



Tres principios en la Teoría Política de la Cristiandad Medieval

Luis J. Muñoz-Alonso

«Vicarios de Dios son los reyes cada uno en su reino puestos sobre las gentes para mantenerlas en justicia y en verdad...».

Alfonso X, Las Siete Partidas, II, 1, 5.

En el pensamiento político medieval es fácil encontrar unos principios que se mantendrán como un *leit-motiv* más o menos perceptible, a lo largo de la evolución de la estructura político-social de la Edad Media. El estudio de estos principios, una vez aislados, dada la frecuencia con que aparecen en los documentos públicos y en la doctrina de los juristas y tratadistas políticos, puede contribuir a un mejor conocimiento de las instituciones medievales.

Estos principios, que se pueden resumir en los de unidad, justicia y paz, aparecen como un todo junto con los que de ellos se derivan, como los de armonía, orden etc., y se hace difícil muchas veces el aislarlos para su examen. En este trabajo, me propongo esbozar a través de algunos textos característicos el valor de estos principios de unidad, justicia y paz en la conformación de las instituciones de la Cristiandad medieval.

Por Cristiandad entendemos con Taparelli una «verdadera etnarquía cuyo primer interés es la religión, que es la primera causa de su existencia y, sin la cual, no podría conservarse». Y en esta línea, explica la posición de la Iglesia en esta sociedad etnárquica: «a la Iglesia corresponde guiar el obrar etnárquico. La Iglesia tendría, pues, sin ser sociedad temporal, derecho a regular en orden a lo espiritual esta sociedad temporal llamada vulgarmente la Cristiandad»¹. Y, más adelante, concreta lo que es para él la esencia de la Cristiandad, esa relación íntima —no confusión— entre lo espiritual y lo temporal, dentro de la sociedad etnárquica.

Refiriéndose a la presencia de la Iglesia en la esfera internacional, Olgiati estudia también el concepto de Cristiandad y, siguiendo a Journet², distingue entre «cristiandad sacral» y «cristiandad profana». La «cris-

1. TAPARELLI, L., *Saggio teoretico di Diritto Naturale*, t. I, Prato 1883, p. 256.

2. JOURNET, C., *L'Eglise du Verbe Incarné*, t. I, Bruges 1941, pp. 243-244.

tiandad sacral», que es la que nos interesa para nuestro estudio del medievo, es aquella unidad política en que lo espiritual empapa a lo temporal, lo penetra con la virtud del Evangelio y lo organiza políticamente³. Es decir, la raíz del concepto de Cristiandad se encuentra en la supremacía directiva de lo espiritual en el orden político y en la consideración de lo temporal como medio para conseguir la vida eterna. Una simple mirada a la historia basta para advertir que tal sistema no se ha dado nunca en la realidad. El hecho de que este nombre se reserve casi por antonomasia para el sistema político-social del Medievo por la mayoría de los autores⁴ es más bien la constatación de la constante aspiración del pensamiento político medieval: la realización en la tierra de la ciudad de Dios. Ninguna otra época, en efecto, estuvo más cerca de esta aspiración, de esta unión entre lo espiritual y lo temporal, si bien es verdad que, a veces, degeneró en confusión, como en lo que Arquillièrè ha llamado el «agustinismo político»⁵.

Unidad

Rota la unidad que constituyó el Imperio romano, disgregadas todas sus partes entre los caudillos bárbaros que allí se aposentaron, la humanidad siguió creyendo en una unidad, en la universalidad del «*unum Imperium*». Cuando Odoacro despojó de las

insignias de emperador a Rómulo Augústulo, las envió a Oriente, pidiendo para él sólo el título de «patricio». La universalidad del Imperio estaba asegurada. El gesto del caudillo bárbaro no rompió teóricamente la unidad política y la continuidad del Imperio⁶. En la práctica, ésta se había desmoronado.

Pero otra unidad más fuerte que la del Imperio permanecía, la unidad de la Iglesia que domina al mundo bárbaro para encerrarlo en la unidad del nuevo «imperium», creado fatigosamente sobre la base del antiguo. Y como no podía limitarse a una construcción meramente política, esta unidad es ante todo espiritual y sagrada, coincide con el «*unum corpus*» de la Iglesia que simboliza el cuerpo de Cristo.

Es el destino del mundo del Medievo: dos tendencias opuestas que se combaten sin cesar: unidad y pluralidad. Unidad que, en su aspecto espiritual, hemos visto asegurada en la Iglesia, pero que en el vacío de poder que acompañó la caída del Imperio de Occidente había perdido su concreción en la sociedad política. La unidad, sin embargo, permanece como un objetivo, un ideal, tras del cual suspiran los teóricos de la ciencia política, los teólogos y los hombres de gobierno⁷.

Esta tendencia a la unidad —nostalgia, diríamos mejor—, que se iba abriendo camino en los ánimos mejores como reacción a la disgregación política del siglo VIII, ocasio-

3. OLGIATI, F., *La Iglesia en el mundo internacional*, XII Semana Social de los Católicos Italianos, Documentos, 3 (1947), p. 19.

4. Cfr., entre otros muchos, FLICHE, A., *La Chrétienté médiévale*, Paris 1929, y DEMPFF, A., *Sacrum Imperium*, München 1929.

FIGGIS, J. N., llega a afirmar: "That word is not merely a geographical expression. It was a fact in the Middle Ages". *Studies on Political Thought from Ger-*

son to Grotius, Cambridge 1931, 2ª ed., p. 15.

5. ARQUILLIÈRE, H. X., *L'Augustinisme politique*, Paris 1934, p. 4.

6. BRYCE, J., *Le Saint Romain Empire Germanique*, Paris 1890, p. 32.

7. GIERKE, O., *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*, trad. del III vol por MAITLAND, F., bajo el título: *Political theories of the Middle Ages*, Cambridge 1938, p. 10.

nó los primeros chispazos de una idea revolucionaria: la *renovatio imperii*⁸. Idea revolucionaria, porque todos sabían que, aunque el trono de Occidente estaba vacío, no por eso se había roto la continuidad del Imperio. El titular del trono vacante era, según el derecho público romano, Emperador de todo el orbe. De este modo, las leyes bizantinas habían seguido aplicándose en el Exarcado y en aquellas regiones de Occidente dominadas por Bizancio. Es lo que nos muestra por ejemplo la actitud de San Gregorio Magno respecto a los emperadores de Oriente y la deferencia y respeto que les muestra en sus epístolas⁹, a pesar de tener que llevar en sus manos la dirección temporal y la defensa de Roma frente a los longobardos, a causa del abandono de los emperadores de Oriente¹⁰.

Pero las luchas religiosas —doctrinas iconoclastas de la dinastía Isauria— y la despreocupación de Bizancio por el Occidente contribuyen a romper esta concepción. Los lazos cada vez más estrechos entre el papado y los reyes francos, descendientes del salvador de Europa, Carlos Martel,¹¹ termina-

ran no sólo por separar sino por contraponer entre sí las dos *partes Imperii*.

La reconstrucción del Imperio del año 800 no fue un mero designio político de éste o aquél personaje histórico, sino el fruto de una profunda corriente espiritual en la que convergían fuerzas históricas de antigua raíz: la memoria de la grandeza de Roma que no se había separado nunca del corazón de los hombres y la creencia de que el Imperio duraría tanto como el mundo¹²; la concepción del Imperio como KATEXON, de que nos habla San Pablo en su Epístola a los Tesalonicenses¹³, que detendrá la llegada del Anticristo¹⁴ y que mereció el comentario de los Padres: *non prius veniet Dominus quam regni Romani defectio fiat*¹⁵. Y así el Imperio permanecería; más que una convicción sería una fe. El fin del Imperio sólo se entrevé en la visión apocalíptica del fin del mundo, con la llegada del Anticristo.

Los precedentes inmediatos de esta *renovatio imperii* se hallan en el notable despertar de los estudios que caracteriza el inicio de la monarquía franca y en el enorme poder político alcanzado por Carlomagno. En esta atmósfera espiritual, en la Navidad del año

8. CALASSO, F., *Medio Evo del Diritto*, t. I, Milano 1954, p. 141.

9. Cfr. CARLYLE, A. J., *A history of mediaeval political theory in the West*, 4.^a ed., London 1950, t. I, pp. 154-155.

10. FLICHE, A., *La Chrétienté médiévale*, op. cit., p. 88.

11. Es significativo ver cómo un cronista mozárabe contemporáneo nos habla de Carlos Martel, a la cabeza de los "europeenses". Cfr. FALCO, G., *La Santa Romana Repubblica*, Napoli 1942, p. 62.

12. "At vero cum caput illud orbis occiderit, et esse coeperit, quod Sybillae fore aiunt, quis dubitet venisse jam finem rebus humanis, orbique terrarum? Illa, illa est civitas quae adhuc sustentat omnia...". LACANTUS, *De divina institutione*, VIII, 25, en MIGNE, P. L., t. 6, col. 812-813.

13. S. PABLO, II Thesal. II, 6-7.

14. "Est alia maior necessitas nobis orandi pro Imperatoribus etiam pro omni statu imperii rebusque romanis qui vim maximam universo orbi imminentem, ipsamque clausulam saeculi acerbitates horrendas comminantem Romani, imperii commeatu scimus retardari". TERTULIANUS, *Apologeticus*, XXXII, en MIGNE, P. L., t. 1.

Sobre la concepción del Imperio como KATEXON véase DEMPF, A., *Sacrum Imperium*, op. cit., p. 86, y SCHMITT, C., *Tres posibilidades de una visión de la historia*, en *Arbor*, 18, 62 (1944), pp. 237-241.

15. "...quia non prius veniet Dominus, quam regni Romani defectio fiat, et appareat antichristus, qui interficiet sanctos, reddita Romanis libertate, sub tuo tamen nomine". El autor del texto citado, atribuido a San Ambrosio, *Commentaria in Epistolis B. Pauli*, parece ser Hilario el Diácono. Ad Thes. II, II, 4, en MIGNE, P. L., t. 17, col. 481.

800, el Papa León III colocó una corona de oro sobre la cabeza del nuevo emperador y lo ungió con el crisma, mientras el pueblo romano aclamaba tres veces: «*Karolo Augusto, a Deo coronato, magno et pacifico, vita et victoria*»¹⁶. Momento decisivo como pocos en el desarrollo de la Cristiandad, que sin duda trascendió las intenciones de los que le dieron vida. Habían convergido demasiadas fuerzas históricas y cada una de ellas presentaba enormes problemas para la concepción estrecha del momento¹⁷.

La Iglesia y el nuevo Imperio se ligan con un vínculo indisoluble, como elementos de una concepción que no sólo es política sino ética, preñada de valores religiosos. Porque esta unidad, este espíritu de unidad que hemos visto como forjador del nuevo Imperio, del Sacro Romano Imperio, se manifiesta también en una unidad entre religión y vida que, en la mentalidad ingenua y simple de aquellos tiempos, llevará, más allá de una unión, a una confusión entre los dos aspectos, político y religioso, de la vida del hombre. Estamos ante el «agustinismo político» que jugará un papel importante en la marcha de la Cristiandad en la historia¹⁸.

Al estudiar la teoría política del Medievo, la estructura teórica de la Cristiandad medie-

val, se ha creído ver un sistema político unificado bajo el cetro del Emperador, del mismo modo que se presenta un sistema eclesiástico unificado, con una unidad religiosa bajo la autoridad del Papa. Se olvida de este modo el contraste entre la unidad de la autoridad eclesiástica y la naturaleza dividida de la autoridad política¹⁹.

La idea de la unidad del mundo, sin embargo, continuó influyendo en el pensamiento medieval²⁰ y la gran unidad del Imperio Carolingio nunca se perdió completamente. La *restauratio Imperii* bajo Otón I que aparece como el advenimiento de una nueva era, no es sino una restauración. Los emperadores suabos o sajones se consideran sucesores de los Césares romanos e inscriben sus Constituciones en el Corpus Iuris Civilis a continuación de la compilación de Justiniano²¹. Conciben también su posición imperial como algo diverso de su cualidad de rey germánico, y sus expediciones a Italia no son hazañas de conquista política sino lógica consecuencia de su condición de sucesores de Carlomagno y de los Césares de Roma. Es la concepción de la unidad política del mundo bajo un solo emperador que observamos, por ejemplo, en la vida de San Adal-

16. *Ann. Laurissenses*, M. G. H., PERTZ, *Scriptores*, Hannover 1876, t. I, p. 188.

17. CALASSO, F., *Medio Evo del Diritto*, t. I, p. 145.

18. "L'augustinisme politique... c'est à dire l'absorption des institutions temporelles dans l'ordre surnaturel"; ARQUILLIERE, H. X., *Origines de la théorie des deux glaives*, en *Studi Gregoriani*, t. I, Roma 1947, p. 514.

19. CARLYLE, A. J., *A history of mediaeval political theory in the West*, t. 3, p. 178.

20. Véase el estudio que Ullmann hace del Concilio celebrado en París en el 829. ULLMANN, W., *The growth of Papal Government in the Middle Ages*, London, 1962, pp. 129 y ss. El texto del Concilio está en MGH, Concil. II, pp. 596-597.

21. Así en el Codex, bajo la forma de *authentica*, las Constituciones de Federico I (*Sacramenta puberum* en 1.1, 2, 28; *Habita*, en 1.5, 4, 13). De Federico II (*Cassa*, en 1.12, c. 1, 2; *Item*, en 1.2, 1, 3; *Credentes* en 1.4, 1, 51; *Si vera* en 1.4, 1, 51; *Navigia* en 1.18, 6, 2; *Agricultores* en 1.8, 8, 17).

A continuación de las *Novellae*, de Justiniano hay también otras. Se incluyen también el texto de la Paz de Constanza, la Constitución de Federico II sobre las libertades eclesiásticas y las dos de Enrique VII sobre los delitos de lesa majestad y rebelión con las que Bártolo quiso formar una XI colación al *Authenticum*. Cfr. ERMINI, G., *Corso di Diritto Comune*, Roma 1946, pp. 173-174.

berto²², o en el Panegírico de Wippo al rey Enrique²³.

Pero, a pesar de esta concepción común de unidad, hay regiones que parecen repudiarla y, cuando lo que se ha llamado la Cristiandad Imperial²⁴ deja de existir y la Cristiandad Romana, querida por Gregorio VII, se hace bajo Urbano II una entidad tangible, la unidad del orbe bajo un Emperador se hace algo muy tenue no sólo en la práctica sino también en la teoría. Sólo en Italia y en Alemania, donde ejerció una mayor influencia sobre los espíritus, se conserva esta concepción.

Es otra unidad la que aparece ahora. Unidad como la que quiso Inocencio III: una federación de estados que asegure en el mundo el reinado de Cristo y dilate los límites de la Cristiandad por medio de la Cruzada, bajo la dirección de la Santa Sede. Dirección exclusivamente espiritual, porque nunca pensaron los Pontífices en acaparar la función imperial²⁵. Pues, si *in principio* la autoridad secular está subordinada a la espiritual, en su aplicación esta subordinación se manifiesta sólo accidentalmente²⁶.

A lo largo del siglo XIII, sólo encontramos el principio de unidad citado ocasionalmen-

te en algunos civilistas y en un solo canonista²⁷. Pero esta supervivencia no tiene significado en la teoría política del siglo XIII o en la estructura de la sociedad. La Cristiandad Romana bajo la supremacía del Pontífice ha ocupado el puesto de la Cristiandad Imperial, y los intentos de Enrique VI y Federico II de romper la base religiosa del Sacro Romano Imperio Germánico y apoyarlo en el Derecho Romano para hacerlo sobrevivir señalarán el canto de cisne del sistema. Un primer indicio del *giro de neutralización*²⁸ que aparecerá luego más claramente.

La Cristiandad europea camina por otros senderos y su unidad orgánica y espiritual alcanza su auge, hasta que, hacia el 1300, las fuerzas que internamente la combaten ocasionen su ruptura. Es el Derecho Romano el que servirá para basar la independencia de los reyes frente al Emperador y frente al Romano Pontífice «*Rex imperator est in regno suo*»²⁹, y la maduración de los estados nacionales.

En el umbral de la nueva era, cuando la victoria parece inclinarse por la tendencia a la pluralidad y el «nacimiento del espíritu laico»³⁰, a finales del siglo XIII y, más aún, ya

22. CANAPARIO, J., *Vita Sancti Adalberti*, en MIGNE, P. L., t. 137, cols. 879 y 880.

23. "Salve certa quies populorum tempore nostro: Salve pax orbis, mundi fortissima turris, Hostes Ecclesiae qua sternis semper abundet; Unde sui capitis mundus praesidit honorem. Tu caput est mundi, caput est tibi rector Olympi, Cujus membra regis justo moderamine legis".

Y el *Carmen Gratiae pro regis honore* termina con las palabras:

"Tu princeps orbis sis Christi munere fortis,
Tu Dominus regni vivas in pace perenni
Sic vult Wippo tuus cum fide pectore servus".

Panegiricus Wipponicus al Heinricum III Imperatorem Conrradi Imperatoris Filium. Carmine scriptus, en MIGNE, P. L., t. 142, col. 1.254 y 1.258.

24. FLICHE, A., *La chrétienté médiévale*, op. cit., p. 316.

25. Cfr. MACCARRONE, M., "Chiesa e Stato nella dottrina di Papa Innocenzo III", *Lateranum*, 6, 3-4 (1940) p. 15.

26. Cfr. LAGARDE, D. G., *La naissance de l'esprit laïque, au déclin du Moyen Age*, Louvain-Paris 1956, 3 ed., t. I, p. 66 y ss.

27. Cfr. CARLYLE, A. J., *A history of medieval political theory in the West*, t. 5, p. 141.

28. La idea y la expresión son de SCHMITT, C., "Die europäische Kultur im Zwischenstadium der Neutralisierung", *Europäische Revue*, 5, pp. 517 y ss.

29. FIGGIS, J. N., *Studies on Political Thought from Gerson to Grotius*, p. 22.

30. Cfr. LAGARDE, G. D., *La naissance de l'esprit laïque*, I, p. 47.

bien entrado el siglo XIV, la idea de una monarquía universal vuelve a adquirir un importante lugar en las construcciones políticas. Es decir, vuelve a plantearse en el momento en que el Imperio deja de tener relación con la política de Europa.

Pero esta supervivencia de la idea imperial sólo aparece con cierta importancia en Italia y Alemania, como testimonian Dante Alighieri³¹ y Engelberto de Admont. La unidad que Pierre Du Bois preconiza en su *De recuperatione Terrae Sanctae*, a pesar de haber sido llamada «la última voz que se oye de la concepción medieval» y de estar fuertemente radicada en ella, es ya un concepto nuevo³². Para Du Bois, la unidad política es imposible para un *homo sanae mentis*, mientras que defiende la necesidad de una autoridad en el campo puramente espiritual³³.

El testimonio de Dante, por otra parte, «...es un epitafio y no una profecía»³⁴. Aunque quizá sea más exacto decir que es ambas cosas. En su idea de un imperio universal encarnando el concepto de la *civitas Dei*, en su argumentación escolástica y en su reverencia hacia Roma, *De Monarchia* es ciertamente un epílogo. Pero, cuando establece al señor temporal sobre el espiritual y afir-

ma el derecho del estado a no estar controlado por el poder eclesiástico³⁵, su obra es una profecía. Profecía del estado moderno y de la doctrina del «derecho divino de los reyes» para la que será justificación teórica³⁶. Esta es también la opinión de Dempf, cuando afirma que el Imperio de Dante no es el antiguo Sacro Romano Imperio Germánico sino la expresión de un nuevo nacionalismo, de un imperialismo italiano³⁷.

La obra de Engelbert von Admont es una defensa del Imperio dentro de una visión apocalíptica de la historia: el imperio como muro de contención ante la llegada del Anticristo. Pero, aunque afirma que tal estado de cosas no puede ser elevado a derecho, se ve obligado a reconocer la existencia de una serie de reinos fuera del Imperio³⁸.

Permanece, sin embargo, en todos estos proyectos, que casi podemos calificar de utópicos, el testimonio de la defensa de una unidad que ya era más teórica que real y que pronto sería un recuerdo frente a la pluralidad de los reinos y estados nacionales³⁹. En efecto, al disgregarse el sistema de la Cristiandad nace el concepto laico de Europa. El proceso será de larga duración, pero podemos afirmar con Figgis que la Edad

31. Vid. KANTOROWICZ, E. H., *The King's two bodies. A study in Mediaeval political theology*, Princeton, 1957, pp. 451 y ss.

32. Cfr. SAIITA, A., *Dalla Res Publica Christiana agli Stati Uniti di Europa*, Roma 1948.

Cfr. también POWER, E. E., *Pierre Du Bois and the domination of France*, en "The social and political ideas of some great medieval thinkers", HEARNESHAM, F. J., London 1923, 3 ed., p. 140.

33. "Modo non est homo sanae mentis, ut credo qui aestimare verissimiliter posset in hoc fine saeculorum fieri posse quod esset totius mundi quoad temporalia, solus unus monarcha qui omnia reget, qui tamquam superiori omnes oboedirent... sed verissimile est quod in spiritualibus possit et debeat esse princeps unicus et monarcha, qui spiritualiter percutiat et distingat

usque ad Orientem...". *De recuperatione terrae Sanctae*, § 3; ed. de LANGLOIS, C., en *Collection des textes pour servir à l'étude de l'histoire*, Paris 1891.

34. BRYCE, J., *Le Saint Romain Empire Germanique*, op. cit., p. 345.

35. KANTOROWICZ, E. H., *The King's two bodies*, p. 458.

36. FIGGIS, J. N., *Studies on Political Thought from Gerson to Grotius*, pp. 24-25.

37. DEMPf, A., *Sacrum Imperium*, p. 481.

38. DEMPf, A., *Sacrum Imperium*, p. 497.

39. "¡Oh! género humano, cuántas tormentas y pérdidas, cuántos naufragos te ves obligado a padecer por haberte convertido en una bestia de muchas cabezas y ágitate por tendencias contrarias". DANTE ALIGHIERI, *De Monarchia*, l. 1, XVI, en *Obras Completas de Dante*, Madrid 1946, p. 903.

Media termina con la llegada de Nogaret a Agnani ⁴⁰.

La nueva unidad es la unidad laica del humanismo y del predominio de Francia. Una sociedad que se basa en los principios de un Derecho Natural y de un Derecho *inter Gentes*. Pero será una unidad falsa, porque la base religiosa sobre la que reposaba toda la estructura jurídica de la Cristiandad se ha quebrado bajo los golpes de la Reforma.

A la unidad de la liturgia latina ha sucedido la de la gramática latina de los humanistas. Pero esta unidad neutral ha abierto la puerta a la teoría del estado soberano, del estado absoluto, que llegará a constituir su misma ruina, porque la unidad del medievo, la unidad de la Cristiandad, estaba asentada firmemente sobre la base religiosa.

Es interesante ver, en este contexto, el sentido de nostalgia por algo que se ha roto y que en vano se intenta sustituir, que se percibe en muchos de los proyectos de unificación de Europa desde los siglos XVII al XIX ⁴¹. Para el pensamiento medieval, el principio constitutivo del Universo es la unidad. Dios, el Uno absoluto, está antes y por encima de toda Pluralidad, y es el único origen y el único fin de todo ser. Toda pluralidad tiene su origen en una unidad y a la unidad se reduce. De este modo, todo orden consiste en la subordinación de la pluralidad a la unidad. Así sucede en todo el orden de las esferas de los cielos, así en la armonía de los cuerpos celestes que encuentran

su unidad en el «*primum mobile*». Así sucede en todo organismo viviente, así en el hombre. No puede ser de otro modo en el orden social de la Humanidad ⁴². Así también, toda pluralidad que tiene un objetivo común debe encontrar la fuente, la norma y el fin para tal objetivo en una unidad ordenadora; mientras que cada una de las partes que constituye el todo debe aparecer como una unidad que se determina a sí misma, en tanto que es un todo con su propia causa final. La unidad se concibe de este modo como la raíz de toda la existencia social ⁴³.

Ahora bien, en el todo universal, la humanidad es un todo parcial, con una causa final propia, distinta de las causas finales de los individuos ⁴⁴. Por consiguiente, la Cristiandad se presenta como una única comunidad universal fundada y gobernada por Dios mismo. La humanidad es una *universitas* que constituye ese reino universal llamado *Respublica generis humani* y ese reino, para alcanzar su único fin, necesita una única *lex* y un único *principatus* ⁴⁵. Más o menos este es el camino seguido por la teoría medieval para fundamentar la necesidad de un *unicus principatus*, una de cuyas últimas y más geniales exposiciones encontramos en Dante.

El conflicto entre el *sacerdotium* y el *imperium* surge también como el conflicto entre la pluralidad —aquí es una *dualitas*— y la unidad necesaria ⁴⁶. El espíritu medieval se resiste a aceptar un dualismo. «*Binarius nu-*

40. FIGGIS, J. N., *Studies on Political thought from Gerson to Grotius*, p. 32.

41. SAITTA, A., *Dalla ResPublica Christiana agli Stati Uniti di Europa*, passim.

42. S. THOMAS, *De regimine principum*, l. 1, I, ed. MATHIS, Taurini 1948, p. 2.

43. S. THOMAS, *De regimine principum*, p. 4.

44. DANTE ALIGHIERI, *De Monarchia*, p. 889.

Cfr. HUIZINGA, J., *El otoño de la Edad Media*, Madrid, 1967, pp. 89 y ss.

45. DANTE ALIGHIERI, *De Monarchia*, p. 892. Cfr. GIERKE, O., *Political theories of the Middle Ages*, op. cit., p. 10.

46. GIERKE, O., *Political theories of the Middle Ages*, p. 11.

merus infamis» nos dice Santo Tomás⁴⁷. La resistencia a esta dualidad nos llevará a asistir a todo un proceso, cuajado de luchas de armas y de ideas, que irá desde la enunciación por el Papa Gelasio de la doctrina de los dos poderes hasta el triunfo de la idea del predominio espiritual de la Iglesia⁴⁸. Esta idea, en los teóricos curialistas, degeneró en un verdadero poder temporal del Romano Pontífice, que éste nunca quiso tener sobre los príncipes sino en función de lo espiritual⁴⁹.

Aprecia muy bien Lagarde la diferencia entre lo avanzado y ambicioso de las teorías de los partidarios extremos del poder pontifical y las tesis moderadoras y prudentes, de los Papas⁵⁰. Así, Guillermo Durand de Men-de admite la jurisdicción del Papa no sólo *ratione peccati* sino también absorbiendo la jurisdicción secular en cuanto poseedor del alma del poder. Sin embargo, los Romanos Pontífices siguen insistiendo en su jurisdicción ocasional *quoad temporalia*⁵¹. Frente al propósito de los Papas de distinguir entre los dos poderes en vista de la confusión de los partidarios del Imperio y de establecer una «subordinación espiritual» del poder temporal, los teóricos curialistas, por un camino diverso, llegan a una nueva «confusión», peor que la primera.

Esta tendencia se separa de la doctrina tra-

dicional y amenaza llevar a la Iglesia por una vía peligrosa. Porque el Imperio, contra el que se forjaron estas teorías, ha desaparecido y ahora, frente a los nuevos enemigos, estas doctrinas están muy lejos de la realidad. Para la lucha que se avecina, sus amigos han preparado a la Iglesia muy malas armas.

Paz y justicia

Junto al principio de unidad, el pensamiento medieval establece los de paz y justicia. Su íntima compenetración puede verse en el concepto de paz, tal como era entendido en la Edad media: el estado de equilibrio interno y externo según el cual todo lo que ha sido creado se adapta al lugar querido por Dios en el seno del Cosmos, y así participa del más alto bien, es decir de la unidad del ser en Dios⁵².

Este concepto, de sentido esencialmente religioso, está inspirado en el pensamiento de San Agustín y su concepción de la paz⁵³. En él se da un elemento esencial: el orden, orden que condiciona la paz. Y es a través de esta idea de orden como Arquilliére propone como concepto central y clave de bóveda la idea de justicia⁵⁴. Si la paz resulta del orden establecido por Dios, la justicia es el respeto y la realización de este orden. Es la

47. Cfr. S. THOMAS, *Summa contra Gentiles*, IV, 1; Encicl. "Unam Sanctam" de Bonifacio VIII (c. 1 Extrav. comm., I, 8).

48. Cfr. KNABE, L., *Die gelasianische Zweigewalten-theorie bis zum Ende des Investiturstreits*, Berlin 1936, pp. 152 y 153.

49. Cfr. LADNER, G. B., *The concepts of "Ecclesia" and "Christianitas" and their relation to the idea of papal "plenitudo potestatis" from Gregory VII to Boniface VIII*, en "Sacerozio e Regno da Gregorio VII a Bonifazio VIII", Roma 1954, pp. 57 y ss.

50. LAGARDE, G. D., *La naissance de l'esprit laïque*, I, pp. 62 y 63.

51. Cfr. CARLYLE, A. J., *A history of medieval political theory in the West*, t. 5, pp. 307 a 309 para Inocencio IV, p. 372 sobre Gregorio X.

52. ARQUILLIERE, H. X., *L'Augustinisme politique*, p. 11.

53. S. AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, l. 19, XIII, Madrid 1944, pp. 747 y 750.

54. Vid. también LOT, F. y FAWTIER, R., *Histoire des Institutions Françaises du Moyen Age*, Paris 1958, t. II, p. 11.

condición de la paz. Sin embargo, siguiendo esta tendencia se puede llegar con facilidad al concepto teocrático más absoluto, a consecuencia de esa confusión entre el derecho natural y la justicia sobrenatural, entre el derecho del Estado y el de la Iglesia, que viene a constituir el llamado «agustinismo político»⁵⁵.

Por otra parte, como Kern ha demostrado ampliamente⁵⁶, la jurisprudencia de la Iglesia liberó al Estado de su sujeción a la ley consuetudinaria. Esta idea se resumió más tarde en el *dictum* de los civilistas y canonistas de la Baja Edad Media: el rey está bajo la ley natural, pero sobre la ley positiva. Porque el fin del Estado, de acuerdo con la idea cristiana, no es sólo la aplicación de la ley tradicional, positiva —aplicación de la justicia— sino la consecución de ese orden ideal, a través de la ley natural.

Esta confusión a que nos referimos, entre el derecho del Estado y el derecho de la Iglesia, podemos apreciarla muy claramente en el imperio carolingio. Carlomagno sancionaría esa unión entre lo temporal y lo espiritual⁵⁷, crearía la unidad del mundo occidental y, al hacer del bautismo el nexo de unión entre las naciones más diversas, contribuiría más que nadie a la formación de la Cristiandad medieval. Toda la vida de Carlomagno, del que alguien ha dicho que se sentía más sacerdote que político, es un himno a la unidad religiosa, que abraza y absorbe la unidad política. Unión que

hará llegar en la práctica a límites insospechados.

Un ejemplo del espíritu teocrático, de la confusión entre lo espiritual y lo temporal que animaba al gobierno carolingio, puede verse en la arenga pronunciada por uno de los *missi* imperiales, que encontramos recogida entre los *Capitularia Regum Francorum*:

«Pro salute vestra huc missi sumus, ut amoneamus vos, quomodo secundum Deum iuste et bene vibatis et secundum hoc seculum cum iustitia et cum misericordia convertimini... ammonemus... ut credatis in unum Deum...»⁵⁸.

Es difícil encontrar documento más revelador. Desde el principio del texto —del que hemos transcrito este fragmento— se aprecia que la justicia según este siglo está absorbida por otra más alta, la justicia de la Iglesia. Más aún, las dos no son sino una, porque las dos potestades están dirigidas a un mismo fin: la salvación eterna: «pro salute vestra missi sumus...».

En función de esta justicia, el pueblo y obispos reunidos deponen a Ludovico Pío. Así se observa en la *Episcoporum relatio de depositione Hludowici Imperatoris*, donde entre las acusaciones levantadas contra el emperador, se le llama «perturbator pacis, cum debuisset esse eidem populo dux salutis et pacis»⁵⁹. Y es que los prelados veían la paz y la unidad del Imperio no sólo como una cuestión de orden puramente político sino también de orden moral y por ello la Igle-

55. Cfr. ARQUILLIERE, H. X., *L'Augustinisme politique*, p. 4.

56. KERN, F., *Kingship and Law in the Middle Ages*, Oxford 1948, pp. 70 y ss.

57. Cfr. DE REINA, V., *Los términos de la polémica sacerdocio-reino*, IUS CANONICUM, 6 (1966), pp. 16 y siguientes.

58. Monumenta Germaniae Historica, BORETIUS, *Capitularia Regum Francorum*, Hannover 1883, t. I, p. 239.

59. M. G. H., *Capitularia*, t. II, *Episcoporum relatio de depositione Hludowici Imperatoris*, p. 55.

sia tenía el derecho y el deber de intervenir. Y con esta visión, los obispos, «clavigeros regni coelorum», deponen a Ludovico.

Mucho se ha escrito, por otra parte, sobre el verdadero alcance de este acto y de la función que desempeñó la Iglesia. A pesar de la expresa mención de que «quia potestate privatus erat iuxta divinum consilium et ecclesiasticam auctoritatem»⁶⁰, Arquillière insiste en que no se trataba de un concilio y que, junto a los obispos estaban los nobles y el pueblo reunidos en asamblea⁶¹. Pero es muy difícil ver hasta qué punto el poder de los obispos es consecuencia de su poder espiritual o de su posición en el reino⁶².

Volviendo a Carlomagno, claramente se aprecia que estuvo profundamente impregnado de esta misión de «defensor ecclesiarum et servorum Dei»⁶³ y que su oficio de *advocatus Ecclesiae* fue ejercido plenamente. Es jefe del Estado y de la Iglesia al mismo tiempo y su legislación fija con extremo cuidado y hasta el menor detalle lo que debe ser la conducta del clero, la liturgia y la doctrina. Los *capitularia* no sólo tratan de la defensa de las fronteras o de la administración económica del reino, se ocupan también de la observancia del domingo, del

canto en las iglesias, de las condiciones para entrar como novicio en los monasterios.

El gobierno de todo el Imperio era, en gran medida, un gobierno eclesiástico, porque el obispo compartía con el conde la inspección de los trescientos condados del imperio. Los *missi dominici*, que recorrían el territorio en todas direcciones, controlando la vida local, solían también ser un obispo y un conde. Es fácil, pues, comprender el significado del discurso de uno de estos *missi* a que nos hemos referido previamente.

Es significativo, por otra parte, que el primero que habló de la teoría de las dos espadas —que tanta importancia tendrá en el futuro⁶⁴— simbolizando las dos jurisdicciones temporal y espiritual, las ponga en manos de Carlomagno. Así lo hace Alcuino en una epístola, respondiendo a la pregunta de Carlos que quiere conocer el sentido de ese texto de San Lucas⁶⁵.

Las obligaciones del imperio se concretan en servir los tres principios que nos hemos referido. El emperador debe ser el símbolo de la unidad espiritual —de esa unidad del género humano que el espíritu medieval no concebía sino en una monarquía universal⁶⁶— y debía mantener la paz y ser fuente de lo que, entre hombres imperfectos,

60. M. G. H., *Capitularia*, t. II, *Episcoporum relatio*., op. cit., p. 197.

61. ARQUILLIERE, H. X., *L'Augustinisme politique*, p. 127.

62. CARLYLE, A. J., *A history of mediaeval political theory in the West*, t. I, p. 287.

63. "Ipse enim debet primo defensor esse Ecclesiarum et servorum Dei", JONAS DE ORLEANS, *De institutione regia ad Pippinum Regem*, en MIGNE, P. L., t. 106, col. 291.

Cfr. ULLMANN, W., *The growth of Papal Government in the Middle Ages*, p. 89.

64. HAZELTINE, H. D., Introd. a ULLMANN, W., *The mediaeval idea of law*, London 1946, p. 32.

Son interesantes sobre la teoría de las dos espadas las puntualizaciones de MACCARRONE, M., en su estudio: "Potestas directa" e "potestas indirecta" nei teologi del XII e XIII secolo, en "Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifazio VIII", Roma, 1954, pp. 27-47.

65. M. G. H., *Epistolae*, t. 4, p. 282.

66. Cfr. LECLER, J., "L'argument des deux glaives", *Recherches de science religieuse*, 21 (1931), pp. 300 y 301. También ARQUILLIERE, H. X., "Origines de la théorie des deux glaives", *Studi Gregoriani*, I, p. 501.

permite mantenerla o restablecerla: la justicia y la ley⁶⁷.

Esto no quiere decir, como veremos más adelante, que el emperador o el rey estuviesen por encima de la *iustitia*: no hemos llegado aún al restablecimiento del principio «princeps a legibus solutus». El Imperio representaba la justicia: el emperador no era el derecho, sino quien debía vigilar para que no se violasen las normas sobre las que se basaba la sociedad civil. En este sentido, el derecho era algo más elevado que el mismo Imperio: estaba por encima de todo poder humano. Pero no era una abstracción. Si el derecho positivo procedía de una autoridad mundana, el Derecho Natural no era por eso menos real. También regulaba un mundo más vasto que el que la autoridad terrena tenía a sí sujeto y en el cual ella misma estaba comprendida. Por encima de todos, real y concreto, se encontraba el Derecho Divino, que coronaba el edificio y del cual todo otro derecho no era sino una emanación o adaptación⁶⁸.

A primera vista, podría haber la impresión de que en la Edad Media los hombres consideraban a sus gobernantes como ejerciendo un poder caprichoso e ilimitado. Sin embargo, la opinión común era que, por encima de los príncipes de la tierra y como una manifestación de la justicia divina, se encontraba la justicia, la *aequitas*.

Este reconocimiento lo encontramos expre-

samente en la promesa que hacen en Meerssen el 870, Lothario, Ludovico y Carlos⁶⁹, donde se puede apreciar claramente la relación entre justicia y autoridad. Siglos más tarde, en la legislación de un reino tan profundamente feudal como el de Jerusalem, encontramos así formulado el principio:

«La Dame ne le Sire n'en est seignor se non dou dreit... mais bien sachies qu'il n'est seignor de faire tort»⁷⁰.

Es la misma idea que el jurista feudal Bracton desarrolla en su *De legibus et consuetudinibus Angliae*. El rey no debe estar bajo hombre sino bajo Dios y la ley, porque la ley hace al rey. Por tanto dice, dé el rey a la ley lo que la ley le ha dado a él, dominación y poder, «porque no hay ley donde la voluntad rige y no la ley»⁷¹.

Es fácil oponer a esta teoría pruebas de que el poder real o imperial en múltiples ocasiones fue despótico y no se sujetó a derecho. Pero si así sucedió, si a lo largo de este período se observa una continua oscilación entre despotismo y anarquía, no es porque no existiese la convicción de la existencia de derechos y deberes entre autoridades y súbditos, sino por la ausencia de una efectividad de poder.

El principio que San Agustín establece en su *Civitas Dei*, de que donde no hay justicia no hay república o estado⁷² se transmitirá a través de los tratadistas políticos, teoló-

67. "Regale ministerium specialiter est Populum Dei gubernare et regere cum aequitate at iustitia, et ut pacem et concordiam habeant studere", JONAS DE ORLEANS, *De institutione regia*, IV, col. 290.

BRYCE, J., *Le Saint Empire Romain Germanique*, passim.

68. PARADISI, B., *Il problema storico del Diritto Internazionale*, Firenze 1944, p. 164.

69. M. G. H., *Capitularia*, t. 2, p. 205.

70. Cfr. CARLYLE, A. J., *A history of mediaeval political theory in the West*, t. 6, p. 505.

71. LEWIS, E., *Medieval political ideas*, vol. I, London 1954, p. 279.

KANTOROWICZ, E. H., *The King's two bodies*, p. 162.

72. "Y por consiguiente, si la república es cosa del pueblo, y no es pueblo el que no está unido con consentimiento del derecho, sin duda se colige que donde no hay justicia no hay república", S. AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, l. 19, XXI, p. 757.

gos y canonistas a toda la estructura de la sociedad.

Es interesante, por otra parte, ver la preocupación de los autores medievales por expresarse en los mismos términos en que lo hicieron los Padres de la Iglesia. Pero, dado lo diverso de su situación comparada con la época de San Ambrosio o San Gregorio Magno, aunque conserven la forma, el espíritu de sus concepciones ha de ser por fuerza diferente.

Así, siguiendo a San Gregorio Magno, consideran al rey o al emperador como el representante de Dios, pero no dejan por ello de sentar la diferencia entre el rey justo y el injusto, al que no vacilan en llamar tirano. La doctrina medieval se inspirará, algunas veces transcribiendo la fórmula literalmente, en la definición que da San Isidoro en sus Etimologías:

«La palabra rey viene de regir (reges a regendo); pues como sacerdote viene de santificar, así rey viene de regir y no rige el que no corrige. Los reyes, pues, conservan su nombre obrando rectamente y lo pierden pecando; de aquí aquél proverbio entre los antiguos: Rex eris si recte facias, si non facias, non eris»⁷³.

Hrabanus Maurus reproduce la fórmula exactamente⁷⁴, mientras que es citada con algunas alteraciones por Sedulius Scotus y Jonas de Orleans⁷⁵.

También reproducen los autores citados la

definición que San Isidoro da del tirano en el mismo capítulo: «...los malos e improbos reyes que se dejaban llevar de sus deseos y ejercían un dominio cruel sobre los pueblos»⁷⁶.

En todos los tratados que de algún modo se refieren al poder real, se amonesta a los reyes a seguir los principios de la justicia⁷⁷. Su principal deber es hacer justicia a su pueblo. Esta es la idea que repiten una vez más los obispos reunidos a Ludovico Pío, expresando claramente el concepto que en el siglo IX se tenía del poder real como basado en la justicia⁷⁸.

Hemos visto brevemente cómo se encuentra el principio de justicia, entre los escritores políticos del siglo IX, como fin y fundamento de la autoridad legítima. Con el transcurso del tiempo tal fundamentación no se pierde porque como se ha demostrado ampliamente existe una continuidad a lo largo de todo el pensamiento medieval que, a través de los conciliaristas, Marsilio de Padua, etc., enlaza con el pensamiento «moderno». En los juristas medievales se conserva, pues, el principio de justicia como base de toda construcción jurídico-política, hasta el punto de que algún autor ha podido afirmar que la teoría civilista del derecho no es sino la expresión del principio de justicia⁷⁹.

Fitting ha recogido en sus *Juristische Schriften* el llamado *Fragmentum Pragense*, que en este punto nos puede dar una clara idea

73. S. ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, Madrid 1951, I, 19, III, p. 224.

74. RABANUS MAUROS, *De Universo*, XVI, 3, en MIGNE, P. L., t. 111, col. 446.

75. SEDULIUS SCOTUS, *De rectoribus christianis*, 2, en MIGNE, P. L., t. 103, col. 295. JONAS DE ORLEANS, *De Institutione regia*, col. 287.

76. S. ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, I, 19, III, p. 226.

77. "Dilige ergo, rex, iustitiam et iudicium, quae est via regia", SMARAGDUS ABBAS, *Via regia*, 8, en MIGNE, P. L., t. 102, col. 948.

78. M. G. H., *Capitularia*, t. II, *Episcoporum relatio ad Hludovicum Imperatorem*, p. 47.

79. Cfr. CALASSO, F., *Medio Evo del Diritto*, t. I, p. 476.

del pensamiento de los juristas o «legistas», como eran llamados:

«...sed quia in iusticia ius initia habet et ex ea quasi riuulus ex fonte manat... quae quidem in Deo plena est et perfecta, in nobis uero per participationem iusticia esse dicitur. Hoc autem totum commune habet cum iure, nisi quod iusticia latens est uoluntas, ius manifesta»⁸⁰.

En este documento, la justicia aparece como una cualidad de la voluntad, la *aequitas* de la voluntad. *Aequitas* que encuentra su primera existencia en Dios mismo. De este modo, la justicia es primariamente una cualidad de la voluntad de Dios. Más aún, es a la Divina Voluntad a la que debemos llamar propiamente justicia porque es la voluntad la que da a cada uno su *ius*⁸¹. Azón también la considera esencialmente como una cualidad de Dios y sólo secundariamente propia del hombre⁸².

Como podemos observar, la concepción de la justicia en estos escritores es profundamente significativa. Como el concepto de paz, el concepto de justicia adquiere todo un significado propio, una profundidad nueva al hundir sus raíces en el fondo religioso. Es una faceta más que caracteriza la unión entre religión y vida, propia de todo el pensamiento medieval. Esta concepción del poder real asentado sobre la justicia y subordinado a ella, en cuanto la justicia es la disposición de Dios para cada

uno, se transmite con mayor o menor fuerza hasta la ruptura de la Cristiandad medieval.

Se hace difícil fijar cuando comienza y cuando termina esta ruptura, que señala el desmembramiento de todo el sistema del medievo. Es difícil, porque los hombres somos incapaces de interpretar los hechos de los que somos protagonistas, y así, en pleno siglo xv, la teoría seguirá haciéndose eco de doctrinas que la historia ha desmentido años atrás.

Son muchos los hechos doctrinales y las realidades sociales que contribuyen al desmoronamiento de este orden. Para la institución que nos interesa, podemos decir que esta «edad de transición» presencia la aparición de una nueva ambición de poder que será el resorte que va a poner en marcha las nuevas fuerzas sociales. Surge un nuevo tipo de hombre: el político, el legista, el comerciante, que empezará dominando las viejas instituciones y acabará derrocando su estructura. Estamos en la época de los poderes personales, a cuyo servicio se pondrá toda la literatura política de las postrimerías de la Edad Media, desde Dubois a Marsilio de Padua.

El «Príncipe» que se anuncia como señor de la historia representa la ruptura plena con la concepción que hemos presenciado hasta ahora del rey como «vicario de Dios... puesto sobre las gentes para mantenerlas en justicia y en verdad...».

80. FITTING, F., *Juristische Schriften des früheren Mittelalters*, Halle 1876, p. 215.

81. "(D)iuinam uoluntatem uocamus iusticiam, qua uidelicet quique persone tribuimur ius suum", *Codex*,

Haenel III, en FITTING, F., *Juristische Schriften...*, p. 131.

82. Azo, *Summa Azonis*, in I librum institutionum, Rubr. de iustitia et de iure, Venetiis 1566, col. 1.047.

SUMMARIUM

Hoc in articulo tanquam *leitmotiv* in moedievalis Christianitatis structura tria principia apparent, scilicet unitas, pax et iustitia.

Studium horum conceptuum, frequens tum in scriptis iurisperitorum et auctorum scientiae politicae tum in publicis documentis medioevalibus, nobis adiuvat ad illum tam peculiare institutum Christianitatis medioevalis altius intelligendum. Reservatio nominis Christianitatis fere modo exclusivo ad systema politicum-sociale Europae medioevalis roborat constantem aspirationem mentis politicae moedievalis, scilicet in terris adimpletionem civitatis Dei.

Conceptus unitatis superviventiam aliorum conceptuum et institutionum ut imperium Romanorum explicat et novam perspectivam spiritualia inter et temporalia relationis praebet. Conflictus hac in materia manifestatur tanquam pugna pluralitatis adversus necessariam optabilemque unitatem; mens medioevalis enim conceptum dualitatis reiecit, «binarius numerus infamis» (S. Thoma).

Principia pacis et iustitiae, a profundiore religiosa significatione permeata ex traditione agustiniana deferentia, ad delineandam doctrinam medioevalis contribuunt, nam eius ordinem atque structuram largiuntur. Confusionem quae saepe spiritualia inter et temporalia invenitur enodant: Carolum Magnum, theoriam duorum gladiatorum, etc...; et summisionem auctoritatis temporalis ad altiora praescripta iustitiae clarificant. Iustitia tunc primus lapis politicae medioevalis constructionis est saltem in theoria nom semper quidem in praxi.

Divisio christianitatis medioevalis novum aevum transitionis aperit, agente in primis novo homine: politicus, iurisperitus, mercator. Tempus est potestatis personalis. Princeps denique, novus Dominus historiae, plenam separationem effingit relate ad structuram Christianitatis medioevalis principiis unitatis pacis et iustitiae sustentatam.

ABSTRACT

Three principles are outlined in this paper as the *leit-motiv* in the structure of medieval Christendom: those of Unity, Peace and Justice.

The study of these concepts, so frequent in the writings of jurists and political scientists as well as in the public documents of the Middle Ages, helps us to reach a deeper understanding of that unusual institution that was «Medieval Christendom». The fact that the name «Christendom» has been retained almost exclusively for the socio-political system of the European Middle Ages simply confirms the constant aspiration of Medieval political thought: the realization on earth of the City of God.

The concept of Unity makes it easier for us to understand the permanence and survival of certain concepts and institutions like the Roman Empire. It provides us as well with a new insight into the conflict of spiritual versus temporal. This conflict is seen here as the struggle between plurality and the necessary and desirable Unity since Medieval thought rejects duality. «Binarius numerus infamis» (St. Thomas).

The principles of Peace and Justice, permeated with a deep religious meaning, derived from the Augustinian tradition, contribute to shape the ideological framework of Medieval Christendom, providing the order and the structure. They explain the confusion found at times between the spiritual and the temporal: Charlemagne, theory of the two swords, etc., and they clarify at the same time the submission of the temporal authority to the higher dictates of Justice. Justice becomes the cornerstone of the medieval political construct in theory if not always in practice.

The rupture of Medieval Christendom opens a new age of transition with a New Man as its protagonist: the politician, the jurist, the trader. It is the time of personal powers. Finally, the Prince, new Lord of history, personifies a complete break with the structure of Medieval Christendom, guided and supported by the three principles of Unity, Peace and Justice.