

prima facie no tienen nada que ver con la tesis descendente, o que incluso pueden ser opuestos a ella. Otro campo de investigación será el análisis de aquellas partes de la Biblia que atrajeron a los gobiernos medievales en mayor medida que otras, y a partir de allí preguntar por qué hubo un especial interés en ciertos libros de la Biblia a expensas de otros. ¿Cuánto se utilizó la alegoría en la Biblia, cuánto lo puramente conceptual, cuánto lo fáctico? La semántica sin lugar a dudas jugará un papel importante en estas investigaciones, pero la semántica por sí sola no puede resolver todos los problemas a los que nos enfrenta esta fuente del pensamiento político. Se deberá prestar especial atención a las apropiaciones y alusiones literarias, en especial en los códigos legales, en la literatura legal, y en los formularios legales del período más temprano, que fueron tan ampliamente los incubadores y transmisores al período posterior de un pensamiento más o menos incontaminado. De aquí en más quedan abiertos problemas adicionales, en parte geográfica, en parte cronológica y en parte temáticamente: ¿En qué partes de Europa occidental, en qué períodos, en qué temas se puede ver en funciones la influencia de la Biblia sobre principios de gobierno? ¿Cómo estaban equipados aquellos que intentaron transformar temas bíblicos en teorías de gobierno? ¿Qué papel cumplió Casiodoro en este proceso? ¿Qué puntos de la ciencia gubernamental fueron más susceptibles, y cuáles menos? ¿Qué papel jugó la Vulgata y su romanismo en la separación de las Iglesias orientales, y en qué medida se pueden atribuir sus diferentes puntos de vista sobre una cantidad de principios de gobierno a los idiomas diferentes (es decir, no latinos)? ¿Por qué en los países escandinavos es posible encontrar mucho menos de aquellos principios de gobierno con los que otros países occidentales estaban completamente familiarizados? Todo un racimo de preguntas se presenta a la mente investigadora, y no puede haber duda legítima alguna de que las respuestas a esas preguntas contribuirán sustancialmente a un mejor entendimiento y a una explicación más satisfactoria de la Edad Media. *Zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag* [Un nuevo día atrae hacia nuevas riberas].

ULLMANN, W. 1 *Estudios sobre teología política medieval*, BASA, 2003

Algunas reflexiones sobre la oposición de Federico II al papado*

4/742 16 copias

I

La presente ocasión puede ser quizás una buena oportunidad para preguntarnos hasta qué punto las acusaciones de Federico II contra el papado de su época estaban justificadas en motivos ideológicos generales. Es decir, las razones de Federico para no aceptar los veredictos papales, ¿atacaron la posición esencial del papa? En otras palabras, los argumentos esgrimidos por él ¿fueron aptos para dar el pretendido golpe decisivo contra la posición ideológica del papado? Sus argumentos ¿atacaban la doctrina papal en su propio terreno? Hacer estas preguntas parece ser algo de suma importancia puesto que el conflicto entre él y el papado tuvo lugar virtualmente al final de una larga lista de batallas notables entre los dos contendientes. El papado bajo Gregorio IX e Inocencio IV no produjo argumentos nuevos, no se expresaron opiniones originales o desconocidas hasta entonces; aunque los argumentos fueron presentados con la mayor fuerza y estaban formulados más incisivamente, la línea ideológica del papado se mantuvo completamente dentro de la estructura que la tradición había delimitado. Es justificado suponer que los argumentos de Federico contra el ejercicio de los auténticos poderes

* "Some reflections on the opposition of Frederick II to the Papacy", en Ullmann, W., *Scholarship and Politics in the Middle Ages*, Collected studies, Variorum Reprints, Londres, 1978, pp. 3-26. (Traducción: Giselle Gotbarán y Martín D'Alessandro. Revisión y traducción del latín y alemán: Gustavo D. Corbi.)

monárquicos papales no fueron de hecho. Y no sólo en teoría. Preparados *ad hoc* o armados precipitadamente, sino que se presentaban como la respuesta madura y deliberada de la cancellería imperial. Tal como estaba, puesto a prueba por un oponente extremadamente bien equipado, ¿cómo hizo Federico para contraatacar? Sus argumentos bien pueden ser tomados como la meditada respuesta por parte de toda la ideología de los Hohenstaufen.

Más allá de ningún otro rey o emperador, Federico había tenido una "experiencia" bastante con la curia papal y su estructura ideológica como la tuvo Federico: en su juventud fue, por así decirlo, amamantado en el regazo de Inocencio III, a quien debía muchos de sus propios razonamientos; se había embebido de la propia atmósfera de la ideología papal y había actuado con su mismo espíritu, como mostró su legislación más temprana; se había enfrentado a Gregorio IX en el primer duelo en 1227, y había obtenido una experiencia invaluable a través de las largas negociaciones y discusiones de los años treinta. No es una exageración decir que difícilmente hubo algún otro soberano en la Europa medieval que, en virtud de su muy largo reinado, pudiera haber acumulado una experiencia tan vasta, una comprensión tan plena y un conocimiento tan íntimo de las formas de pensar de su oponente como lo hizo Federico. Está claro, por lo tanto, que esta ventaja es de un valor inestimable en una contienda basada casi exclusivamente sobre el punto de vista ideológico. Cuando ahora tomamos en cuenta que el papado de los tiempos de Federico no produjo ningún elemento nuevo, no introdujo novedades, y se movió completamente dentro de los límites de su propio —y antiguo— programa, bien podemos tener derecho a esperar una igualmente madura y meditada réplica por parte de su oponente.

Hay una consideración adicional aplicable sólo a Federico. Aunque sería difícil negar que sus predecesores, especialmente su abuelo —como también los Salios—, tuvieron hábiles asesores, Federico pudo convocar toda una camada de consejeros y expertos de primera clase, precisamente en este campo ideológico. Ellos también, al igual que él, habían sido testigos y actores por un tiempo considerable; ellos eran los atentos, receptivos y perspicaces estudiosos de las leyes que produjeron esa mezcla de estadista diplomático y experto jurista. Y gozaban de la confianza de su señor en un nivel inigualable. Ellos fueron, en una palabra, los consejeros más experimentados, mejor preparados y más capaces, que bien podían ser la envidia de cualquier gobernante en el siglo XIII, o sobre ese tema en cualquier otro siglo: ¿qué corte europea tuvo una gaxia semejante de talento a su disposición? Afables, dóciles, versátiles,

maestros perfectos de la palabra escrita y hablada, flexibles y rápidos para captar alguna grieta en el argumento del oponente, en resumen, hombres capaces en los que Federico fue afortunado al confiar, hombres que casi habían nacido para la posición que ocuparon.

Además, si bien independientemente de las condiciones específicas prevalencias en la corte de Federico, la actitud en las otras cortes europeas no era de ninguna manera de servilismo hacia la corte o la causa papal. Si en algún momento hubo una atmósfera que *prima facie* estaba inclinada a favorecer la causa del emperador, fue entonces. Los avances prácticos que el papado de Inocencio había hecho a principios del siglo, no hicieron apreciar de ningún modo el programa hierocrático papal a aquellos todavía involucrados en el tema, y esto totalmente aparte del —uno estaría casi tentado de decir— antagonismo natural del episcopado hacia el papado. El terreno, sin duda, estaba fértil para aceptar los argumentos imperiales: como el propio Federico lo señaló en más de una oportunidad, su causa era la causa de todos los soberanos seculares. La receptividad del terreno para el "razonamiento secular" debe ser tomada en cuenta, si se quiere valorar el *Zeitgeist* y evaluar la fuerza y la eficacia de los argumentos de Federico.

En suma, entonces, el escenario no era de ninguna manera desfavorable para el emperador/Hohenstaufen en los años decisivos de 1239-1240 y 1245. En consecuencia, la pregunta es: ¿cómo se manejó, de hecho, equitado como estaba, asesorado como estaba, y estando favorecida su causa por lo propio del momento, frente al destructor ataque lanzado por el papado contra él? Que el papado se basó sobre su tradicional aplicación de la *plenitudo potestatis* con todas sus concomitantes consecuencias, que actuó dentro de la estructura de su status monárquico hierocráticamente concebido; que los papas invocaron los omnícomprensivos poderes de atar y desatar como la base legal para sus sentencias concebidas jurídicamente; y que, sobre todo, la posición imperial misma —fruto ideológico de la mente papal— ofrecía al papado un fácil blanco, todo esto es tan conocido que no necesita ningún comentario. Como el papado obró de acuerdo a estas premisas, uno espera razonablemente que la respuesta de Federico se concentrara en ellas: es inútil atacar a un oponente sobre sus flancos, o en su periferia; un ataque meritorio debe estar dirigido contra el núcleo, contra la sustancia, es decir, de acuerdo a las premisas mismas. Porque si son correctas, sus consecuencias también deben serlo. Por lo tanto, el único camino que prometa una esperanza de éxito era demoler las bases sobre las que funcionaba el papado. Y éstas no eran, como ya señalé, de ninguna manera nuevas.

Sin embargo, una lectura cuidadosa de los manifiestos, encíclicas, protestas, etc. de Federico en esos años decisivos de 1239-1245, produce algunos resultados extraños. En primer lugar, revelan una escasez muy real de razones y argumentos ideológicos. A pesar de estar hábilmente concebidos y planeados, y aunque estaban muy preparados para causar efectos propagandísticos, contienen, en comparación con su abundancia en detalles fácticos, extraordinariamente poco que pudiera ser catalogado como ideológico o fundamental en su concepción. Y lo que se encuentra está casi oculto en medio de un tumulto de vituperaciones y acusaciones. En segundo lugar, al tratar la esencia de la posición papal, no hacen una exposición argumentativa —y por cierto esto era necesario si se debía atacar en forma decisiva la esencia básica del punto de vista papal— sino que se contentan con meras afirmaciones, sin intentar profundizarlas o reforzarlas con algún material, fácilmente obtenible. No obstante, aun en su exigüidad, los argumentos de Federico nos permiten echar un vistazo a sus concepciones, por poco constructivas que puedan ser consideradas, o por poco novedosas que fueran. Y esto me parece el rasgo más significativo de la posición de Federico, a saber, que el ataque papal no provocó una respuesta dentro de los límites del programa papal mismo, en otras palabras, no atacó el tema hierocrático en sus propias bases, aunque el bando antipapal tenía, por un lado, al menos dos siglos en los cuales una réplica efectiva podía haber sido formulada y, por otro lado, tenía específicamente en Federico II y en sus consejeros la mejor garantía de un ataque enérgico efectivo. Cuando incluso bajo esos presupuestos, en esas abrumadoras situaciones en las que Federico debía encontrarse, no se pudo lanzar ningún contraataque que valiera la pena, parece en verdad legítimo preguntarse: ¿existía, a mediados del siglo XIII, una posibilidad de asestar ese golpe enérgico? Podemos proponer la respuesta a esta pregunta crucial —la que me parece la faceta realmente significativa de este *Letzter Waffengang* [último duelo] entre el papado y la casa de Suabia— hasta que hayamos examinado algunas de las más pertinentes declaraciones hechas por Federico II.

II

Dos líneas de argumentación se pueden detectar en las protestas públicas de Federico, y ambas convergieron en el mismo cauce. La primera línea de ataque consiste en la exposición que hace Federico de la depravación moral de los papas: prevaricación, ingratitud por los servicios que él les había prestado, corrupción e intrigas, incitación al perjurio, engaño

y fraude, aliarse con herejes, sembrar la discordia y la guerra civil, etc. Esta baja moral por parte de los papas los inhabilita para ocupar el puesto que ocupan: son, por lo tanto, incompetentes para actuar como papas¹ y no pueden alegar que sus juicios son juicios de un *judex competens* o de un *judex justus*. ¿Cómo podía ser justo un juez que

per inhumanitatis opera non solum a divinitate sepositus, set humanitate discretus... et non prout sancti per fidem regna vicerunt, set perfidiam et perjuriam predicans universis?²

[por sus obras de inhumanidad, no sólo fue separado por la divinidad, sino también apartado de la humanidad... y no como los santos que conquistaron los reinos por medio de la fe, sino mostrando a todos perfidia y perjurios]

De allí que los papas hayan perdido el derecho a emitir órdenes y a exigir respeto para sus veredictos. Es el defecto personal de los papas —visto en un nivel completamente moral— el que les impide exigir obediencia. Por ello, Federico está ansioso por subrayar su adhesión a la fe ortodoxa y por afirmar su más pleno respeto por el cargo papal como tal. El distingue, por consiguiente, entre el cargo papal y el papa como individuo:

Illum habere preterea Christi vicarium et successorem Petri ac dispensatorem animarum fidelium indigne fatemur non ob dignitatis injuriam, sed ob persone defectum,

[Además, confesamos que él es en forma indigna vicario de Cristo y sucesor de Pedro, y administrador de las almas de los fieles, no por deshonora en la dignidad, sino por defecto de la persona]

1. Sobre esta conclusión estaba basada la apelación de Federico a los cardenales para un concilio general. *Cfr. M.G.H. Const.*, II, 290, n. 214.

2. *Ibid.*, p. 292. *Cfr.* p. 296: "Per talem, quem merito judicem non habemus, nullam posse fieri reputamus injuriam, utpote cum se prius inimicum capitalem quam judicem nostrum et opere fuerit professus et verbo, rebelles nostros et hostes imperii publice confovendo" [Consideramos que no puede haber ninguna injuria por semejante (persona), a quien mercedamente no tenemos por juez, en cuanto se ha declarado, tanto por obra como por palabra, más bien enemigo capital que juez de nosotros, animando públicamente a nuestros rebeldes y a los enemigos del imperio].

e inmediatamente después declara:

Defectum et prevaricationem ipsius in illo dolemus... itaque non miretur universalis ecclesia nec populus Christianus, si nos tales sententias iudicis non veremur, non in contemptu papalis officii vel apostolice dignitatis, cui omnes orthodoxe fidei professores et nos specialius ceteris subesse fateamur, sed persone prevaricationem arguimus, qui se solio tanti regimini monstravit indignum.³

[Lamentamos en el su defecto y prevaricación... en consecuencia no se admiren la Iglesia universal y el pueblo cristiano si nosotros no respetamos tales sentencias del juez, no por desprecio del cargo papal o de la dignidad apostólica a la cual todos los que profesan la fe ortodoxa, y nosotros más especialmente que los demás, confesamos estar sometidos, sino porque probamos la prevaricación de la persona, que se ha mostrado indigna del trono de un gobierno tan excelso].

Esta línea de argumentación es tan característica de la protesta de 1239 como del manifiesto del 16 de marzo de 1240. Aquí también el punto principal, entre una gran cantidad de detalles fácticos, es la depravación moral de Gregorio IX. Después de declarar que

Nos autem, quia processum huiusmodi temeritate plenum et iustitia vacuum habebamus, ad confratres suos litteras et legatos transmisimus generale petentes convocari concilium, in quo iudicis corrupti nequitiam ac imperii nostri iustitiam et innocentiam nostram argumentis arguere luce clarioribus spondebamus,

[Pero nosotros, porque considerábamos a este proceso lleno de temeridad y vacío de justicia enviamos a sus hermanos y legados cartas que pedían la convocatoria a un concilio general en el cual prometíamos demostrar con argumentos más claros que la luz la relajación de un juez corrupto y la justicia de nuestro imperio y nuestra inocencia]

exclama:

3. *Ibid.*, p. 297, líneas 22 ss.

Attendite igitur et videte, si sunt ista facta papalia, si sunt hec opera sanctitatis, mundum exponere, nostram conculcare iustitiam et secundum Mediolanensium faciem iudicare!⁴

[Considerad, por lo tanto, y observad si estos hechos son papales, si éstas son obras de la santidad: abandonar el mundo a la deriva, conculcar nuestra justicia y juzgar según la apariencia de los milaneses].

El contenido de este ataque fue, por lo tanto, la indignidad personal de Gregorio IX, un defecto que le quita valor legítimo a sus acciones gubernamentales.

[Sin embargo, mientras que el modo de argumentación en 1239-1240 se limitaba a la inhabilidad personal de Gregorio IX, en 1245 somos testigos de un cambio notable de la fundamentación de Federico. En verdad, la faramalla de quejas sobre la depravación del papado todavía se oyen,⁵ pero ocupan una posición bastante subordinada. Lo que ocupa ahora el primer plano es la focalización en el cargo papal. Esta segunda línea de ataque culmina en la afirmación de que el papado había transgredido las funciones propias del cargo papal, habiendo por consiguiente actuado *ultra vires* [más allá de su poder]. Él declara que estaría preparado para aceptar los veredictos papales, si el vicario de Cristo hubiese actuado como *vices Christi* [en lugar de Cristo] e imitado el ejemplo de su predecesor San Pedro.⁶ Pero, ¿qué eran los *vices Christi*? Federico da una respuesta perfectamente clara: consisten en la *potestas in spiritualibus plenaria* [poder pleno en lo espiritual] de modo que, incluso si el papa fuese un pecador, sus sentencias dentro de

4. *Ibid.*, p. 310.

5. *Cf.*, por ejemplo, el manifiesto de fines de 1245, en el que esta queja ya está extendida a todos los clérigos: "Porro qui clerici nunc censentur, patrum elemosinis impingunt filios opprimunt ipsique nostrorum filii subditorum patre conditionis oblihi nec imperatorem nec regem aliqua veneratione dignantur, quociens in patres apostolicos ordiantur" (E. Winkelmann, *Acta Imperii inedita*, Innsbruck, 1885, II, 50 n. 46) [Además, los que ahora son considerados clérigos, engrasados con las limosnas de los padres, oprimen a los hijos y los propios hijos de nuestros súbditos olvidados de la condición paterna no se dignan dar alguna reverencia ni al rey ni al emperador, cada vez que son ordenados padres apostólicos].

6. *M.G.H., Const.* II, 362, n. 262, líneas 7 ss.: "Si denique Christi vicarius Christi vices impleverit et si predecessoris Patris successor eiusdem imitetur exemplum..." [Finalmente, si el vicario de Cristo hubiese cumplido el papel de Cristo y si el sucesor del predecesor Pedro imitase su ejemplo...].

los límites de sus funciones competentes producen efectos automáticos en la tierra y en el cielo, pero ni la ley divina ni la humana sugieren, ni siquiera en lo más mínimo, que el papa pueda quitar imperios o pueda dictar sentencias *temporaliter*. En otra palabras, la queja de Federico es que el papa ha asumido la *potestas in temporalibus* [poder en las cosas temporales] y para esa usurpación no se puede encontrar justificativo en ningún lado. Citemos este significativo pasaje:

Nam etsi nos nostre catholice fidei debito suggerente manifestissime fateamur, collatam a Domino sacrosancte Romane sedis antistiti plenariam potestatem in spiritualibus, quantumcumque quod absit sit ipse peccator, ut quod in terra ligaverit sit ligatum in celis, et quod solverit sit solutum, nusquam tamen legitur divina sibi vel humana lege concessurum, quod transferre pro libito possit imperia aut de puniendis temporaliter in privacione regnorum regibus aut terre principibus judicare.⁷

[Pues, aunque nosotros confesemos en la forma más manifiesta, como lo exige nuestra fe católica, que el Señor otorgó al obispo de la sacrosanta sede romana plena potestad en las cosas espirituales, por más pecador —¡Dios no lo quiera!— que él sea, de modo que lo que haya atado en la tierra quede atado en el cielo y desatado lo que haya desatado, sin embargo, en ninguna parte se lee que se le haya concedido por ley divina o humana el poder a su arbitrio transferir los imperios, o castigar a los reyes temporales privándolos de sus reinos, o juzgar a los príncipes terrenales.]

Sobre este presupuesto, la pretensión papal no podía tener ninguna validez para privarlo de su cargo de emperador. Por supuesto, la "consagración" imperial pertenece por derecho al papa, pero esto no implica

7. *Ibid.*, líneas 11 ss. *Cfr.*, además, p. 365, líneas 12 ss.: "Spirituales autem penas per sacerdotales nobis penitentias indicendas, tam pro contemptu clavium quam pro aliis transgressionibus humane peccatis, nedum a summo pontifice, quem in spiritualibus patrem nostrum et dominum profitemur, si tamen ipse nos filium debita ratione cognoscat, sed per quemlibet sacerdotem reverenter accipimus et devote servamus" [Pero aceptamos con reverencia y observamos con devoción las penas espirituales que se nos inflijan por medio de penitencias sacerdotales, tanto por el desprecio [del poder] de las llaves como por otros pecados de transgresión humana, no sólo por parte del sumo pontífice, a quien confesamos como nuestro padre y señor en las cosas espirituales, si él sin embargo nos reconociese con justa razón como hijo, sino por parte de cualquier sacerdote].

el derecho posterior de deponer al emperador.⁸ Aun más, incluso si suponemos, sin admitirlo, que el papa tenga ese derecho, no puede ser que proceda, dentro de los límites de la *plenitudo potestatis*, "nullo prorsus ordine juris" [sin tener absolutamente en cuenta el orden jurídico] contra aquéllos "quos asserit sue jurisdictioni subjectos" [de los que afirma que están sujetos a su jurisdicción].

Ahora bien, cualquiera familiarizado con los razonamientos y las doctrinas papales verá de inmediato que estas objeciones y argumentos de Federico eran endebles, tan endebles de hecho que no sólo no pudieran producir ninguno de los efectos propagandísticos deseados, sino que tampoco tocaron la esencia de la ideología papal. Porque, para comenzar con la primera línea de ataque, la depravación moral de un papa no fue considerada, en ninguna época del cuidadoso pensamiento papal, como que afectase la función papal o privase de validez a sus actos. En realidad, esa objeción había sido implícitamente anticipada ya mucho tiempo antes por León I quien, al designar al papa como el *indignus heres* de Pedro, hizo con toda la claridad posible esa misma distinción entre el cargo y la persona del ocupante del cargo, en la que Federico basó su línea estratégica de ataque en 1239-1240. De acuerdo con la —por entonces indudable— opinión tradicional, los méritos o deméritos personales del papa no contaban para nada: sus actos gubernamentales eran tan legítimos como válidos, así hubiesen sido dictados por un santo o por un villano. La historia del papado medieval confirmaría de hecho que esta distinción leonina siempre fue eficaz: lo atestiguan Juan XII en el siglo X o los papas de mediados del siglo XI.⁹ Esta opinión también fue

8. *Ibid.*, p. 362, líneas 17 ss.: "Nam licet ad eum de jure et more majorum consecratio nostra pertineat, non magis ad ipsum privacio seu remocio pertinet quam ad quoslibet regnorum prelatos, qui reges suos, prout assolet, consecrant et inungunt" [Pues aunque a él por derecho y por costumbre de nuestros mayores le corresponda nuestra consagración, sin embargo no le corresponde la privación o remoción más que a cualquiera de los prelatos de los reinos, que consagran y ungen, como es costumbre, a sus reyes].

9. Había que dar uno o dos ejemplos, y deliberadamente los he elegido del siglo XI. *Cfr.*, por ejemplo, León IX escribiendo al patriarca de Constantinopla (P.L., CXLIII, 766, cap. 35): "Profecto sumus qualis Petrus, et non sumus qualis Petrus, quia *idem sumus officio*, et non *idem merito*... Ac si meritum Petri non habentes, *officium autem Petri* exsequentes, *officio nostro* debitos repositimus honores... ita quod male vivimus, nostrum est. Quod vero bona dicimus, *cathedrae*, cuius occasione necesse habemus recta predicare... *non propter nos in loco Petri*

expresada de manera perfectamente clara —y luego se convirtió en ley— por Humberto, quien declaró que sólo por herejía podía ser juzgado el papa, pero no por otro crimen.¹⁰ Y en la literatura canónica de los siglos XII y XIII hay profusión de discusiones concernientes a las fallas individuales, personales del papa, por un lado, y a su no obligación de rendir cuentas, por el otro. Esta distinción entre el cargo y la persona pertenecía al *eisener Bestand* [intangible inventario] del razonamiento papal.

Por lo tanto, al enfatizar la distinción entre el cargo y la persona, Federico usó de hecho uno de los argumentos papales más apreciados y adoptó la misma forma de argumentación papal. El papa hereda el *cargo* petriño —y no la santidad personal o los méritos personales de san Pedro—, y las acciones ejecutadas dentro de los límites de su cargo son, conceptualmente, las acciones de Pedro, a quien personalmente le fueron

despicat, quia ex cathedra eius, cui auctore Deo, qualiscumque praesidemus, debita sibi iura nostrum officium reclamant". [Ciertamente, somos como Pedro y no somos como Pedro, porque somos iguales por el cargo y no somos iguales en mérito... Y si no tenemos el mérito de Pedro, pero ejercemos el cargo de Pedro, exigimos los honores debidos a nuestro cargo... de modo que lo que vivimos mal es propio nuestro. Pero lo que declinamos de bueno es propio de la *cathedra*, por la cual es necesario que prediquemos lo correcto... Que no se nos menosprecie a causa de nosotros en el lugar de Pedro, porque en razón de su *cátedra*, cuyo autor es Dios, *de cualquier modo* que presidamos, nuestro cargo reclama los derechos a él debidos]. (El término *qualiscumque* que señala los deméritos personales del ocupante individual del cargo ya había sido usado por Gelasio I, en su *Ep.* 26 cap. 11, en A. Thiel, *Epistolarum Romanorum Pontificum genuinae*, Braunschweig, 1862, p. 407 (= *Avellana*, Ep. 95, cap. 58, in C. S. E. L., XXXV, 390): "Qualiscumque pontifices, etsi errore humanitus accedente..." [Los pontífices, de cualquier clase que sean, por más que, conforme a la naturaleza humana, sobrevenga un error...].) San Pedro Damiano dice en su *Liber gratissimus* (M.G.H., *Lib. de litte.* I, 31, líneas 9ss.): "Licet persona prorsus indigna inventiatur officium tamen, quod utique bonum est, competens aliquando gratuita concedatur". [Aunque la persona sea totalmente indigna, sin embargo, concédase por gracia el cargo que le corresponde, que por cierto es bueno]. De hecho, León IX había estigmatizado con claridad inequívoca a algunos de sus predecesores inmediatos en el cargo, asemejándolos a "mercenarius et non pastoribus, a quibus sua, non quae sunt Jesu Christi quarentibus, devastata [Romana ecclesia] jacebat miserabiliter hactenus" (*Ep.* cit., col. 779). [Mercenarios y no pastores, que buscan sus cosas y no las que son de Jesucristo, y por los cuales yacía hasta entonces miserablemente devastada la Iglesia romana].

10. W. Ullmann, en *Studi Gregoriani*, iv, 1952, pp. 111 ss.

otorgados los vices Christi. Las consideraciones referentes al mérito personal del poseedor del cargo no contaban. Como ahora veremos, el atar y desatar del papa produce efectos automáticos en la tierra y en el cielo, y ello absolutamente sin tener en cuenta si ese atar y desatar se refiere a cosas espirituales o temporales: la acción objetiva, despersonalizada que surge del cargo es, según el razonamiento papal, la que merece atención, y ello independientemente por completo de la excelencia o la vileza de quien haya heredado esos poderes. En suma, el ejercicio de los poderes era independiente de la persona. El juicio, sentencia, veredicto, orden, mandato, decreto, etc. del papa, era considerado según el razonamiento papal, totalmente en un plano objetivo: una vez emitido dejaba de tener toda conexión con la personalidad subjetiva del ocupante del cargo. El juicio, etc. emanaba del cargo y no de la persona.

La exclamación de Federico —"Attendite et videte si sunt ista facta papalia, si sunt hec opera sanctitatis"¹¹ [Atended y observad si éstos son hechos papales, si éstas son obras de santidad]— indicaría en consecuencia, una, en cierto modo, grave equivocación sobre la función papal en su conjunto. Es decir, su opinión es que las acciones del papa deben estar en consonancia con su "santidad moral". Por cierto, Federico toca aquí uno de los puntos más importantes, a saber, la supuesta santidad del papa: *opera sanctitatis*. La tesis de que el papa era un santo, al que uno se dirigía como *sanctus pater* o *sanctus vestra* y formas similares era un antiguo *Gendankengut* [ideario] papal. Tenía un distinguido linaje, que llegaba hasta fines del siglo V, y Gregorio VII le había dado un lugar prominente en su *Diculus Papae* (n° 23). Aunque Federico estaba bien acompañado, como veremos en un momento, al poner de relieve la santidad personal del papa, esta posición, sin embargo, mostraría algunos serios malentendidos acerca de lo que el papado atribuía al *carácter sanctus*

11. *Ver supra*, n. 4. Cf. también su discurso a los cardenales: "Verum si obicit, nos, quod absit, minus de fide recte sentite, possimus et nos replicare, apostolicum contra fidem venire, qui cum sit illius vicarius, qui cum male dicebat, cum pateretur, non comminabatur, non debuit ex abrupto nos malediccionum jaculis propulsare. Sic cum Deo non sentit, qui cum Deo non facit". [Pero si él objeta que Nos —¡que así no suceda!— pensamos en forma menos recta en cuestiones de fe, podemos también nosotros replicar que el sucesor del Apóstol peca contra la fe, pues por ser vicario de Aquél que al ser injuriado en su pasión no profecía amenazas, no debió rechazarnos bruscamente con dardos de maldiciones. Así no está de acuerdo con Dios quien no obra con Dios] (Winkelmann, *Acta*, cit., I, 314, líneas 37 ss.)

del papa. Esta calificación de *sanctus* del papa no tiene nada que ver con el significado litúrgico del término: la *sanctitas* del papa es nuevamente de carácter objetivo, y sólo se puede entender a partir de los efectos que producen las decisiones papales. Esta designación expresa clásicamente los efectos automáticos del ejercicio de los poderes de atar y desatar: todo lo que el papa, en su carácter de heredero de los poderes petrinos, atate en la tierra será atado automáticamente en el cielo, produciendo por consiguiente efectos automáticos en el cielo. En tal carácter, el papa *qua* papa está con un pie en el cielo y otro en la tierra: es en verdad el *Schnittpunkt* [punto de intersección] entre el cielo y la tierra. En otras palabras, el cargo y las funciones que contiene hacen del papa un *sanctus*, porque sus decisiones afectan (o se decía que afectaban) el orden mismo del cielo. Todo esto pertenecía al pensamiento papal tradicional,¹² y es por eso que en numerosas declaraciones papales, mucho antes de Inocencio IV, leemos que el papa tiene el "jus apostolicum, quod et coelis imperat et terris" [el derecho apostólico que manda tanto en el cielo como en la tierra].¹³ La prueba de esta calificación del papa como *sanctus* descansa en el exclusivo derecho papal a la canonización, es decir, en su derecho a agrandar el número de aquellos que eran corregentes con Cristo en el cielo, que eran objeto de una veneración particular, y que tenían un lugar especial en la liturgia de la misa.¹⁴ Pero lo que es necesario poner de relieve es que este carácter de *sanctus* tiene una connotación exclusivamente jurídica, al referirse como lo hace a los efectos automáticos del

12. Cfr. W. Ullmann, "Romanus Pontifex indubitanter efficitur sanctus: D. P. 23, in retrospect and prospect", en el volumen VI de *Studi Gregoriani*, pp. 229-264.

13. Ver, por ejemplo, 200 años antes de la época en discusión, de Clemente II su *Ep. 8, P.L., CXLII*, 589.

14. Para un punto de vista correcto ver E. W. Kemp, *Canonization and authority in the Western Church*, Oxford, 1948, pp. 64 ss., esp. pp. 70-71 y 79-81. Cfr. además R. Klausner, "Zur Entwicklung des Heiligensprechungsverfahrens", en *Savigny Zeitschrift, Kan. Abt. XL*, 1954, pp. 85 ss., en 99 ss., y M. Schwarz, "Heiligensprechungen im 12. Jahrhundert", en *Archiv f. Kulturgesch.*, XXXIX, 1957, pp. 43 ss., en 58 ss. La opinión insostenible de S. Kuttner ("La réserve papale du droit de canonisation", en *Revue historique de droit français et étranger*, XVII, 1938, pp. 172 s.) es el resultado de dar una atención inadecuada a los poderes del papa de atar y desatar, que son, después de todo, la *crux mitteriae*. Sobre esta mala interpretación de Kuttner cfr. Kemp, *op. cit.*, pp. 102-104 y Klausner, *art. cit.*, p. 100 n. 35.

atar y desatar papal en sede judicial. Que el papa era un *sanctus* en ese sentido, se deducía por su toma de posesión de la herencia de Pedro, y por la adopción de esos mismos poderes petrinos que producen esos efectos automáticos en el cielo. Este carácter del cargo, es decir, la petrinidad del cargo, es el que confiere la *sanctitas*, al menos de acuerdo a la argumentación papal.

Lo que hizo Federico, sin embargo, fue considerar esta *sanctitas* no en el plano en el cual el papado le dio al término su naturaleza particular, sino en el nivel de una santidad moral, exponiendo el concepto, por consiguiente, a una evaluación puramente subjetiva. Aunque malinterpretó la esencia de este carácter, él —o su secretario legal— tomó seguramente como modelo a Graciano del siglo precedente. Al presentar su *Dist. 40 del Decretum*, que trata de la responsabilidad (o de su ausencia) del papa —"papa a nemine iudicatur" [el papa no es juzgado por nadie]— el monje boloñés declaró, virtualmente en directa oposición a la doctrina papal, que

Non enim loca, sed *vita et mores sanctum faciunt sacerdotem*. Unde ex suscepto officio non licentiam peccandi, sed necessitate *bene vivendi* se noverint assecutos.¹⁵

[Pues no los lugares, sino *la vida y las costumbres hacen santo* a un sacerdote. De allí que, una vez recibido el cargo, deben saber que han obtenido no permiso para pecar, sino la necesidad de *vivir correctamente*.]

Esta opinión está tan alejada como la de Federico de una correcta apreciación del punto de vista papal o, para el caso, como la de los últimos opositores papales.¹⁶ Es virtualmente lo contrario de lo que habían expresado los papas sobre este tema. Pues la opinión subjetiva es el sello de esta tesis apapal (que se convertirá, de hecho, en un argumento antipapal con el correr del tiempo): la opinión de que el comportamiento

15. Graciano: *Dict. a.c.l. Dist. 40*. K. Hofmann, en *Der Dictatus Papae Gregors VII*, Paderborn, 1933, p. 72 ya llamó la atención sobre esta opinión equívoca de Graciano.

16. Como Juan Hus en el siglo XV: "Nemo gerit vicem Christi vel Petri nisi sequatur eum in moribus" o "papa non est verus et manifestus successor Petri, si vivit moribus contrariis Petro" (J. D. Mansi, *Concil. coll.* XXVII, 1210). [Nadie hace las veces de Cristo o de Pedro si no lo sigue en las costumbres" o "el papa no es el verdadero y manifiesto sucesor de Pedro si vive con costumbres contrarias a Pedro"].

moral del ocupante del cargo, su *vita et mores*. Le confiere el carácter de *sanctus*, no necesitamos subrayar que pueden diferir en sumo grado los juicios sobre qué constituye la santidad en este sentido. Pero, por otro lado, precisamente la fuerza de la tesis papal consistía en que mantuvo a la *sanctitas* libre de la *vita et mores*: por el contrario, la *sanctitas* era la emanación del hecho objetivo de que el papa había heredado los poderes petrinos, ni más ni menos. Detrás de las afirmaciones de Federico —y de las de los antipapistas posteriores— se pueda siempre detectar el punto de vista personal-subjetivo, sobre Pedro, Cristo, o Dios: la proyección de la opinión que los individuos tienen sobre ellos determina la respuesta a la pregunta sobre si sus representantes en la tierra actúan de acuerdo con este modelo (preconcebido) o no. "Sic cum Deo non sentiti (papa), qui cum Deo non facit" [Así no siente con Dios (el papa) que no obra con Dios], como Federico mismo había declarado.¹⁷ Dentro de esta esquizena, el criterio es el acuerdo, concebido subjetivamente, del *sentire* y no las funciones objetivas del cargo. Desde el punto de vista de Federico, por supuesto, esta queja tenía mucho sentido, sólo que no tocaba la esencia del argumento papal.¹⁸ Sin embargo, como veremos, puso en el primer plano un punto importante, un punto con una infinita variedad de aplicaciones.

Por cierto, en 1239-1240 el objetivo de Federico era la remoción del pontífice, a través del mecanismo de un concilio general. No me ocuparé aquí de la cuestión legal, respondida en parte a principios del siglo XV,

17. Ver *supra* n. 11.

17^a. Es posible que Federico haya entendido también la *sanctitas* como la antítesis a las decisiones legales, a emitir sentencias legales, lo contrario del papa gobernando con la ley. *Cf.*, por ejemplo, el pasaje citado *supra* n. 2: "non prout sancti *per fidem* regna vicerrunt". Pero no insistió sobre esta opinión. Como para la mayoría de los antihierocráticos, la naturaleza jurídica, el derecho de las decisiones papales, era la *pièce de résistance*. La negación implícita de poderes jurisdiccionales confiaría a las funciones papales a la mera persuasión, a predicar el *verbum Dei*, pero esta posición no tomaba en cuenta la naturaleza del papado como, primeramente, una institución de gobierno, y toda institución de gobierno debe necesariamente actuar con leyes coercitivas, el *preceptum concilium*, y no puede reducirse a realizar meros esfuerzos persuasivos. ¿Y por qué, dentro de esta estructura jurídica, la excomunión, o para el caso la deposición, debería ser un asunto de la jurisdicción "temporal"? Sólo cuando el propio concepto de Iglesia hubo sufrido algunos cambios, pudo progresar la opinión antipapal, *cf.* también *infra* n. 35. Creo, no sin razón, que Federico no tocó el tema fundamental del derecho como un ingrediente vital de la institución papal.

de si tenía alguna validez un concilio general convocado sin la participación del papa. De lo que sí me ocuparé es de la finalidad de este concilio general propuesto por Federico, a saber, darle una oportunidad de exponer "*judicis corrupti nequitiam*" [la iniquidad de un juez corrupto]. Aunque esta petición pudo haber tenido alguna apoyatura histórica, no podía ajustarse ni a la ley canónica existente, ni a la opinión tradicional sobre la inmunidad del papa ante un juicio conciliar. ¿Qué esperaba realmente Federico que haría el concilio general, una vez que éste hubiese expuesto la iniquidad del papa? ¿Podía un concilio deponerlo? ¿Podía un concilio proceder a una nueva elección? Este argumento, expresado persuasivamente a los cardenales, fue demasiado rudimentario e inarticulado para merecer mucho respeto. Pero más allá de esta consideración técnica, hay también otra consideración que puede bien indicar una cierta incoherencia en la mente de Federico.

Es la siguiente. En el manifiesto de protesta contra la sentencia de deposición y excomunión, aparece una aseveración que parecería arrojar algo de luz sobre la incongruente manera de pensar de Federico. La sentencia de deposición, dice, viola un principio fundamental, porque en virtud de esta sentencia papal

Imperator Romanus, imperialis rector et dominus maiestatis, lese maiestatis dicitur crimine condemnatus, per quam [scil. sententiam] ridiculose subicitur legi, qui *legibus omnibus est imperititer solutus*, de quo temporales pene sumende, cum temporalem hominem superiorum non habeat, *non sunt in homine, sed in Deo*.¹⁸

[Se dice que el emperador romano, rector imperial y señor de majestad, es condenado por crimen de lesa majestad, por la cual (es decir, sentencia) es sometido en forma ridícula a la ley aquel que está libre de manera imperial de toda ley, y de quien se deben recibir las penas temporales puesto que, al no tener él ningún superior temporal, no proviene de un hombre sino de Dios].

La importancia de este pasaje reside en que demanda la mismísima inmunidad de enjuiciamiento que él negaba al papa. Dicho de otra forma: él no se sometería a ningún juicio humano porque está *legibus solutus*, que es precisamente lo contrario de lo que él había pedido que hiciera el

18. *M.G.H. Const.*, II, 365, líneas 6 ss.

concilio general, a saber, que le diera una oportunidad de desmascarar la corrupción y depravación del papa, a fin de juzgadlo por incapaz. Incluso en la presuposición de su dualismo, esta negativa de someter al emperador al juicio humano y la demanda de poner al papa ante el tribunal de un concilio general, parece bastante incoherente.¹⁹

Esta inconsecuencia es difícil de explicar. Nadie comprendió como Federico el correcto punto de vista teocrático, de acuerdo al cual todo el poder viene de arriba —la teoría descendente del gobierno y de la ley, como la he denominado en algún otro lugar— y de acuerdo al cual el poder es conferido por Dios al gobernante: la comunidad, ya sea un reino o la Iglesia universal, está encomendada al cuidado del soberano. El *populus fidei commissus* [el pueblo a ti confiado], como leemos en las órdenes de coronación real desde el siglo IX (Benediccional de Freising), o la *ecclesia nobis commissa* [la Iglesia a Nos confiada], como leemos en miles de comunicados papales desde el siglo IV, expresan muy sucintamente la tesis de que la comunidad bajo el cuidado del soberano no tiene ningún poder para conferir el cargo de gobierno —la elección sólo designa a una persona particular para el cargo creado por Dios— ni, por lo tanto, el poder de separarlo del cargo. De hecho, la comunidad confiada al gobernante no está, dentro de la estructura teocrática, dotada de ninguna clase de poderes autónomos. Vista con este trasfondo, la expresión paulina “nulla potestas nisi a Deo” [ningún poder a no ser de Dios] assume una importancia sumamente práctica. De acuerdo con la tesis descendente, el papa constituye él mismo un estamento —tiene su propio *status*— y no existen canales jurídicos de comunicación entre la comunidad y el papa: la comunidad no tenía nada que ver con el otorgamiento del poder papal, al contrario, estaba encomendada a su cuidado. La consideración de los intereses, y no de los deseos, de la comunidad es el objetivo principal del soberano teocrático. O, como lo expresó clásicamente Inocencio III, él es “*medius constitutus inter hominem et Deum*” [está constituido intermediario entre el hombre y Dios], una expresión que pone claramente de relieve la opinión de que el papa ocupa un estamento propio. Federico no podía haber tenido dudas sobre esta cuestión —nadie lo igualaba en la comprensión de este tema— y su apelación a un concilio general, aunque concebida como lo estaba de manera imprecisa

19. Sobre el doble vicariato de Cristo, uno en el papa y otro en el emperador, véase *mi Growth of Papal Government in the Middle Ages*, Londres, 1955, p. 343 y n. 3; también *Miscellanea Hist. Pontificiae*, XVIII, 1954, en pp. 118 ss.

en lo referente a su competencia efectiva, es un defecto grave en su ataque. Porque mantener este punto de vista significaría de hecho suscribir la tesis ascendente, según la cual el poder residía originalmente en el pueblo, que actúa a través de sus propios instrumentos y órganos (elegidos o designados), tales como un concilio general. Y esto me parece que revela la verdadera contradicción de Federico: el adherir a la tesis descendente en lo que a él mismo se refiere y adherir a la tesis ascendente en lo que atañe al papa.²⁰ En otras palabras, sus propias funciones como emperador no están sujetas al juicio humano, mientras que las funciones del papa han de someterse al juicio de un concilio general.

A estas consideraciones están íntimamente unidos aquellos argumentos contenidos en lo que hemos denominado la segunda línea de ataque. Aquí, nuevamente, aunque subrayando uno u otro elemento, la argumentación sigue bastante de cerca la ideología Hohenstaufen de un dualismo de gobierno. Esto lo expresa Federico en la declaración ya aludida, respecto de la *potestas in spiritualibus plenaria* del papa, frente a la *potestas in temporalibus plenaria* imperial. Ahora bien, esta denominación de lo temporal (secular) y lo espiritual es de origen paulino, quien en el mismísimo pasaje (1 Cor. 6,3) le había dado al papado medieval —aquí como en muchos otros aspectos— una tesis del orden teleológico perfectamente bien construida. El punto de vista teleológico y cristocéntrico, bastante comprensiblemente, prohibía atribuir a lo denominado “temporal” ningún valor autónomo o independiente, asignarle *Eigenwert* [valor propio] o *Eigenständigkeit* [independencia]: el punto de vista paulino-papal era que lo “temporal” no tenía vida propia, pero, a fin de ser útil debía ser encauzado a un *telos*, a un fin, a un *finis*. Es simplemente un medio para un fin, sólo en esa medida adquiere valor decisivo. Por consiguiente, desde el punto de vista papal no existía una distinción nomenclal entre lo “temporal” y lo “espiritual”. El punto de vista de Federico, sin embargo, puede resumirse en la opinión (que más tarde con Dante llegaría a ser de fundamental importancia) de que el Hombre, al estar compuesto de cuerpo y alma, de materia y espíritu, necesitaba una dirección doble.

Eterna provisio in firmamento terre duo voluit preesse regimina, sacerdotium et imperium, unum ad tutelam, reliquum ad cautelam.

20. En su excelente trabajo *Vom Imperium zum nationalen Königtum*, Berlin-Munich, 1933, pp. 179 ss., H. Wieruszowski no ha visto esta dicotomía fundamental en la argumentación de Federico, ni el fundamento sobre el que descansa su posición.

ut homo, qui erat duobus componentibus dissolutus, duobus retinaculis frenaretur.²¹

[La previsión eterna quiso que gobernasen dos regímenes en el firmamento de la tierra, el sacerdocio y el imperio, uno para protección, el otro para vigilancia, para que el hombre, que está compuesto de dos cosas, fuese frenado por dos riendas.]

Esta declaración no deja nada que desear, ni en cuanto a su claridad ni en cuanto a su tema subyacente, que es la perfecta oposición de la tesis paulino-papal. Esta última obraba —y no podía obrar sobre otras bases, si se considera el *Gesamtlanspruch* [exigencia global] de las normas del cristianismo medieval, que reclamaban la totalidad del Hombre— con un único fin en la vida del hombre, es decir, su salvación final; mientras que el punto de vista imperial negaba esta unicidad del hombre y su fin único postulando dos principios:²² el cuerpo (temporal) tenía su propia vida, y también la tenía el alma (espiritual), y cada uno era autónomo, y para su gobierno *duo regimina* fueron instituidos *in firmamento terre*. No hace falta decir que esta dicotomía fundamental no podía ajustarse a la perspectiva medieval tradicional y la debilidad de esta opinión, por no decir falacia, de una distinción inexistente, aparece, quizás mejor, en la misma declaración: ¿cómo deben funcionar los dos gobiernos? Además, esta opinión se apoya implícitamente en la posibilidad de una neta y clara distinción nociónal entre lo “espiritual” y lo “temporal”, pero en la larga y tediosa discusión sobre este tema, buscaremos en vano algún criterio que nos permita trazar una línea divisoria. ¿Y quién iba a trazarla? No es exagerado decir que dentro de una sociedad totalmente cristocéntrica, la tentativa de encontrar ese criterio está destinada a ser un infructuoso ejercicio de gimnasia mental. El dualismo de la ideología

21. E. Winkelmann, *Acta*, cit., I, 314, n.º 355, líneas 21 ss.

21^a. Es bien sabido, por supuesto, que sobre la base de este dualismo Lutero iba a postular “die zwey Regiment” [los dos regímenes] que deberían “von einander gesondert und geschieden bleiben, sol man anders das rechte Evangelium und den rechten Glauben erhalten” [permanecer separados y divididos entre sí, si se debe de otra manera mantener el recto Evangelio y la fe correcta], Weimar ed., vol. XLVI, p. 734. *Cf.* también el pasaje *ibíd.*, vol. LI, p. 239 con su enfática insistencia sobre la “Scheidung der beiden Gewalten” [la separación de los dos poderes]; también la Confesión de Augsburgo, art. 28.

antipapal estaba construido sobre los engañosos fundamentos de una distinción ficticia y quimérica: el dualismo de los Hohenstaufen era solamente un postulado.²²

El papado había respondido anteriormente al argumento de Federico, aunque lo más probable es que éste no estuviera enterado de esas declaraciones papales.²³ Además, ¿dónde estaba la prueba pública o documental de que al papa le había sido otorgada solamente la *potestas in spiritualibus*? Esta afirmación es una consecuencia lógica de una distinción ficticia. Parece que el abuelo de Federico —o Reinaldo de Dassel— fue el inventor de la espeluznante teoría de un doble vicariato de Cristo. En

22. Desde este punto de vista, la repetida sentencia papal “Duo principia ponere haereticum est” [afirmar dos principios es herético] asume un significado muy práctico. El postulado de los dos principios —por cierto ineficaz como lo fue, porque desde el punto de vista de la cristiandad medieval, violentaba indudablemente las formas tradicionales del pensamiento— tenía sin embargo un gran futuro, especialmente cuando, por un lado, fue completamente entendida la distinción aristotélica entre “buen hombre” y “buen ciudadano” (porque esta distinción presupone en sí misma dos conjuntos enteramente diferentes de normas y criterios) y, por otro lado, cuando la teoría naturalista, también inspirada en Aristóteles (y su consecuente complemento, el supranaturalismo) se convirtió, a partir de santo Tomás de Aquino, en un principio de especulación teórica.

23. *Cf.*, por ejemplo, Gregorio VII: “Cui ergo aperienti claudendique coeli data est potestas, de terra iudicare non liceat Absit” (*Reg.*, VIII, 21, de E. Caspar, p. 550). [Por lo tanto, a quien le fue dado el poder de atar y desatar en el cielo, ¿no le es lícito juzgar en la tierra? ¿Lejos de eso] o “Si enim coelestia et spiritualia sedes beati Petri solvit et iudicat, quanto magis terrena et saecularia” (*ibíd.*, IV, 24, p. 338) [En efecto, si la sede del bienaventurado Pedro desata y juzga las cosas celestiales y espirituales, ¿cuánto más las terrenas y seculares?]; Celestino III: “Non solum corporum, sed etiam animarum iudiciariam accepit [Romana ecclesia] potestatem” (*Ep.* 235, en P.L., CCVI, 1127) [(La Iglesia romana) recibió poder de juzgar no sólo los cuerpos, sino también las almas]; Inocencio III: “Hac iŕgitur ratione sacrosancta Romana ecclesia, quae super omnes alias coelestis privilegio obinet principatum, quaeque non solum terrena sed coelestia quoque iudicat...” (*Suppl. Reg.* cap. 89 bis, en P.L., CCVII, 131) [Por lo tanto, por esta razón, la sacrosanta Iglesia romana, que por un privilegio celestial posee el principio sobre todas las otras, y que no sólo juzga sobre lo terreno sino también sobre lo celestial...]; según Gregorio IX, el papa tenía no sólo el “animarum imperium” [el gobierno de las almas], sino también el “in universo mundo rerum et corporum principatum” [el principado sobre todo el mundo de cosas y cuerpos] (*Ep.*, *sell. XIII saec.*, I, 604, n. 703). Y se podrían citar muchas declaraciones más.

pro de su buen nombre, hay que señalar que Federico II no especuló con este tema, que era en sí mismo una vez más una consecuencia necesaria de la visión dualista, pero en la esencia, parece haber escasa diferencia entre él y la más antigua ideología Hohenstaufen. Nuevamente, en un nivel más elevado, el papado había anticipado las objeciones imperiales, antes de que existiera ningún emperador occidental.²⁴ En una palabra, el poder petrino fue concebido como una monarquía, en el sentido literal del término, ejercida sobre todo el cuerpo de los cristianos. La objeción de Federico, por lo tanto, se refería en verdad a la función del papa como monarca, una función que era totalmente defendible sobre bases doctrinales y que excluía notionalmente cualquier otro monarca; de allí, su recurso a un dualismo, es decir, a la separación de las funciones que se deben ejercer sobre lo "temporal" por un lado, y lo "espiritual" por el otro. Aquí, como otras veces, Federico II se movió dentro de los límites de la primitiva argumentación monárquica. Desde el siglo V en adelante las posibilidades inherentes al omnicompreensivo "Quodcumque ligaveris" de los versículos de san Mateo fueron reconocidas cada vez más: la totalidad de las acciones humanas era el objeto del atar y desatar petrino-papal y desde este punto de vista papal, la pretendida distinción entre lo "temporal" y lo "espiritual" no podía en verdad tener significado alguno: la acusación papal de que Federico había obrado *in contemptu civium* [con desprecio (al poder) de las llaves] era, desde este punto de vista, completamente justificada. ¿No había él mismo

24. *Cfr.*, por ejemplo, León I: "Nihil erit ligatum, nihil solutum nisi quod beatus Petrus aut solverit aut ligaverit" (PL., LIV, 151) [Nada será atado, nada desatado, sino lo que el bienaventurado Pedro hubiese desatado o atado]; Gelasio I: "Sicut his verbis [scil. Quodcumque ligaveris...] nihil constat exceptum, sic per apostolicæ dispensationis officium et totum possit generaliter alligari et totum consequenter absolvi" (Ep. 30, cap. 12, en A. Thiel, cit., p. 445) [Así como con estas palabras (a saber, todo lo que atares...) nada se considera exceptuado, así, por el cargo de disposición apostólica, no sólo todo puede generalmente ser atado, sino también todo, consecuentemente, desatado]; Nicolás I: "In quibuscumque omnia sunt, quantacumque et qualiacumque sint" (Ep. 4, en M.G.H., Epp., VI, 701). [En quienesquiera están todas las cosas, cuantas y cuales sean]; la misma posición fue expresada por Juan VIII, *ibid.*, VII, 187, Ep. 210; Gregorio VII: "Nullum excipit, nihil ab eius potestate subtrahit" (Reg., IV, 2). [No exceptuó a nadie, nada substraigo a su poder]; Inocencio III: "Nihil excipiens qui dicit 'Quodcumque ligaveris...'" (X: I, 33-6). [Nada exceptuó quien dijo "todo lo que atares..."]. Nuevamente, se podrían citar muchos otros ejemplos.

estigmatizado el ejercicio papal de los amplios poderes de atar y desatar como una *abusio sacerdotalis potestatis*²⁵ [abuso del poder sacerdotal]? En realidad, Federico sólo empeoró la situación al aceptar los decretos papales en asuntos "espirituales" y al rehusar aceptar cualquier imposición "temporal", porque esta última era una consecuencia necesaria de la primera, si se da el debido reconocimiento a la naturaleza de la misión petrina. Por otra parte, Inocencio IV no tuvo dificultades doctrinales en declarar que "Vicario conditoris omnis creatura subdita est"²⁶ [toda creatura está sujeta al Vicario del Creador]. No fue Inocencio IV quien había pretendido, como Federico parece haber creído, el traspaso de imperios y reinos, porque ya Gregorio VII, casi dos siglos antes, había formulado explícitamente este derecho petrino-papal, e Inocencio IV, por su parte, se movió meramente dentro de los límites trazados por los papas anteriores.²⁷ Y cuando Federico admitió el derecho papal a su "consecratio" imperial, pero al mismo tiempo negaba la pretensión papal de despojarlo del cargo imperial, parece haber sido otra vez víctima de la incoherencia de su razonamiento: era una antigua máxima legal que el que confería algo también podía quitarlo.²⁸ Además, como cualquier

25. E. Winkelmann, *Acta*, cit., p. 50, n. 46.

26. *Comm. ad X*: ed. Frankfurt, fol. 2v. Quizás no fue más que una estrategia de Federico el hacer estas preguntas: "In quo enim apostolice sedis auctoritas leditur, si superbam et recalcitrantem Liguriam cesarea ultione plectamus? si honorem imperii ampliamus?" (*Acta*, I, 314, líneas 29-30). [Pues, ¿en qué se daña la autoridad de la sede apostólica, si sancionamos a la soberbia y recalcitrante Liguria con castigo imperial?, ¿si realizamos el honor del Imperio?].

27. Hoy en día hay un ruidoso grupo de escritores que, o por culpable ignorancia de hechos históricos, o por voluntaria ignorancia de la constante teoría papal, preferirían atribuir al papado un programa dualista, el mismo programa contra el cual éste luchó tan tenazmente. Esta clase de "historiografía", motivada como está por consideraciones completamente a-históricas, no es otra cosa que el intento de falsificar la historia misma con propósitos más bien mundanos y todo esto bajo la hoja de para de una "pura" erudición. La simple verdad, sin embargo, parece completamente diferente.

28. Respecto de este tema, Juan de Salisbury había afirmado, sólo un siglo antes, lo siguiente: "Porro de ratione juris eius est nolle, cuius est veile, et eius qui tenet el derecho de querer tiene el de no querer, y puede quitar quien tiene el derecho de conceder]. En forma similar Hugo de San Victor, *cfr.* los pasajes citados en *Growth of Papal Government*, cit., pp. 439 ss.

otro cargo público, el del imperio era considerado un *divinum beneficium*, que sólo podía ser concedido a través del papa; otorgar el cargo imperial era un *apostolicus favor*, algo a lo cual el destinatario no tenía derecho.²⁹ Sin duda es interesante ver que Federico evita el término mismo de "coronatio", es decir, el acto que hacía del rey de los romanos un emperador, porque sin la imposición papal de la corona no había posibilidad de convertirse en emperador. Federico muy probablemente tenía en mente que la coronación era un mero formalismo litúrgico sin efectos constitutivos: de allí su énfasis en la "consecratio", que no es más que la traducción en hechos concretos de la noción de *imperatoria*.³⁰ Pero la sola elección de las palabras no puede hacer desaparecer el hecho irrefutable de que, a mediados del siglo XIII, la coronación del rey de los romanos por el papa tenía efectos constitutivos.

III

En resumen, ¿cuál fue entonces, el blanco de los esfuerzos argumentativos de Federico II? Detrás de todas las vituperaciones y argumentos podemos detectar, creo, un elemento común: la presente situación fue causada por la falta de algún mecanismo constitucional

29. Para este tema *cf.*: *Misc. Hist. Pont.*, cit., pp. 107-126; también "The Pontificate of Adrian IV", en *Cambridge Hist. Journal*, XI, 1955, pp. 233-253.

30. Está por verse si el título de Federico en julio de 1220 como "Divina favente clementia Romanorum imperator, semper augustus, et rex Siciliae" [Gracias a la clemencia divina, emperador de los romanos, siempre augustus y rey de Sicilia] fue meramente prematuro, o si tuvo un mayor significado. Ver Huillard-Breholles, *Historia Diplomatica Federici II*, París, 1852, I, p. 800; en esta confirmación de privilegios monásticos, la fecha es también según los años imperiales, aunque no fue coronado emperador hasta el 22 de noviembre de 1220. Un punto de vista similar al expresado en la *imperatoria* se halla también en el decreto de elección de febrero de 1237: "...firmavimus quod prefatum Conradum a nobis in regem electum post mortem preminati patris sui dominum et imperatorem nostrum habebimus, eidem in omnibus, quae ad imperium et jus imperii pertinent, intendentes..." (*M.G.H., Const.*, II, p. 441, n. 329, líneas 23 ss.). [Hemos confirmado que el predicho Conrado, elevado a rey por nosotros después de la muerte de su padre antes nombrado, lo tendremos como señor y emperador nuestro, dirigiéndonos a él en todas las cosas que corresponden al imperio y al derecho del imperio...]. En forma similar la opinión expresada en los *Annales Stadenses* (*M.G.H.*, SS., XVI, p. 369).

que hubiera evitado las acciones injustificadas —a los ojos de Federico— del papado. El blanco de su oposición era la *plenitudo potestatis* o, expresado en forma positiva, el establecimiento de lo que hoy en día se podría llamar monarquía constitucional. Creo que esto constituyó el elemento constante en los ataques de Federico. Si esto es así, él se había impuesto a sí mismo una tarea hercúlea, y la había emprendido con medios inadecuados. Pero de inmediato se impone la pregunta: ¿qué medios debería haber empleado Federico para lograr lo que él —y no pocos de sus contemporáneos— hubiera deseado ver realizado? Detrás de esta pregunta asoma otra mucho más fundamental: ¿había algún medio por el cual el papa pudiera convertirse en un monarca constitucional, de modo de poder despojarse de su status monárquico, y de esta *plenitudo potestatis*, para que gobernase ligado a la opinión y al consejo de algunos órganos? O, visto desde otro ángulo, este interrogante se convierte en otro: ¿qué debe hacerse con un papa incompetente, es decir, incapaz de cumplir sus funciones petrinas, como por ejemplo un papa demente? Creo que Federico trataba de encontrar un mecanismo constitucional que controlara al papa, que pudiera en caso necesario emprender acciones en su contra y, si estaba justificado, deponerlo.

Por más ineficaz que haya sido la oposición de Federico, las generaciones siguientes estuvieron en deuda con él por poner al descubierto, con toda la claridad deseable, este particular problema: ningún rey o emperador anterior a él había señalado tan claramente, en sus protestas y escritos oficiales, ese problema vital como lo hizo Federico cuando apeló al colegio de cardenales para convocar un concilio general: *dum credat [papal] sibi licere quod libeat*³¹ [mientras crea (el papa) que le es lícito lo que le place]. Evidentemente, las acciones y juicios del papa le aparecían a Federico como no otra cosa sino pura arbitrariedad —"voluntatis sue arbitrio plus debito laxatis habenis"³² [relajadas más de lo debido las riendas, al arbitrio de su voluntad]—, convencido como estaba de la *justitia nostri imperii*³³ [la justicia de nuestro imperio], pero la pregunta crucial era: ¿cómo evitar esta situación? Si Federico y sus hábiles asesores no pudieron encontrar la respuesta, uno puede ser perdonado por preguntar si había siquiera alguna respuesta posible.

31. *M.G.H., Const.*, II, 290, n. 214.

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*, p. 310, línea 23.

El problema general que emergía en toda su sombría y severa realidad en la última década del reinado de Federico fue mucho más significativo que las preguntas concretas que provocaron el conflicto. Federico II estaba destinado a concentrar y resumir en sí mismo el centenar de problemas de una monarquía secular en un contexto teocéntrico y cristocéntrico. Aunque perdió la batalla, tanto en los hechos reales como en la pura teoría, no debe minimizarse el significado histórico de su posición. Por cierto, su oposición no evidenció un ataque plenamente frontal a los propios fundamentos de la monarquía papal, es decir, a la petrinidad de los poderes del papa y a todas sus consecuencias concomitantes. En este sentido, entonces, siguió el camino trillado de sus predecesores. Pero en su oposición hay un elemento, sobre el cual ya he llamado la atención, a saber, la distinción ideológicamente insostenible entre el papa responsable ante un concilio general y el emperador situado por encima de la ley, un elemento que contiene ingredientes de carácter enteramente diferente, con fecundas implicaciones.

La argumentación lógica hizo, al parecer, que Federico aplicara la tesis ascendente al papado. Porque, mientras estuviese vigente el genuino punto de vista teocrático-descendente, no existía absolutamente ninguna posibilidad conceptual de privar al soberano de su status especial, de despojarlo de su plenitud de poder concebida teocráticamente.³⁴ La sede del poder es Dios, y todo poder que se encuentre "bien debajo", proviene de esa fuente mediante los intermediarios apropiados: pero este poder no es autónomo, es, en el mejor de los casos, delegado, y es un poder indudablemente derivado. Por consiguiente, contradice las leyes del razonamiento decir que aquellos a quienes se les ha delegado el poder, que les es derivado de un órgano superior, deberían entonces controlar a ese órgano superior. Dentro de la estructura del gobierno teocrático, ningún control del monarca papal era posible. En consecuencia, cuando Federico sugirió el concilio general como un tribunal y un foro ante el cual debían presentarse las iniquidades del papa, era obvio que este foro tenía la función de juzgar, lo cual no es otra cosa sino el ejercicio práctico de controles y verificaciones: una regla que viola

34. El problema emerge en toda su magnitud si se aprecia adecuadamente la función del papa como *vicarius Dei* [vicario de Dios]. Aunque esta función sólo tiene connotaciones jurídicas, precisamente por los contenidos jurídicos el ejercicio de esta función tenía, o pretendía tener, efectos tanto en este mundo como en el otro.

claramente los principios más fundamentales de cualquier gobierno teocrático. Por consiguiente, la presuposición subyacente a su propuesta es la negación (al menos implícita) de las premisas teocrático-monárquicas, y la afirmación (también al menos implícita) de una posesión de un residuo de poder en el concilio general, independientemente del papa mismo. Entendido correctamente, esto es la tesis ascendente, conforme a la cual el poder reside originalmente "bien abajo", y asciende a través de varias mecánismos y órganos. El concilio general sugerido era meramente "representativo" de toda la Iglesia. En resumen, esta propuesta de Federico de un concilio general fue la manifestación de la opinión —que no era nueva, pero pocas veces planteada antes de él de este modo práctico— de que la Iglesia universal era la portadora de todos los poderes y derechos y, en consecuencia, el pontífice era responsable ante ella. El papa, en este esquema, era un órgano de la Iglesia universal. Es evidente que el problema tocaba nada más ni nada menos que el concepto de Iglesia: ¿fue ésta fundada sobre Pedro (posición papal) o Pedro fue fundado sobre la Iglesia (posición imperial, y con la adopción de la concepción ascendente, también la posición de los conciliaristas en el siglo siguiente)? En otras palabras, ¿está la Iglesia, toda la *congregatio fidelium* [la congregación de los fieles], dotada de un poder original, o su poder es derivado? La respuesta a este interrogante gira en torno de los cruciales versículos de san Mateo, y Federico abrió la discusión pública sobre este dilema crucial en una forma muy práctica y concreta. Encubierta bajo la amenaza de dañar a toda la Iglesia, esta opinión pudo haber dado origen a la declaración:

Vos igitur, dilecti principes, non nobis solum set ecclesie, que congregatio est omnium Christi fidelium, condote, cuius capud languidum... vir eius infidelis, sacerdos eius polluens sanctum, iniuste faciens contra legem,³⁵

[Por lo tanto, vosotros príncipes dilectos, no os doláis sólo de Nos sino de la Iglesia, que es la congregación de todos los fieles de Cristo, a cuya languida cabeza santa... mancilla su sacerdote, un varón que Le es infiel, obrando injustamente contra la ley].

así como a la exclamación:

35. *Ibid.*, p. 298, líneas 7 ss.

Dolemus tamen et ex corde dolemus propter verecundiam universalis ecclesie matris nostre, quam Dominus Jesus Christus sub specie virginis gloriose in passionis testamento discipulis commendavit.³⁶

[Sin embargo, nos dolemos y nos dolemos de corazón, por la vergüenza de la Iglesia universal, madre nuestra, a la cual Nuestro Señor Jesucristo, en el testamento de su pasión, encomendó a sus discípulos en la figura de la Virgen gloriosa.]

El punto fundamental de esta visión ascendente de Federico es que ella sola parecía ofrecer una posibilidad de acusar formalmente al papa: esto significaba, por supuesto, la caída total del modelo teocrático-hierocrático, y este intento de fijar la sede del poder en la Iglesia universal, es decir, en el *populus christianus*, es la admisión tácita de que en el nivel teocrático-hierocrático no se podía idear ningún mecanismo para lograr la reducción de la *plenitudo potestatis* petrina-papal, ni sujetar el gobierno del papa o someterlo a un control supervisor. Éste no es el lugar para describir el destino posterior de esa estrategia de Federico, basta decir que la idea del *populus christianus* como portador del poder hizo un progreso asombrosamente rápido: la política de Felipe IV de Francia ante Bonifacio VIII es un ejemplo,³⁷ y el movimiento conciliar es otro ejemplo de la atracción que tendría la ideología ascendente-populista en el campo estrictamente eclesiológico.

Sería inútil, no obstante, pasar por alto las inevitables consecuencias que esta teoría ascendente-populista ocasionó para la monarquía secular concebida teocráticamente. Ya hemos mencionado la dicotomía en el pensamiento de Federico entre la posición del papa y la del emperador: esta última, como hemos visto, no era responsable ante nadie para los asuntos así llamados "temporales". ¿Por qué la posición teocrática debería ser válida para el emperador, pero no para el papa? No hay una respuesta razonable ni creo que exista. Pero éste no es un aspecto que concierna sólo a Federico: en su gran imitador, Felipe IV, encontramos exactamente la misma característica, sólo que mucho más acentuada. No pasó mucho tiempo —y en la literatura, ciertamente, esta idea fue propagada por hombres como santo Tomás de Aquino (en quien es

36. *Ibid.*, p. 296, líneas 34 ss.

37. Para la forma en que el gobierno de Felipe se basó en los modelos provistos por Federico, ver H. Wieruszowski, *op. cit.*, esp. pp. 42 ss. y 89 ss.

detectable una dicotomía muy similar),³⁸ y especialmente por Juan de París y Marsilio de Padua—para que ellos aplicaran al rey la misma consideración que Federico tenía en mente respecto al papa. La imposibilidad de encontrar una respuesta adecuada al esquema hierocrático-papal lo llevó a proponer esa misma teoría que habría de resultar en perjuicio de todo gobierno teocrático. La importancia de este último conflicto papal-imperial radica en que el emperador, en forma bastante paradójica, abrió la puerta para la influencia de aquellas teorías que debían resultar en la ruina tanto del imperio como del papado.

Visto desde una perspectiva más amplia, sin embargo, el ataque de Federico sobre las fallas personales, sobre la baja moral de los papas contemporáneos a él tuvo quizás una importancia aun mayor. Indudablemente, la fuerza del punto de vista papal residía precisamente en no permitir enjuiciar a la persona que ocupaba el cargo: era la visión despersonalizada, como la hemos denominado, que centraba la atención en el papado como institución, en el cargo de papa, excluyendo a la persona del ocupante del cargo. Es una visión en cierto modo sutil, concebida completamente en el campo de la doctrina y del dogma, y en esto residía su fuerza que Federico no fue capaz de conmovier. Pero su fuerza misma fue también su debilidad: mientras que la primera derivaba del programa impersonal e inalterable, la teoría tomó muy poco en cuenta —desde el punto de vista humano— del muy comprensible elemento natural humano: considerando las leyes naturales que imputan las inclinaciones y proclividades humanas, ¿es un planteo realista el divorciar tan abruptamente el cargo (objetivo) de la persona (subjetiva)? ¿No podría decirse que esta distinción y más aún, las consecuencias prácticas extraídas de ella, fueron una conveniente excusa para justificar

38. No fue sino un dispositivo ideológico construir la teoría del origen natural de la sociedad humana organizada, el Estado, y del origen sobrenatural de la Iglesia. Era simplemente una hoja de parra para ocultar la dicotomía. Entre parentesis, puede señalarse que este dispositivo sólo empujó las cosas (para los hierocráticos) porque la idea sobrenatural proporcionaba un aporte considerable para la concepción puramente místico-sacramental de la Iglesia, para la cual en verdad no eran necesarios ninguna ley, ni tribunal, ni organización ni gobierno. Y Marsilio no fue nada lento en sacar el mayor provecho de esta concepción. Detrás de todo esto está el principio tomista de un *duplex ordo in rebus* [un doble orden en las cosas], que en Dante y Marsilio se convirtió en un principio fundamental de acción.

todas y cada una de las acciones, por más inspiradas que estuviesen por motivos muy alejados de los límites del cargo mismo, a condición de que la acción llevara de alguna manera el sello del *officium*? ¿No ha sido en todos los tiempos la experiencia humana misma, la "ley" natural misma, juzgar a la persona que desempeña el cargo, más que al cargo despersonalizado? En otras palabras, ¿la posición papal, coherente y lógicamente impecable como era, está de acuerdo con las leyes naturales de la humanidad? ¿No planteó Federico II, de hecho aunque no en teoría, una opinión que era más acorde con la experiencia natural-humana? O, para el caso, ¿no revelaba el equívoco de Graciano que él tomó en cuenta el elemento natural-humano? Y ¿es realmente una mera coincidencia que, al transcurrir el siglo XIII, esta perspectiva natural-humana ganara predominio, de modo que Felipe IV y una distinguida pléyade de escritores hicieran de ella el punto central de su ataque contra los papas? ¿Acaso esta perspectiva humano-natural-no sofisticada no contribuyó tan poderosamente a la decadencia de la posición del papado, porque la evaluación subjetiva del papa como hombre se convirtió cada vez más en la medida y el criterio? Las leyes del razonamiento lógico pueden no encontrar fallas en el imponente edificio hierocrático-papal que culmina en el cargo, despersonalizado y objetivo, pero, ¿las leyes del razonamiento lógico son siempre compatibles con las leyes del razonamiento natural? Por más inadecuados que hayan sido los medios que empleó, la oposición de Federico puso de relieve esta propia faceta humana y natural, una faceta que fue tan pronto después de él destacada en la forma más clara posible, por la introducción de un naturalismo científico (aristotélico-tomista) que con todos los recursos disponibles dirigió su atención al Hombre mismo, lejos del cargo impersonal. Entonces el terreno quedó accesible para abordar este complejo problema, no protegiendo más al papa como hombre detrás del cargo, sino que se lo forzó al primer plano y se hizo que él absorbiera el cargo. Y el significado adicional del ataque de Federico consistió en preparar el terreno para la receptividad de este punto de vista natural-humano. Los frutos no fueron recogidos por él, sino por las generaciones siguientes: fueron ellos quienes resolvieron la antinomia entre razonamiento lógico y razonamiento natural en favor de este último.

La bula *Unam sanctam*: visión retrospectiva y prospectiva*

A pesar de la variada atención que la Bula *Unam sanctam* ha encontrado, podría parecer que muchas cuestiones esenciales no han obtenido aún ninguna respuesta o tan sólo alguna no satisfactoria. La Bula no proporciona ningún tipo de información sobre qué la motivó, ni menciona ningún hecho del cual se pudieran extraer conclusiones sobre su motivación; no se dirige a ningún destinatario determinado; no establece ninguna relación con ningún tipo de acontecimiento o personalidad; nadie es acusado de error en la fe; no contiene ningún ataque a algún país, gobernante o grupo de personas; en una palabra, del contenido del documento, tal como ha sido transmitido, nada se puede saber sobre estos puntos sin embargo siempre centrales. Además, se plantea la cuestión, según entiendo no accesoria, de ver si en resumidas cuentas la *Unam sanctam* fue publicada formalmente. Como es sabido, hasta ahora no se ha podido encontrar ningún documento original.¹ El texto, en verdad, se presenta como Bula —*Ad perpetuam rei memoriam*— en el registro oficial de las *Litterae curiales*, donde se halla empero ordenado cronológicamente en forma totalmente sorprendente. Pues figura recién

* "Die Bulle Unam Sanctam: Rückblick und Ausblick", en *Römische-historische Mitteilungen*, 16, 1974, pp. 45-77. La presente exposición tiene como precedente una conferencia pronunciada el 4 de abril de 1974 en el Österreichischer Kulturinstitut de Roma. (Traducción: Jorge Mario Machetta. Revisión: Gustavo D. Corbi.)

1. Cfr. Henricus Denifle, *Specimina palaeographica ex Vaticanis tabularii Romanorum Pontificum registris selecta*, Romae, 1888, p. 44 de tabla XLVI.

15