Iglesia frente al imperio. Tomando como eje central los principios establecidos por el papa Gregorio VII en el *Dictatus Papae* (1075), los partidarios de la *libertas* elaborarán una doctrina que, en síntesis, se puede condensar en los siguientes puntos⁴²:

³⁹ Pág. 364.

⁴⁰ Además de CALASSO y MOCHI ONORY, confirman esta tesis, entre otros, GIERKE (págs. 150 y ss.), BLACK (pág. 166), CASSIRER (pág. 116).

⁴¹ ROSENTOCK, *Die europäischen Revolutionem*, Jena, 1931, pág. 11. Sostiene que el más antiguo revolucionario de Europa es el papa (citado por GARCÍA PELAYO, pág. 877).

⁴² Seguimos aquí el resumen de esta doctrina realizado por GARCÍA PELAYO (pág. 880).

a) La Iglesia es una *corporación única*, compuesta de ordenados y de no ordenados, de clérigos y de laicos, de sacerdotes y de pueblo, pues no sólo necesita de quien siembre la palabra, entone cantos y distribuya sacramentos, sino de gobernantes, de soldados, de mercaderes y de artesanos que la defiendan y la sustenten. Su espacio incluye al del imperio, pues donde imperó Augusto imperó Cristo, e incluso lo rebasa, ya que la ley apostólica se extiende a espacios jamás alcanzados por la ley romana. Integra la institución del imperio, puesto que Constantino lo donó o restituyó a Silvestre y puesto que, por acto eclesiástico, el Imperio fue restaurado en Occidente y trasladado primero a los francos y más tarde a los germanos. E integra no menos a los reinos particulares, integración a la que Gregorio VII trata de dar carácter jurídico vinculándolos a San Pedro por relaciones de naturaleza feudal o semifeudal.

b) Pero no hay *corpus* si los miembros componentes no guardan entre sí el debido orden y jerarquía, derivados de la sustancia misma del cuerpo, es decir, de la Iglesia, y de las funciones que debe realizar cada uno de ellos a fin de cumplir los fines conjuntos. El gobierno de la Iglesia no sólo es un derecho, sino un deber irrenunciable, pues quien es responsable de la función que lleva a los fines a los que sirve una sociedad ha de tener los poderes y los derechos adecuados a ello.

c) Ha de tener, por tanto, la *libertas* necesaria para el cumplimiento de su ministerio, lo que implica no sólo la liberación del poder laico, sino también la facultad de dirigirlo en la medida necesaria al cumplimiento de los fines salvadores.

d) La *iustitia*, que da a cada uno su lugar, exige, pues, la subordinación de los laicos a los sacerdotes, la resistencia a ello es *superbia* y, como la *iniustitia* es la antesala del *ius*, la soberbia se transforma en *inoboedientia*.

e) Los gobernantes son ciertamente ministros de la Iglesia, pero siendo el papa cabeza de la Iglesia le corresponde juzgar la idoneidad de la persona para cumplir su cometido, le corresponde frente al rey soberbio, es decir, que niega la *humilitas* y desconoce la *iustitia*, la facultad de excomunión, y frente al rey desobediente, que desconoce el *ius*, la facultad de destitución, teniendo frente a la resistencia el derecho y el deber de la reprimenda, llamando en su auxilio a los medios propios de coacción política.

Esta doctrina es, ciertamente, una teoría teocrática, que inaugurará una nueva etapa en las relaciones poder temporal-poder espiritual y que se conocerá con el nombre de hierocratismo. No se limita a defender la liberación del orden espiritual respecto al poder temporal, sino que lo somete, dejándolo sin autonomía. Precisamente, la fundamentación de esta autonomía será proporcionada, más tarde, por Santo Tomás de Aquino, quien, siguiendo la doctrina aristotélica, basará el origen de la sociedad política en la naturaleza, desvinculándola del orden sobrenatural, y residenciándolo, finalmente, en el contrato social⁴³. La doctrina gregoriana propiciará,

⁴³ GIERKE (ed. 1991) pág. 242.

así, por reacción, el retorno del dualismo y el nacimiento del naturalismo político⁴⁴.

La doctrina gregoriana, por otra parte, además de defender la *libertas Ecclesiae* frente al imperio, va a favorecer el proceso de nacionalización en Europa, aplicando a los reinos, en su dialéctica con el imperio, la teoría de la *libertas*, que implica, en este caso, abrir una vía a su independencia respecto al imperio y, al mismo tiempo, el reconocimiento de la primacía espiritual del papa y de las consiguientes injerencias del poder eclesiástico en el ámbito temporal, que ya habían estado presentes en su polémica con el emperador.

La nueva política pontificia va a hacer mella entre los canonistas contemporáneos y posteriores a Gregorio VII, que comenzaron a prestar especial atención al mundo particularista europeo y a atribuir a los entes políticos que lo integraban una relevante autonomía política⁴⁵.

Los papas que sucedieron a Gregorio VII, y muy especialmente Inocencio III, siguieron, a su vez, la política de fomento del nacionalismo europeo, apoyándose en la creciente crisis del imperio y en las funciones supranacionales, que había ido asumiendo, entre las que destacaba la de juez de orden y de paz. Por su parte, los canonistas, atentos a la política pontificia y a la realidad política de los reinos, compleja y variada, nutrían de argumentos jurídicos a esta nueva orientación política, elaborando las bases de un nuevo Derecho público, en el que estaban presentes las exigencias del espíritu nacionalista europeo y los programas políticos de las monarquías⁴⁶.

Entre los canonistas que participaron en la elaboración de las bases doctrinales de la independencia de los reinos destaca Lorenzo Hispano, cuyas aportaciones resultarán decisivas en la construcción doctrinal de la independencia de los reinos. Concedor de las instituciones políticas y de las leyes de su patria, Lorenzo, al igual que Juan de Gales, el inglés Alano o Juan el Teutónico, contribuyó decisivamente a integrar la experiencia política y jurídica de los reinos en la teoría iuspublicista que se estaba elaborando. Partiendo de la situación concreta de cada uno de ellos, el canonista español clasificó a los reinos de acuerdo con las siguientes categorías: a) los creados por el emperador; b) los que han adquirido la jurisdicción temporal de manos del papa; c) los que mantenían una relación feudal o cuasi feudal con el patrimonio de San Pedro; d) aquellos en los que *rex qui nulli subest*, es decir, *rex superiorem in temporalibus non recognoscens*.

⁴⁴ GARCÍA PELAYO (ed. 1991), págs. 895 y 901.

⁴⁵ MOCHI ONORY, 1951, pág. 82. El autor cita, entre los canonistas que se ocuparon de esta nueva orientación política, a Paucapalea (el primer comentarista del Decreto de Graciano), a Rolando Bandinelli (que atribuirá al monarca la condición de árbitro de la guerra y de la paz, titular de la *potestas gladii*), al maestro Ruffino (utilizando la distinción entre *auctoritas* y *potestas*, reconocerá una autoridad imperial, con una cierta superioridad y alta soberanía, que se traducirá en una relación de *amicitia* con los reinos, mientras que al monarca le atribuirá la *potestas* de gobernar y administrar), a Stefano Tornacense (a quien se atribuye la autoría de la expresión *rex, in regno suo, vel eumdem vocat regem et imperatorem*).

⁴⁶ MOCHI ONORY, 1951, pág. 232.

Las cuestiones debatidas eran las siguientes: la vigencia del Derecho romano en estos reinos; la potestad de los barones de depónen al propio monarca y, por último, los derechos fiscales del rey. Vicente se centró en el estudio de los ordenamientos particulares y en la interpretación de la fórmula *rex qui nulli subest*, que se había convertido en el eje cardinal de la nueva especulación jurídica. El canonista español concluirá sus reflexiones afirmando que las leyes romanas tendrán plena vigencia en aquellos pueblos que están bajo el imperio, mientras que aquellos otros liberados de la sujeción imperial (como Francia y España) pueden crear libremente su propio Derecho: *quaelibet regio potest sibi imponere legem*⁴⁷.

La propuesta de Lorenzo resuelve un problema jurídico fundamental en aquel tiempo: ¿quién puede crear leyes? La doctrina común limitaba ese poder al emperador, pero este principio ya se había quebrado con la reivindicación de esa potestad, formulada en el *Dictatus Papae* por Gregorio VII, a favor del sumo pontífice. Con la solución aportada por Lorenzo se rompe el monopolio legislativo del emperador y se reconoce la autonomía y suficiencia normativa de los reinos y el consiguiente pluralismo de ordenamientos nacionales. Este reconocimiento se completa con la atribución al rey de los derechos fiscales dentro de su reino: *regnum quod est fiscus*.

Reconocido este principio, Lorenzo Hispano todavía se planteará dos cuestiones más. La primera se refiere a la titularidad del poder: ¿dónde reside ese poder, en el reino o en el rey? Utilizando la teoría de la *universitas*, concibe al pueblo como un *corpus* (*universitas populi, universitas civium*) y le reconoce la potestad de crear leyes, pues si esta jurisdicción ha sido trasladada del pueblo al príncipe y se la puede retirar, quiere decir que el pueblo *retiene* esa potestad⁴⁸.

La potestad del rey, ejercida en nombre del pueblo, tiene un límite territorial. Afronta, así, el canonista español, la última cuestión anunciada, relativa al ámbito del poder del rey y la función del territorio. Las facultades del rey, comprendidas en la expresión *rex in regno suo*, se ejercen en el territorio del reino, donde *rex ibi dicitur imperator*; en este ámbito territorial, propio del reino, se le reconoce al rey la independencia y soberanía, ya que, en un mismo territorio, no pueden existir dos jurisdicciones iguales⁴⁹.

Esta doctrina va a tener amplia difusión en el ámbito jurídico, de tal manera que el *rex, imperator in regno suo* fue considerado como *superiorem*

⁴⁷ «*Quaelibet regio potest sibi imponere legem et ita Francigene et Hispania non obligantur Romanis legibus*» (la cita es de Guido DI BAISIO, que realiza una síntesis del pensamiento de Lorenzo Hispano, en *Rosarium*, 228).

⁴⁸ «*Set dic quod populus bene debet hoc facere, cum populus iurisdictionem, licet in imperatorem transferit, tamen et sibi retinuit, unde et populus ad hoc tenetur*» (Glosa al c. 11, C XXIII, q. 3).

⁴⁹ Lorenzo Hispano cerrará esta polémica con una interpretación original de la Decretal *Per Venerabilem*, de Inocencio III: «*quum rex ipse superiorem in temporalibus minime recognoscat: De Facto, JO. Inmo de Iure, S. de Iudic. Novit*». Apoyándose en la *Decretal Novit*, afirma que esa independencia es *de facto* y, también, *de iure*.

in temporalibus non recognoscens, de tal manera que para hacer efectiva la independencia de un reino sólo era necesario probar que estaba *exemptus ab imperatore*⁵⁰. Un siglo después esta doctrina va a recibir la confirmación oficial por medio de la Decretal *Cura Pastoralis*, de Clemente V, en 1313.

El rey Roberto de Sicilia había sido juzgado en rebeldía por el tribunal imperial de Pisa, bajo la acusación de alta traición contra la persona del emperador por haber incitado a los toscanos y lombardos contra él, haber firmado tratados de mutua ayuda con los dirigentes rebeldes y haber expulsado a la administración germana imperial al norte de Italia, siendo condenado por crimen de lesa majestad. Tras el relato de estos hechos, la cuestión sometida al juicio del papa era la siguiente: ¿es competente el emperador para juzgar al rey de Sicilia?

El papa responde que el rey es soberano y, por tanto, no puede ser citado ante el tribunal de otro rey, ni del emperador, puesto que no era súbdito suyo. Aplicando al caso el carácter territorial de la competencia judicial, la Decretal consagra el principio de la soberanía territorial y niega la universalidad del poder del emperador, ya que, según el Decreto, el emperador no ejerce más que un poder territorialmente limitado⁵¹. Por consiguiente, el rey no puede ser emplazado por nadie, puesto que residiendo en su propio reino, donde tiene su domicilio ordinario, nadie —ni siquiera el emperador— tiene competencia (soberanía) sobre el rey dentro de su territorio.

«El desarrollo ideológico y legal —dirá ULLMANN— a caballo entre los siglos XIII y XIV marcó el nacimiento del concepto de soberanía del Estado, es decir, de la competencia propia y exclusiva del Estado para hacer “lo que le gustara”. El desarrollo del pensamiento en el terreno de los asuntos públicos se correspondía con el de la esfera de lo individual, y en ambos tenía lugar un proceso de atomización»⁵².

El apoyo recibido por los reinos, por parte del papa y de la doctrina canónica, en su lucha por la independencia del imperio no va a ser un obstáculo para que, en su momento, eliminen cualquier signo de sumisión respecto a la Iglesia y, yendo más lejos, pongan las bases para la absorción de la Iglesia por parte del Estado, tal como ocurrirá en los siglos XVI y XVII. «Entre los publicistas medievales —nos recuerda GIERKE— hubo uno que osó proyectar un sistema, desarrollado hasta sus últimas consecuencias, en el que la Iglesia tan sólo era una institución estatal, los bienes de la Iglesia bienes del Estado, el oficio espiritual oficio del Estado, el gobierno de la Iglesia parte del gobierno del Estado, y la comunidad eclesíastica, idéntica a la asamblea política de los ciudadanos. Se trata de Marsilio de Padua»⁵³.

⁵⁰ MOCHI ONORY, 1951, pág. 288.

⁵¹ ULLMANN (ed. 1992), pág. 189.

⁵² Pág. 189.

⁵³ Pág. 250.

5. NACIÓN Y RELIGIÓN: HACIA UNA IGLESIA NACIONAL

La unidad religiosa de la comunidad política no es una novedad medieval. Su antecedente inmediato, en nuestra área cultural, lo encontramos ya en el mundo clásico. En la ciudad griega la religión es un asunto de todos, discutiendo y decidiendo todas las cuestiones relativas a la vida religiosa de la *polis* en la asamblea popular o en el consejo de la ciudad. Los ciudadanos no tienen libertad para elegir a sus dioses; tienen la obligación de celebrar los cultos de la ciudad en que nacen y la infracción de un precepto religioso no es sólo un pecado de impiedad, sino, también, un crimen cívico sancionado con las más graves penas⁵⁴.

La religión romana, por su parte, había nacido y se había desarrollado en íntima unión con la ciudad, con todo el sistema romano, y no era otra cosa que el reflejo piadoso de la asociación ciudadana⁵⁵. Los diferentes regímenes políticos se apoyaron en la religión —religión oficial— convirtiéndola en institución política⁵⁶. Sin embargo, como tal institución política, era lo suficientemente flexible como para admitir la presencia y permitir la coexistencia con otros cultos, cuyos dioses, en ocasiones, acababan incorporándose, incluso, al elenco de los dioses romanos. No era extraño, tampoco, que personalidades relevantes de la vida política profesasen en privado una religión ajena a la oficial, siempre y cuando continuaran ofreciendo sacrificios a los dioses romanos.

El límite a la tolerancia religiosa se situaba, precisamente, en la dimensión política del culto, de tal manera que tales prácticas religiosas constituirían un deber público y su incumplimiento podía ser objeto de sanciones. Las fronteras de la tolerancia religiosa romana se van a advertir claramente en la actitud del imperio respecto a la nueva religión cristiana. «Sin duda ello se debía —dice CROIX— a que los cristianos eran “ateos” recalcitrantes, que rechazaban y menospreciaban todas las formas de la religión greco-romana y se negaban a tomar parte en el culto pagano, actitud que ponía en peligro la *pax deorum*, las buenas relaciones de los dioses con los hombres, y amenazaba con provocar la ira de aquéllos contra toda la sociedad, siendo así que la prosperidad del Estado dependía del favor dispensado por las divinidades»⁵⁷.

La religión es un instrumento político, que garantiza la paz de los dioses, por lo que es necesario que el imperio cuente con una religión propia. Esto permite explicar que una religión perseguida, como era el cristianismo, se convierta de inmediato en la religión oficial del imperio. En reali-

⁵⁴ MARTÍNEZ-PINNA, 1993, págs. 297 y ss.

⁵⁵ MOMMSEN, pág. 214.

⁵⁶ «La religión del Estado romano-helénico y la filosofía oficial del pórtico, indisolublemente unida con ella, constituían para todo gobierno, oligarquía, democracia o monarquía, un instrumento cómodo y, más que cómodo, indispensable. Construir de nuevo el Estado sin el elemento religioso habría sido cosa tan impracticable como inventar una religión nueva que reemplazara al antiguo culto, tan apropiado a la vieja Roma» (MOMMSEN, pág. 1075).

⁵⁷ Pág. 345.

dad, se trataba simplemente de sustituir una religión por otra con la finalidad de garantizar la protección divina. Por esta razón, no existe un cambio sustancial en la política seguida por los emperadores cristianos respecto a sus predecesores. La religión cristiana queda bajo la dependencia del emperador —cesaropapismo—, conserva su condición de institución política y la disidencia religiosa es perseguida como un delito público. «Hasta finales del siglo IV, los herejes pueden ser castigados con el exilio, la cárcel, la confiscación de sus bienes, la infamia. Después de Graciano y Teodosio, el cristianismo convertido ya en religión oficial del imperio, se considera a los herejes como culpables del delito de lesa majestad, por faltar a los deberes religiosos de los ciudadanos. Asimismo, la ley de 470 permite ya aplicarles la pena de muerte. Desde el 387, una Constitución de Diocleciano les condenaba al fuego. La política imperial de los siglos IV y V es, pues, decisiva. Con todo, no explica por sí misma la intolerancia medieval. Pero al menos le ha preparado el camino»⁵⁸.

La desaparición del Imperio romano en Occidente va a permitir a la Iglesia poner en práctica las ideas elaboradas por los autores cristianos sobre las relaciones entre política y religión. Tomando como referencia lo que se ha dado en llamar el agustinismo políticos⁵⁹, se produce una importante inversión del orden de los elementos que integran el problema. La religión deja de ser una parte o instrumento de la política —institución política— para convertirse en el único y verdadero fundamento de la comunidad humana, de la que formará parte, como un elemento subordinado, el orden político. «Consecuencia de la absorción del orden natural por el orden sobrenatural fue la afirmación de que, desde Cristo, la única forma verdadera de comunidad humana es la Iglesia, es decir, la manifestación o figura terrenal del reino de Dios, de manera que una comunidad política al margen de la Iglesia carece de derecho a la existencia. No hay, pues, para decirlo con expresión de ARQUILLIÈRE, un derecho natural del Estado y, por consiguiente, no cabe hablar de una dominación del Estado por la Iglesia, sino de una integración del orden político en la Iglesia única, compuesta por todos los cristianos, clérigos y laicos, no concebidos como sociedades o entidades diversas sino como órdenes distintos de una misma y única sociedad. Bajo estos supuestos se consolida la concepción ministerial del poder político iniciada por San Pedro y San Pablo, según la cual el poder es ejercido como un *ministerium* de Dios, y que ahora se precisa en el sentido de que es un *officium* de la Iglesia y no un beneficio de su portador. Pero el servicio a la Iglesia es el servicio al reino de Dios. Así, según San Gregorio Magno, Dios ha dado poder al gobernante sobre los demás a fin de que abra a éstos la vía del cielo, de modo que el reino terrenal esté al servicio del celeste»⁶⁰.

⁵⁸ LECLER (ed. 1969), págs. 88-89.

⁵⁹ ARQUILLIÈRE, pág. 133.

⁶⁰ GARCÍA PELAYO (ed. 1991), pág. 771.

Con este planteamiento doctrinal la cuestión de la unidad política y religiosa constituye una obviedad, pues, al superar el dualismo de la sociedad política y de la sociedad religiosa, se va a conformar una única sociedad, compuesta por varios órdenes, siendo uno de ellos el político. En este contexto, la función del reino será consolidar y proteger por medios políticos la expresión del reino de Dios en la Tierra, lo que implica: a) la realización de un orden de paz y de justicia que refleje la paz y la justicia divinas; b) defender y dilatar la expresión constitucional del reino de Dios en la Tierra, *usando del temor frente a los que amenazan su unidad o impiden su expansión*⁶¹.

El poder político tiene, en este caso, una función muy evidente. Utilizar la coacción física contra quienes perturban la unidad de la comunidad cristiana (herejes y cismáticos) y contra los que impiden su expansión (los paganos). Una amenaza *interior*, caracterizada como traición, contra la cual se creará un instrumento adecuado para su lucha y persecución (la Inquisición) y se aplicarán a los culpables las penas más graves, incluida la pena de muerte; y una amenaza *exterior*, constituida por los enemigos de la fe cristiana, contra la que se utilizará, en su caso, la guerra (las Cruzadas).

¿Esta actitud es cristiana? Aunque inicialmente se criticó la actitud de los emperadores cristianos persiguiendo y condenando a los herejes, los grandes obispos acabaron admitiendo, sin titubear, las intervenciones del Estado⁶². Una síntesis de esta evolución la podemos encontrar en San Agustín, quien, en principio, había rechazado la violencia como instrumento para la conversión de los no creyentes: *credere non potest homo nisi volens*⁶³. Más tarde, sin embargo, apoyándose en una particular interpretación del *compelle intrare* de la parábola de los invitados, cambia de parecer y defiende la violencia como instrumento eficaz de conversión. Hay una violencia buena, lo mismo que hay una violencia justa: «hay una persecución injusta, la que los impíos hacen a la Iglesia de Cristo; y hay una persecución justa, la que las iglesias de Cristo hacen a los impíos..., la Iglesia persigue por amor y los impíos por crueldad»⁶⁴.

Esta postura resume de manera suficiente el pensamiento cristiano de la época. Admitida la violencia como instrumento idóneo para actuar contra los herejes y confiado su ejercicio al brazo secular, la disidencia va a ser perseguida por el poder político⁶⁵. La unidad de la sociedad cristiana, que no admite la disidencia religiosa ni en el plano espiritual ni en el plano temporal; el recurso al brazo secular, con el consiguiente reconocimiento al poder político de una cierta competencia para juzgar y conde-

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² LECLER (ed. 1969), pág. 96.

⁶³ In Ioannem, XXVI, n. 2; P.L., XXXV, 1607.

⁶⁴ Ep. 185, II; P.L. XXXIII, 797.

⁶⁵ «Caerá bajo el peso de la ley quien se aparte de la fe católica, aunque no sea más que en un artículo» (Constitución *Inconsutilem tunicam*, del emperador Federico II).

nar delitos religiosos, y la intolerancia, declarada doctrinalmente y aplicada en la práctica, van a poner las bases de un modelo político, que va a tener su plasmación real en los albores de la Edad Moderna.

A esta doctrina, elaborada a lo largo de la Edad Media, hay que añadir una circunstancia peculiar, nacida y desarrollada en la baja Edad Media y que va a perfilar el encuentro entre comunidad política y religión —nación y religión— en un escenario delimitado territorialmente. Ciertamente, la idea de cristiandad va unida a la idea de universalidad. Los pueblos cristianos profesan una misma fe, una doctrina universal que no conoce fronteras lingüísticas, culturales o territoriales. Este carácter universal permitía pensar que el proceso nacionalista, que germina en Europa durante la baja Edad Media, no iba a contar con el apoyo de una religión caracterizada por su decidida vocación universal. Se hacía difícil pensar, por tanto, que las naciones, que pretendían emerger durante ese período histórico, pudiesen incluir, entre sus rasgos de identidad nacional y como elemento diferenciador, una propia religión.

Esta dificultad, sin embargo, fue superada, con indudable éxito y con un alarde imaginativo digno de ser resaltado, con la creación y fomento de los santos patronos, que identificaban y diferenciaban a cada nación de las demás. «El sentimiento de ser una nación se traducía, se precisaba y se fortalecía en la elección de un santo protector. Lejos de sofocar a las naciones, el sentimiento religioso debió adaptarse a ellas. Europa creó el paraíso a su imagen. Pero, aunque la unión de una nación y de un santo se realizó por doquier, lo hizo en un sitio y en otro en fechas y según modalidades diferentes. El papel histórico del santo, las reacciones espontáneas, la política consciente de los príncipes y también el azar de los acontecimientos explican las grandes variaciones de un país a otro»⁶⁶.

San Dionisio (Saint Denis) en Francia (a. 1120), San Jorge en Inglaterra (a. 1222), San Wenceslao en Bohemia (a. 1000), San Estanislao en Cracovia (a. 1079) son algunos ejemplos de esta identificación religiosa de cada una de las nuevas naciones; ejemplos que podrían completarse con otros como los de San Marcos en Venecia, San Ambrosio en Milán, San Esteban en Hungría, San Andrés en Escocia.

¿Qué ocurría entonces en España? En el siglo VIII el Beato de Liébana dedica al rey astur Mauregato el himno *O Dei Verbum*, en honor del Apóstol Santiago, en el que lo describe como «cabeza refulgente y patrono especialísimo»⁶⁷. El descubrimiento de la tumba del Apóstol —probable-

⁶⁶ GUENEE (ed. 1985), pág. 63.

⁶⁷ «*Caput refulgens aureum Hispaniae-Tutorque nobis et patronus vernulus*». «El mismo Beato —escribe SÁNCHEZ ALBORNOZ— que hacia el 776 había aceptado sin vacilación en la primera redacción de los Comentarios al Apocalipsis el apostolado jacobeo en la Península, años después habría escrito un enfervorizado elogio poético del que tenía por evangelizador de su patria hispana. Era lógico ese avance desde ese preciso reconocimiento de la cristianización de España por Santiago, al canto emocionado al celestial patrono de Hispania y sus connacionales y a la piadosa solicitud de la protección del Apóstol para los cristianos españoles. Tan lógico como el silencio litúrgico y reverencial guardado hasta allí frente al Hijo del Trueno por una Cristiandad que, como he probado, ignoraba la su puesta deuda con él contraída» (pág. 619).

mente en el primer tercio del siglo IX—, bajo el reinado de Alfonso II el Casto, intensifica el culto al Apóstol y la difusión de su patronazgo. Este patronazgo es patente en el reino astur-leonés, si bien Castilla parece conceder ese patronazgo a San Millán. PÉREZ DE URBEL, al comentar los preparativos de la batalla de Simancas (julio 939), en la que el rey Ramiro I de León y el conde Fernán González de Castilla se enfrentaron a Abd al-Rahman, dice lo siguiente: «El 19 habría habido un eclipse que fue diversamente interpretado. Ramiro se había preparado con la peregrinación a Compostela, mientras el conde Fernán González se arrodillaba con sus infanzones delante del sepulcro de San Millán y uno y otro prometieron grandes liberalidades a los santos respectivos si les ayudaban en aquella hora difícil»⁶⁸. De ahí han debido nacer los votos de Santiago y San Millán, aunque no aparecen documentados hasta el siglo XIII⁶⁹. Los patronazgos de Santiago y San Millán, respectivamente, se ven adornados con la imagen castrense, que se difunde a raíz de esta batalla, aunque la evocación iconográfica la sitúa en la imaginaria batalla de Clavijo⁷⁰. La imagen del patrón se refuerza, así, con el liderazgo militar al frente de las tropas cristianas en la lucha contra el moro, siendo su milagrosa intervención decisiva para conseguir la victoria en la batalla.

Fruto de esta leyenda se va a difundir la figura ecuestre de Santiago matando moros, que hoy puede contemplarse, entre otros lugares de culto, en la propia Catedral de Santiago. Una imagen que se repite, pero, en este caso, teniendo como protagonista a San Millán, en una pintura del siglo XVI, que se encuentra en el Monasterio de San Yuso, en San Millán de la Cogolla. La figura ecuestre de San Millán matando moros contrasta con la plácida de Santiago peregrino, que figura en un cuadro vecino del monasterio. Es irrelevante, a estos efectos, que la vida terrenal de ambos santos haya discurrido antes de que el Islam hubiera nacido como religión. Se trata de buscar un líder para una nación. Un líder que sea santo, como requiere el carácter religioso de la sociedad de la época, y que sea militar, como conviene en un trance de guerra contra un enemigo común, el Islam. Y, además, que salga victorioso en el mismo escenario de la batalla recreada por la imaginación popular. El patrón, que ya era santo, ahora se convierte en héroe.

Estos rasgos religiosos específicos van a permitir conformar una identidad propia de la nación, todavía dentro de una religión de carácter universal. Pero esta contribución religiosa a la formación del nacionalismo va a tener una repercusión posterior, cuando asentada definitivamente la nación sobre un territorio, liberada ya de la dependencia imperial, rompa sus últimos vínculos de sumisión al papa e inicie un camino en el que la soberanía de la nación se exprese, también, mediante la creación de iglesias nacionales, en las que el soberano, o bien se convierte en jefe religioso,

⁶⁸ Pág. 131.

⁶⁹ PÉREZ URBEL (ed. 1992), pág. 188.

⁷⁰ SÁNCHEZ ALBORNOZ, 1948, pág. 94.

o bien asume gran parte de los poderes eclesiásticos (jurisdiccionalismo). Y todo ello bajo el lema: una fe, una ley, un rey.

La premonición de Marsilio de Padua acabará convirtiéndose en una realidad política, cuando la unidad religiosa se quiebre con la reforma protestante y cuando la doctrina del derecho divino de los reyes, olvidando la doctrina medieval de la comunidad política, abra paso al absolutismo político y a una nueva situación política: la iglesia nacional y el Estado confesional, fuente relevante del nacionalismo religioso.

En conclusión, con anterioridad hemos hablado de la nación en la época medieval como posible referente de la nación actual; sin embargo, con este paralelismo histórico no pretendemos rendir tributo al mito del eterno retorno, sugerido por el rumeano Eliade, ni, tampoco, seguir los pasos del historicismo estático de Maquiavelo. Respetando los tiempos históricos, nuestro propósito ha sido más modesto: buscar las huellas de aquellas ideas que transitan por los caminos de la historia y que reflejan las coincidencias de los modelos de convivencia política. O, como dijo Giambattista Vico —refiriéndose a Platón—, *la República que buscaba era simplemente el trayecto de las cosas humanas*.

BIBLIOGRAFÍA

- BLACK, *El pensamiento político en Europa (1250-1450)*, Cambridge, 1996.
- Blas GUERRERO, *Enciclopedia del nacionalismo*, Madrid, 1997.
- BLÁZQUEZ, MARTÍNEZ-PINNA, MONTERO, *Historia de las Religiones Antiguas, Oriente, Grecia y Roma*, Madrid, 1993.
- BURDEAU, *El Estado*, Madrid, 1975.
- CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità*, Milano, 3.ª ed., 1957.
- CARLYLE, *La libertad política*, Madrid, 1982.
- CASSIRER, *El mito del Estado*, México, 1992.
- CASTRO, *Derecho Civil de España*, I, 3.ª ed., Madrid, 1955.
- CROCE, *Historia de Europa en el siglo XIX*, Barcelona, 1996.
- CHATELET, DUHAMEL y PISIER-KOUCHNER, *Historia del pensamiento político*, Madrid, 1992.
- GALLEGO BLANCO, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*, Madrid, 1973.
- GARCÍA PELAYO, «El reino de Dios, arquetipo político (Estudio sobre las formas políticas de la Alta Edad Media)», en *Obras Completas*, I, Madrid, 1991, págs. 741-905.
- GARCÍA PICAZO, voz «Religiones y nacionalismo», en *Enciclopedia del Nacionalismo*, dirigida por Blas Guerrero, Madrid, 1997.
- GAUDEMET, *Église et Cité*, París, 1994.
- G. E. M. DE STE. CROIX, «Las persecuciones. El choque del cristianismo con el gobierno imperial romano», en *El crisol del Cristianismo* (A. Toynbee), Vitoria, 1993, págs. 331 y ss.
- GIERKE, *Teorías políticas de la Edad Media*, edición de F. W. Maitland, trad. esp. P. García Escudero, Madrid, 1995.

- GROSSI, *El orden jurídico medieval*, Madrid, 1996.
- GUENEE, *Occidente durante los siglos XIV y XV. Los Estados*, trad. esp. M. Sánchez Martín, Barcelona, 1985.
- HALL e IKENBERRY, *El Estado*, trad. esp. Alborés Rey, Madrid, 1993.
- HAZARD, *La crisis de la conciencia europea*, 3.ª ed., Madrid, 1975.
- JELLINECK, *Teoría General del Estado*, trad. de la 2.ª ed. alemana de Fernando de los Ríos, Buenos Aires, 1970.
- KEATING, *Naciones contra Estados*, Barcelona, 1996.
- KEDOURIE, *Nacionalismo*, trad. esp. J. J. Solozábal, Madrid, 1988.
- KUHN, *El Estado*, Madrid, 1979.
- LECLER, *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, 2 vols., trad. esp. A. Molina Meliá, Alcoy, 1969.
- MAIRET, «La ideología comunitaria y la ética de los negocios», en *Historia de las Ideologías* (dirección F. Chatelet), trad. esp. L. Pasamar, Madrid, 1978, págs. 446 y ss.
- MARAVALL, *El concepto de España en la Edad Media*, 4.ª ed., Madrid, 1997.
- MARTÍNEZ MARINA, *Discurso sobre el origen de las monarquías y sobre la naturaleza del español* (1813), Madrid, 1988.
- MENÉNDEZ PIDAL, *Historia de España*, ob. col., Madrid.
- MIETHKE, *Las ideas políticas de la edad media*, Buenos Aires, 1993.
- MOCHI ONORY, *Fonti canonistiche dell'idea Moderna dello Stato*, Milano, 1951.
- MOMMSEN, *Historia de Roma*, 2 vols., trad. esp. A. García Moreno, 7.ª ed., Madrid, 1992.
- PÉREZ COLLADOS, *Una aproximación histórica al concepto jurídico de la nacionalidad*, Zaragoza, 1993.
- PÉREZ DE URBEL, «Los comienzos de la Reconquista (711-1038)», en *Historia de España* de Menéndez Pidal, VI, págs. 1-348, Madrid, 1992.
- SABINE, *Historia de la teoría política*, trad. esp. V. Herrero, Madrid, 1993.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, «El reino astur-leonés (722 a 1037). Sociedad, Economía, Gobierno, Cultura y Vida», 3.ª ed., en *Historia de España* de Menéndez Pidal, VII, Madrid, 1991.
- «La auténtica batalla de Clavijo», en *Cuadernos*, IX, 1948, págs. 94-139.
- SIEYÈS, *¿Qué es el estado llano?*, trad. esp. E. Rico-Godoy, Madrid, 1988.
- TOUCHARD, *Historia de las ideas políticas*, trad. esp. J. Pradera, 5.ª ed., Madrid, 1990.
- TOYNBEE, *Historia de las Civilizaciones. El crisol del Cristianismo*, trad. esp. Alcorta, Alvarado y Rimbau, Vitoria, 1993.
- ULLMANN, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, trad. esp. R. Vilató Piñol, 2.ª ed., Barcelona, 1992.

