

LA LUCHA POR ROMA

(SOBRE LAS RAZONES DE UN MITO POLITICO)

A mis amigos Myra y Jerome Fischman.

Nuestra época ha mostrado un creciente interés por el estudio del mito, al que ha considerado desde distintas perspectivas como la psicológica, la antropológica, la etnológica, la gnoseológica, la histórica, la política, etc. Pero quizá pudiéramos simplificar esta pluralidad de puntos de vista dividiendo a los que se ocupan del mito en dos grupos: los que han ido en su busca, como es el caso de los estudiosos de la mitología, y los que, sin buscarlo, se lo han encontrado en su camino y se han visto obligados a afrontarlo.

Tal es, entre otros, el caso del teórico y del historiador de la política, quien, dentro de la realidad política o politizada que constituye el objeto de su estudio, se encuentra con el mito en un doble aspecto. De un lado, con el mito estrictamente social o político, es decir, con un conjunto de creencias brotadas del fondo emocional, expresadas en un juego de imágenes más que en un sistema de conceptos y que se revelan efectivamente capaces de integrar y movilizar a los hombres para la acción política. Por otro lado —lo que no significa una realidad distinta, sino otra dimensión de la misma realidad— con el mito como una forma específica de pensamiento opuesta a la forma teórico racional o racional empírica, como una forma mental que ha dominado a la conciencia humana durante milenios y en lucha con la cual nace la filosofía, pero sin que logre aniquilarla; el mito es así un modo de pensar prefilosófico, pero que sigue acusando su presencia tras el nacimiento de la filosofía y de los progresos del

pensamiento teórico racional. El mito se le manifiesta, pues, al estudioso de la política tanto como una fuerza operante en la sociedad cuanto como una estructura mental con cuyo auxilio se nos hacen asequibles ciertas configuraciones históricas que de otra manera permanecerían cerradas a nuestra comprensión.

Este trabajo se orienta hacia el segundo de los aspectos, es decir, trata de aclarar a la luz del pensamiento mítico la lucha por un lugar y por un nombre, por Roma y lo romano, que preside una buena parte de la pugna político-ideológica de la Edad Media. Para ello comenzamos por una breve exposición histórica de la pugna en cuestión, la articulamos después en el mito antiguo de Roma y, finalmente, tratamos de comprender su sentido a la luz del pensamiento mítico. El interés de este trabajo no radica en añadir nada ni a la historia de la lucha por Roma y por su nombre —de la que nos limitamos a dar sus grandes líneas y algún ejemplo significativo— ni al problema de la estructura del pensamiento mítico. En ambos aspectos seguimos a las «autoridades competentes». Su eventual interés radicaría simplemente en vincular ciertos hechos históricos a un determinado esquema interpretativo, mostrando así la fertilidad de las categorías del pensamiento mítico para el entendimiento de ciertas fases de la historia de las ideas —más que las teorías— políticas.

I. ROMA, «CAPUT MUNDI»

Cuando en el año 330 el Emperador Constantino funda para nueva capital del Imperio la ciudad de Constantinopla, la designa *Segunda Roma* y acuña unas monedas en las que la nueva ciudad es simbólicamente representada como Roma y su pueblo designado como *Populus Romanus*. Unos cinco siglos más tarde, en el año 800, cuando Carlomagno es investido con el título de emperador, adopta un sello en uno de cuyos lados está escrita la palabra *Roma* y en el otro la fórmula *Renovatio Romani imperii*. Las expresiones en cuestión son recogidas por los Ottones (936-1002), y el primer emperador salio, Conrado II (1024-1039), adopta para el sello imperial la leyenda: *Roma caput mundi tenet orbis frena rotundi*. Hacia 1530, es decir, unos 2.200 años después de la fundación de Roma (754 a. C.), a 1.200 de la fundación de la Segunda Roma y a 700 de la renovación del Imperio de occi-

dente, un monje ruso sienta la doctrina (destinada a servir de ideología al naciente imperio zarista) de que Moscú es la Tercera Roma.

Estos datos indican cómo toda pretensión imperial, hasta el comienzo de los tiempos modernos, va unida al nombre de Roma, y sabido es, por lo demás, cómo el Imperio medieval, tanto en su forma oriental como occidental, pretendía ser una «renovación» del Imperio romano. Pero dejando para más adelante el problema de la renovación, vamos a tratar de mostrar cómo uno de los aspectos de la lucha ideológica por el Imperio lo constituyó la pugna por el lugar y el nombre de Roma. Es decir, vamos a mostrar cómo:

a) La contienda entre Bizancio y Occidente se simbolizó en torno a si la verdadera Roma era la «Segunda» o «Nueva Roma», o sea Constantinopla, o si, por el contrario, continuaba siéndolo la ciudad del Tíber.

b) Después de la caída de Bizancio, y contemporáneamente al último intento de revivir la idea del Sacro Romano Imperio por Carlos V, Moscú pretende ser la Tercera, auténtica y definitiva Roma, lo que implica que su emperador es el verdadero César (*Czar*) o monarca universal al que han revertido todos los reinos.

c) Dentro de Occidente no hay duda sobre cuál es, desde el punto de vista espacial, la verdadera Roma; pero sí se disputa sobre su significado y sobre quiénes son los romanos y, por ende, sobre el sujeto que, por tener poder sobre Roma o ser romano, dispone del Imperio: si el Emperador o el Papa o los habitantes de la ciudad.

1. Constantinopla, Segunda Roma (1)

Cuando Constantino trasladó a Oriente la sede del Imperio y fundó la ciudad de su nombre, la tituló, como antes hemos visto,

(1) Vid. ALFOLDI (A.): *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*. Oxford, 1948, págs. 110 y ss. DÖLGER (F.): *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner*, recogido en la colección de trabajos del autor: *Byzanz und die euro äische Staatenwelt*. Speyer, 1955, págs. 70 y ss. RAHNER (H.): *Von ersten zum dritten Rom*. Innsbruck, 1950. TREITINGER (O.): *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee*. Darmstadt, 1954, págs. 161 y ss. Vid. también las obras citadas en la nota 5.

la Segunda Roma. Al igual que la vieja, la nueva capital se erige sobre siete colinas (una de ellas denominada Capitolio), se divide en catorce distritos (dos de ellos extramuros), posee un foro y un *milliarum aureum* del que parten las calzadas imperiales. Su fundación está pues, presidida por la idea de una reproducción topográfica de la antigua Roma, lo que, como veremos en su lugar, no deja de tener honda significación. Además posee un senado, es asiento de una jerarquía de funcionarios y entre sus pobladores se encuentran familias de la nobleza romana. Así como Constantinopla es la Segunda Roma y el emperador asentado en ella indudable emperador romano, así también son sus ciudadanos romanos, *Rhomaioi*, y aunque desde el siglo VII se deja de escribir oficialmente en lengua latina, a la que un emperador de fines del IX designa como bárbara, sin embargo los bizantinos consideran como un insulto que, olvidando que son romanos, se les llame griegos o helenos, único título que, a partir del siglo IX, les dan los occidentales.

Nadie discute hasta el siglo IX la primacía imperial de Constantinopla, y su nombre de Segunda Roma es aceptado de buen grado por los escritores occidentales. Por la misma razón no tiene necesidad de afirmarse polémicamente en el campo político, pero se convierte en un tema constantemente tocado por los retóricos y por los eclesiásticos, quienes fundándose en que Constantinopla es la *Nea Roma*, mantienen primero (concilio de Constantinopla de 381) que la silla constantinopolitana sigue inmediatamente en rango a la romana, y después (concilio de Calcedonia de 481) su paridad en jerarquía. Además, la designación de Segunda Roma se ha transformado, entre tanto, en la de Nueva Roma, lo que no deja de tener significación para las futuras polémicas, pues dentro del sistema de pensamiento mítico-simbólico implica que nueva es tanto como vigorosa, joven, lozana, frente a la Roma antigua decadente, vieja, cansada y caduca, y que el futuro, por tanto, pertenece a la Roma renovada.

La Donación de Constantino, elaborada por la curia romana en el siglo VIII a fin de sustentar jurídicamente la primacía de la sede eclesiástica de Roma y liberar al papado de la tutela imperial, se vió obligada a afirmar, como contrapartida dialéctica de su tesis, que, no queriendo Constantino que el «principado sacerdotal» establecido por el «Emperador celeste» estuviera en el

mismo lugar que el Imperio temporal, trasladó éste a Constantinopla y cedió Roma al Papa. Así, pues, la Donación, si bien no emplea el nombre de Segunda Roma (por lo demás admitido y generalizado en Occidente), reconoce, y hasta constituye un argumento capital de su tesis, el hecho de que Constantinopla es sede del Imperio. Por otra parte, la Donación no fué conocida por los bizantinos hasta el siglo X u XI, en los cuales es, por cierto, utilizada en la medida conveniente a su argumentación contra las pretensiones de Occidente.

Realmente, el problema político de la lucha por el nombre de Roma y de romanos no se planteó hasta la coronación de Carlomagno como emperador de Occidente, pues, en efecto, tal Imperio —manifiestamente orientado contra Bizancio e interpretado por éste como alianza entre un obispo herético y un caudillo bárbaro— se construye desde entonces por referencia a Roma, y este nuevo Imperio *romano* pone en cuestión, cuando menos, la pretensión de universalidad política de Bizancio hasta entonces no discutible. Con ello el tema de la *Nea Roma* pasó del campo retórico y eclesiástico a la polémica política, acentuándose en esta dimensión a medida que Occidente (desde que los Ottones se hacen cargo del Imperio) fortalece la idea imperial romana que ya no sólo discute el derecho de Bizancio a la ecumenidad, sino que pretende para sí el monopolio legítimo de la universalidad. Bizancio realiza su contraataque en tres direcciones.

En primer lugar niega a los occidentales el nombre de romanos para darles el calificativo de bárbaros o el de un pueblo: franco, longobardo, etc., y así el embajador de Otto I, Liuprando de Cremona, tiene que oír en 968: «tú no eres romano, sino longobardo». Para los bizantinos, dice Dölger, sólo es romano «el ciudadano del único Imperio romano legítimo, el de Constantinopla, el que confiesa la única verdadera fe de ese Imperio: la ortodoxa, y el que, con ello, está articulado a la única comunidad cultural del mundo querido por Dios: la comunidad cultural antes griega y ahora cristianizada del Imperio romano de Oriente» (2). Los occidentales por su parte no reconocen a los bizantinos como romanos y los designan como griegos o helenos pues no hay más Roma que la del Tíber ni más romanos que los a ella vinculados.

(2) DÖLGER, pág. 77.

Además Bizancio vuelve contra Occidente la Donación de Constantino y apoyándose en ella, no entiende ya que Constantino ejerció el poder y estableció un senado en Constantinopla, sino que trasladó a ella el poder imperial y todo el senado dejando a la vieja Roma vacía de Imperio: «el tonto e inculto Papa —se le dice al mismo Liuprando de Cremona— no sabe que Constantino el Santo trasladó aquí el cetro imperial, todo el senado y toda la jerarquía administrativa, de modo que en Roma sólo dejó gente de baja estofa.» Tal es, en síntesis, la doctrina de la *translatio imperii* de los bizantinos, doctrina concorde en lo esencial con la que mantuvo Occidente hasta Carlomagno, concordia derivada del mismo hecho histórico y de las mismas leyendas en torno a él. Pero mientras que para Occidente el águila imperial vuela de nuevo a Roma y el Imperio pasa a los francos, longobardos y germanos, en cambio para Bizancio está incommoviblemente vinculado a la Nueva Roma y a los verdaderos romanos.

Finalmente, junto a esta doctrina de la *translatio* opera la de la *renovatio imperii* ligada a la idea de la *Nea Roma*. El tópico de la anciana rejuvenecida es un tema mítico que acusa su presencia en la literatura antigua y medieval e incluso en la moderna (3), y que está en el trasfondo de la idea de renovación de una entidad supuesta eterna. Los bizantinos politizan este mitologema en el sentido de que la antigua Roma ha cumplido su papel y que vieja, caduca, agotada y estéril ha de cederlo a quien por su juventud, vigor y lozanía esté en condiciones de llevar su nombre glorioso y eterno y de renovar su Imperio. Así, de acuerdo con el viejo binomio *urbe et orbi*, a la renovación del Imperio corresponde una Roma renovada, y la misión de la antigua Roma no es otra que contribuir a su loa. A ella se trasladó la virtud y la fuerza del Imperio; ella es, además, alba y pura, pues nació cristiana y no ha manchado su historia con la sangre de los mártires.

El ataque a la preeminencia política de la Roma de Italia se complementó con el ataque a su primado eclesiástico, en cuyos detalles no tenemos que entrar aquí. Para terminar digamos con Dölger que «esta lucha por el romanismo no es, como pudiera parecer, una caprichosa manía del legitimismo bizantino o la emanación de una corriente espiritual de sabiduría antigua, o la dispu-

(3) Vid. CURTIUS (E. R.): *Literatura europea y Edad Media latina*. México, 1955, t. I, págs. 153 y ss.

ta de algunos literatos pedantes, sino que tiene como trasfondo una política de poder: es la base y el símbolo de la pretensión del Imperio oriental a su competencia jurídica para la dominación mundial romana» (4).

2. Moscú, Tercera Roma (5)

Tanto en el aspecto eclesiástico como en el político, Rusia surgió ideológicamente como derivación de Bizancio, cuya preeminencia y autoridad reconoce durante mucho tiempo, ya que en Constantinopla, en la Segunda o Nueva Roma, están el patriarca y el emperador, cabezas de la Iglesia y de la cristiandad. Pero la aproximación realizada en 1439 entre la Iglesia constantinopolitana y la romana, considerada por la Iglesia moscovita como «el pecado de los pecados», abrió la vía hacia la liberación de la autoridad de Constantinopla y hacia la sustentación sobre sí mismo del complejo político eclesiástico ruso, tendencia perfeccionada como consecuencia de dos acontecimientos que se producen en el mismo siglo XV: la caída de Constantinopla en 1453 y la definitiva liberación del vasallaje hacia los mongoles en 1480. Moscú ahora puede considerarse heredera de Bizancio y dentro de tal herencia se encuentra la pretensión de un Imperio ecuménico y, con ello, su oposición hacia Occidente. En resumen: el águila emprende un nuevo vuelo y el Imperio ya trasladado de Roma a Constantinopla se asienta ahora en Moscú.

A la justificación ideológica de esta nueva situación sirve la doctrina de la Tercera Roma creada por un monje llamado Filoteo de Pskov, que ha merecido a los historiadores soviéticos el calificativo de «progresivo». Según Filoteo, el Imperio romano es eterno por ser el último de los profetizados por Daniel y por haber nacido Cristo bajo él. Por su herejía apolinaria ha caído la

(4) DÖLGER, pág. 79.

(5) Vid. SCHADER (H.): *Moskau, das dritte Rom*. Darmstadt, 1957. MEDLIN (W. K.): *Moscow and East Rome*. Genève, 1952. La obra de SCHADER reproduce (en versión alemana) los textos de Filoteos, alguno de los cuales es también reproducido en Medlin. Vid. además: TSCHIZIEWSKI): *Das heilige Russland. Russische Geistgeschichte*. Hamburg, 1957, páginas 100 y ss., y BENZ (E.): *Geist und Leben der Ostkirche*. Hamburg, 1957, páginas 145 y ss.

Primera Roma; por sus pecados está la Segunda bajo el poder de los agarenos; pero queda la Tercera y última Roma y después de ella no habrá más. Moscú, como Tercera Roma, construída sobre siete colinas, es la única capital de la verdadera fe y del verdadero Imperio Cristiano al que han pasado todos los demás Imperios y reinos de la tierra, de un Imperio que, operando la salvación, se extenderá hasta los confines del orbe y que durará hasta el fin de los tiempos. Así, pues, con la doctrina de Moscú como Tercera Roma se cambia el centro del *oikoumene* y se dotan de legitimidad las pretensiones imperialistas de Moscú. También para la Rusia de comienzos del siglo XVI la pretensión imperial había de ir unida al nombre mágico de Roma. La doctrina en cuestión fué políticamente explotada por los zares y especialmente por Iván el Terrible. A título de curiosidad, no exenta de significación, diremos que, aparte del título de Czar (derivado de *Caesar*), la pretensión de romanidad del Imperio ruso se refuerza todavía por otras dos vías: por un lado, en cuanto que se pretende derivar la dinastía de la estirpe de Augusto, en virtud de una leyenda según la cual Augusto había tenido un hermano llamado Prus que gobernó en Prusia y cuyos sucesores constituyeron la dinastía reinante en Moscú (los Rjurik): por otro lado, en cuanto que las insignias imperiales con las que se celebraba la coronación no sólo habían pertenecido a los emperadores de Bizancio, sino que se suponía fueron de Augusto, con lo cual se integraban en ellas la Primera, Segunda y la Tercera Roma.

3. Roma en Occidente (6)

En las páginas anteriores hemos visto cómo la pugna por el Imperio entre Oriente y Occidente se simbolizó en la pugna por

(6) Entre la literatura sobre el tema: SCHRAMM (P. E.): *Kaiser, Rom und Renovatio*. Darmstadt, 1957. ULLMANN (W.): *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*. London, 1955. DUPRE THESEIDER (E.): *L'idea imperiale di Roma nella tradizione del Medioevo*. Milano, 1942. MOCHI ONORY (S.) y BARNI (G.): *La crisi del Sacro Romano Impero*. Milano-Varese, 1951. SCHNEIDER (F.): *Rom und Romgedanke im Mittelalter*. München, 1926. GOEZ (W.): *Translatio Imperii*. Tübingen, 1928. FOLZ (R.): *L'idée d'Empire en Occident du V au XIV siècle*. Paris, 1953. GARCÍA-PELAYO (M.): *El reino de Dios, arquetipo político*. Madrid, 1959. GREGOROVIVS (F.): *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*. Dresden, 1926.

Roma y por el nombre romano. Si se hace abstracción del efímero intento de Carlomagno de hacer de Aquisgram una *secunda Roma* (7) y de la fórmula *ubi imperator ibi Roma*, a la que aludiremos después, a los occidentales no les cabe duda de que la única Roma es la del Tíber y de que esta Roma es «reina» o «capital del mundo» «urbe regia», «origen», «autora», «causa», «tronco», «fuente» o «sede» del Imperio, o como dice un texto de 1152: «creadora y madre de todos los emperadores». Puede haber reinos que se titulen Imperios, pero sólo la vinculación a Roma convierte al Imperio en universal (8). Urbe y orbe eran para la idea imperial medieval, lo mismo que para la antigüedad clásica, términos correlativos: quien tiene la urbe tiene el orbe y quien tiene el orbe sólo justifica su poder por referencia a la urbe; la diadema imperial, dice Godofredo de Viterbo (siglo XII), da la Roma antigua y su poder temporal, de tal modo que quien la posee está en la cúspide del orbe, pues por ceñir la urbe incluye también el resto del orbe, de manera que en una sola corona hay dos, pero no cuantitativamente, sino en una unidad real: tener el orbe y la urbe, es decir, el universo, es ser César (9). Y también, lo mismo que en la antigüedad romana, fué un lugar común medieval afirmar que Roma era *communis patria*.

Bajo estos supuesto era decisivo determinar: a), qué significaban Roma y los romanos; b), quiénes eran romanos; c), a quién correspondía el señorío sobre Roma. La lucha ideológica por el Imperio, que no pone en duda, sino que, por el contrario, supone

(7) Sobre Aquisgram como Segunda Roma vid. ERDMANN (C.): *Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters*. Berlín, 1951, páginas 22 y ss.

(8) Como es sabido, el título de emperador fué usado en la Edad Media: a), por los britones, durante los siglos VII y VIII, que emplean las palabras *bretwalda* y *brytemwalda*, traducidas en la época por *totius Britanniae Imperator* o por *imperator anglorum*; b), por los reinos de León y Castilla en distintas ocasiones durante los siglos X al XII; c), por los anglosajones a partir del siglo X. Aunque el primer rey anglosajón que usa el título alude en una ocasión a su universalidad, lo cierto es que estos Imperios no pretenden carácter universal, sino una hegemonía sobre varios reinos o sobre un determinado espacio. Vid. ERDMANN: *Ob. cit.*, páginas 3 y ss.

(9) GODOFREDO DE VITERBO: *Pantheon* (M. G. H. SS., XII, 275).

la virtud imperial de Roma, se desplegará así en la polémica por el significado de Roma y de los romanos y por el señorío sobre la ciudad eterna.

A) Ideas sobre Roma

Respecto a la significación de Roma puede afirmarse, a grandes rasgos, que la idea dominante la concibe como una unidad dialéctica del momento apostólico y del momento cesáreo, lo que corresponde a su doble carácter de sede de la Curia y sede del Imperio. La oposición entre los dos momentos que integran esta síntesis se remonta a los primeros siglos del cristianismo en los que algunos cristianos concibieron a Roma como la contrafigura del reino evangélico y, por consiguiente, mantuvieron frente a ella una lucha que sólo se cerraría con la segunda venida de Cristo. Otra tendencia, sin embargo, concibió al Imperio romano como la forma política adecuada, e incluso prevista por Dios, para la expansión del cristianismo. La conversión de Constantino significó el triunfo de esta tendencia y la cancelación histórico institucional del antagonismo romano-cristiano. Los textos litúrgicos recogieron desde muy pronto la idea de la unidad entre cristiano y romano e incluyeron preces en las que se ruega a Dios que para defender el mundo y el nombre cristiano y propagar el reino del Evangelio mantenga en alto el vigor y la fortaleza del Imperio romano, debelador de naciones bárbaras y paganas. Cristiano y romano (en el sentido político de la palabra) no están, pues, en una relación de subordinación, sino de inordinación, es decir, son dos dimensiones integradas en una misma realidad, lo mismo que sus antagonistas pagano y bárbaro.

Roma es así *caput mundi* por poseer en unidad indisoluble la *virtus* cristiana y la *virtus* imperial, por ser la capital de la *civitas conmixta* en la que, según la formulación de Otto de Freising, se resuelve la antigua tensión entre la *civitas Dei* y la *civitas diaboli* que hasta Constantino había presidido la historia universal. Roma, dice Clemente IV en 1268, ha obtenido por la voluntad divina y el mérito de los apóstoles «el honor de la cátedra pontifical, sin perder por ello la gloria de la excelencia del Imperio». Así, pues, para esta concepción los méritos de los césares y de los apóstoles no se oponen, sino que se funden en la «ciudad

sacerdotal y real, capital de la Iglesia y del Imperio». Pero, como hemos dicho, tal concepción representaba una unidad entre dos términos originariamente contradictorios, contradicción que vuelve a surgir en las polémicas en torno al Imperio medieval con la diferencia, respecto a los primeros tiempos cristianos, que ahora no se trata de una lucha contra Roma ni contra lo romano, sino de una lucha por el certero significado de Roma, cuyos méritos nadie pone en duda. Desde este punto de vista tenemos así dos ideas de Roma capaces de integrarse en una síntesis, pero capaces, también, de afirmarse unilateralmente: la idea apostólica y la idea imperial.

Según la pura concepción apostólica, el derecho de Roma a la capitalidad del mundo no radica en su carácter de antigua sede de los Césares, sino exclusivamente en los méritos de los mártires y de los apóstoles (*non si te Petri meritum Paulique favoreat, tempore longo Roma misella fores*, dice un gramático del siglo IX). Roma, de maestra del error se ha convertido en discípula de la verdad y en eterna sede apostólica; donde antes se adoraba a una falsa diosa se adora ahora el numen de Cristo (*Et a romanis adorata ut dea / Nos adoremus celsa Christi numina*) (10); fundada sobre el fratricidio y dilatada por el crimen, ha sido elevada a los cielos por los apóstoles y convertida en cabeza de un Imperio cristiano cuyos límites rebasan los alcanzados por el poder político del paganismo. Los argumentos fundamentales de esta doctrina ya se desarrollaron, antes de la restauración del Imperio de Occidente, por el Papa León I el Grande (440-461) y por una serie de retóricos, y constituyeron, por así decirlo, la preparación ideológica para el ascenso de Carlomagno a emperador. Por otra parte, la doctrina en cuestión se correspondía con una situación histórica en la que Constantinopla y no Roma era la sede del Imperio, situación frecuentemente aprovechada para acentuar el carácter meramente apostólico de Roma.

La apostolicidad de Roma se complementa jurídicamente con la falsa Donación de Constantino y según la cual éste cedió Roma al Papa (junto con otros territorios) a fin de que sirviera de capital religiosa, contrapunto de Constantinopla como capital política. Roma tiene, pues, carácter apostólico. Pero la misma Donación contiene los supuestos para la politización de Roma no en

(10) SCHRAMM: *Ob. cit.*, pág. 35.

un sentido originario, sino como derivación de su naturaleza apostólica, ya que el texto en cuestión da como razón de la bicefalia Roma-Constantinopla el hecho de que el Papa rechazó el Imperio que le ofreció Constantino, por no considerar digno sobreponer la corona imperial a la tonsura clerical, aunque sí aceptó el uso de las insignias imperiales tanto en Roma como en los otros lugares cedidos. De aquí dedujo la Curia con el curso del tiempo dos consecuencias: a), puesto que Roma pertenece al Papa, el título de romano por parte del Imperio será válido en tanto esté específicamente vinculado a la sede romana, pero en tanto que no lo esté será, todo lo más, Imperio griego, franco, etc.; lo romano tiene, pues, una significación apostólica, pero con consecuencias políticas; b), puesto que Constantino cedió el Imperio al Papa y puesto que después de Cristo todos los reinos revertieron a Cristo, el Papa puede rescatar el Imperio para transferirlo a otro pueblo, es decir, puede despojar a Constantinopla de su carácter de sede imperial y convertir en tal a Roma; pero el nuevo Imperio así constituido no será romano originariamente, sino por haber sido otorgado por la silla apostólica. Roma es, formula Juan VIII (872-882): *civitas sacerdotalis et regia per sacram beati Petri sedem*, sólo en tal carácter es sede de Imperio.

Pero el argumento radical para esta tesis, argumento que alcanza sus más enérgicas expresiones en los pontificados de Gregorio VII (1073-1085) y de Inocencio III (1198-1216), es que Roma es *caput mundi* porque siendo sede de Pedro constituye, en virtud del poder de atar y desatar, el eje entre el cielo y la tierra. Roma es así la localización de una teofanía y si los reinos de aquí abajo han de ser una imitación del Imperio celeste, es patente que el centro del Imperio ha de estar en esa Roma apostólica que, en tanto que sede del sucesor de Pedro, une los dos reinos. Las llaves del reino de los cielos se transforman así en llaves del Imperio y de los reinos de la tierra.

En resumen, para toda esta tendencia, el Imperio es romano no por sucesor de los Césares ni por su vinculación a la *Roma antiqua*, sino por ser la institución política destinada a defender la Iglesia romana. Y sólo hay emperador romano, es decir, universal, en cuanto que la persona designada haya sido consagrada en Roma por el Papa. El Imperio es, pues, un apéndice de la Roma apostólica, razón por la que Carlomagno desconfía del título de «emperador de los romanos» que le da el papado y que sustituye

ye por una titulación compleja y equívoca (11). En cambio los ottones, los salios y los suevos usan el título plenos de patético orgullo, pero tratarán de poner pie firme en Roma con las armas, con la retórica y con el derecho.

Según la idea imperial, Roma es *caput mundi* por ser la sede del antiguo Imperio romano que, por decisión divina, es un Imperio eterno, pues el Imperio mismo constituye una epifanía: *Imperium enim deus de coelo constituit; imperium autem semper est*, dice Godofredo de Viterbo. No se niega en modo alguno que Roma sea cabeza de la cristiandad, pues romano y cristiano son la misma cosa; pero sí se afirma que tiene tal carácter en virtud de haber sido la sede del Imperio romano querido por Dios para que sirviera, primero, de preparación histórica para la expansión del cristianismo, y más tarde, de instituto para su propagación y defensa. La idea imperial de Roma se despliega a partir de los ottones y especialmente a partir de Otto III, que convierte al pasado romano en parte esencial de la justificación del Imperio. Al servicio de tal idea se desarrolla una literatura en forma de poemas, de historiografía más o menos fantástica y de descripciones de monumentos y de ceremonias, destinada a ensalzar y actualizar la antigüedad romana y, concretamente, su época imperial. Otto de Vercelli pide a Cristo que reviva las fuerzas de la antigua Roma para que resucite bajo el Imperio de Otto III (... *vire Romae excita; surgat Roma imperio sub Ottone tertio*), y a San Pedro que renueve los derechos de Roma y restaure a Romá en Roma para que Otto pueda convertirse en gloria del Imperio (*Romana iura recreas, Romae Romam reparas, ut possit Otto effici gloria imperii*) (12). Y Benzo de Alba, del círculo de Enrique IV (1056-1106), no exalta la Roma cementerio de mártires, sino la Roma cesárea, fuerte, militar y guerrera que, sujetando al mundo a su poder, lo colocó bajo la paz, las leyes y la abundancia (13).

(11) *Imperator Romanum gubernans imperium*, sobre el compromiso que representa esta fórmula entre la idea imperial franca de Carlomagno y la idea imperial romana del Papa, vid. ERDMANN: *Ob. cit.*, págs. 27 y 2. y ULLMANN: *Ob. cit.*, pág. 114.

(12) Vid. SCHRAMM: *Ob. cit.*, pág. 122.

(13) *Cesarum viribus, armis, bellorum frequentia, / Subiugavit totum mundum Romana potentia / Cuncta redigens sub lege, sub obedientia: / Pax ubique, perpes, salus, opus affluentia*. SCHRAMM, pág. 261.

Al hilo del «renacimiento del siglo XII, al carisma romano procedente de la gloria de las armas se une el proveniente de ser Roma la madre del Derecho, es decir, origen de las dos columnas que, según un famoso texto de Digesto, sostienen los Imperios. Todos estos motivos, bien que articulados en una concepción teológica del Imperio, que lo muestra como una teofanía, están enérgicamente representados en Federico Barbarroja y se acentúan en Federico II, cuyos escritos están llenos de términos clásicos (águilas, quírites, triunfos, legiones, etc.) y que considera como un deber «exaltar el prestigio de la ciudad», pues «no podemos acrecer el decoro imperial sin promover al mismo tiempo el honor de la ciudad, a la que reconocemos causa del Imperio», tanto más cuanto que el emperador ha triunfado «por invocación de el nombre de Roma». En vista de todo ello y «para revivir a los antiguos césares» y «restaurar la antigua nobleza de la ciudad», decide enviar a Roma los trofeos obtenidos en la batalla de Courtenova, a fin de que, como en los tiempos clásicos, sean paseados en triunfo y ascendidos al Capitolio (14).

B) *El nuevo romano*

Así como había distintas ideas de Roma, así había también distintas concepciones sobre quiénes constituían el pueblo romano. Ya aludimos a la lucha entre Bizancio y Occidente por el monopolio del nombre. Pero tampoco entre los occidentales existía unanimidad sobre quiénes eran propiamente los romanos.

Para la tesis curialista, los romanos son esencial y originariamente aquellos que, reconociendo al obispo de Roma como sucesor de Cristo, admiten el primado de la Iglesia romana y siguen sus enseñanzas, es decir, *Omnes gentes quae obediunt sancte matri Ecclesie, sunt de populo romano*, dice Bartolo de Sassoferrato. Romano tiene aquí el mismo sentido que posee actualmente para los católicos.

Pero, según la orientación imperial, el pueblo romano está constituido por los súbditos del emperador o del Imperio, y así formula Irnerio (siglo XII): *dicitur civium Romanorum, id est*

(14) HUIILLARD - BREHOLLES: *Historia diplomática Friderici Secundi*. T. V., pág. 162.

eorum qui Romani imperii sunt subjecti. Por supuesto, el concepto curialista y el imperial solían ir armonizados en una síntesis, por lo mismo que no se concebía Iglesia sin Imperio ni Imperio sin Iglesia.

Según los habitantes de la ciudad, los romanos eran ellos o, al menos, ellos eran la sustancia o epítome de los romanos, como se mostraba en el hecho de que su aclamación fuera, en general, un requisito formal para la investidura del emperador. Que la Curia o los emperadores les reconocieran este carácter de romanos más calificados y de depositarios de las tradiciones de la ciudad, dependía de las situaciones políticas y de la necesidad en que se viera uno u otro bando de halagar al pueblo de la ciudad.

C) *La pugna por Roma*

Tres sujetos se disputaron la posesión de Roma y del Imperio adherido a ella: los habitantes de la ciudad, el emperador en tanto que rey alemán, y el Papa.

a) *La tesis de los habitantes de la ciudad.*—En realidad, los habitantes de la ciudad, más que el señorío sobre el Imperio pretendieron una participación especial en su gloria, derivada de su vinculación específica a la ciudad considerada como «causa» o «madre» del Imperio, de su creencia de ser los romanos auténticos o, al menos, más calificados, y de su interpretación de la *lex regia*, a tenor de la cual eran los depositarios del Imperio. En dos ocasiones, sin embargo, ambas revolucionarias, mantuvieron la plenitud de sus derechos imperiales, si bien nunca con éxito, pues, como decía San Bernardo y testimoniaron los acontecimientos, «la arrogancia de los romanos es mayor que su fuerza».

La primera de ellas tuvo lugar con la revolución romana de 1144, acaudillada por Arnolfo de Brescia. Una carta dirigida a Federico I Barbarroja por un tal Wezel en nombre de los romanos, tras de felicitarle por su elección al trono imperial, deplora que no haya consultado para confirmar su elección a la «sacrosanta ciudad, señora del mundo, creadora y madre de todos los emperadores, por la que imperan todos los príncipes y sin la cual ninguno». La misma carta deduce del texto de la *lex regia* que «todo el poder y dignidad de la república está en manos de los romanos», y como quiera que el emperador depende de los ro-

manos y no los romanos del emperador, concluye: «¿qué ley, qué razón prohíbe al senado y al pueblo crear emperadores?» (15). Cuando Federico llegó a Roma fué recibido por los legados del senado y del pueblo de la «ciudad señora» que, tras de repetirle que es privilegio de ésta dar gobierno al orbe y confirmar a los emperadores, le tratan de huésped a quien hacen ciudadano, de extraño a quien constituyen en príncipe y a quien otorgan los *iura* pertenecientes a los romanos y, como consecuencia, le conminan a observar «mis buenas costumbres y leyes antiguas... y ofrecer quinientas libras a mis funcionarios que te aclamarán en el Capitolio» (16). Sobre la contestación retórica y militar de Barbarrója a este discurso volveremos más adelante.

El otro gran intento de atracción de los derechos imperiales al pueblo de la urbe tiene lugar con la revolución de 1347, acaudillada por Cola di Rienzo, es decir, en una fecha en la que el Imperio ha perdido su mística y su carácter universal para transformarse en una «gran potencia». Pero, con todo, merece la pena aludir a esta revolución que, aparte de establecer un *buono stato*, tiene como finalidad renovar las glorias y el poder de Roma y rescatar su *antiqua iurisdictio*, teniendo como sujeto de sus derechos al pueblo de la ciudad. La base de su argumentación está constituida por la *lex regia*, a la que se interpreta en el sentido de hacer del pueblo romano el sujeto presente del Imperio y de sus derechos: «tanta era la majestad del pueblo romano que daba autoridad al emperador. Ahora la hemos perdido para nuestro daño y nuestra vergüenza» (17). Pero los derechos del pueblo, aunque olvidados y violados, no han prescrito, en vista de lo cual un sínodo convocado por Cola di Rienzo declara caducos todos los privilegios hechos en perjuicio de los derechos, autoridad, potestad y jurisdicción del pueblo romano. El pueblo de la urbe, en virtud de su potestad, ahora recobrada, concede la ciudadanía romana a todas las ciudades de Italia, dando así origen a una entidad a la que denomina «Sacra Italia», y declara que compete al pueblo romano, ciudadano de la ciudad señorial y vivificadora, la elección del emperador y la jurisdicción sobre el Sacro Imperio. Como estos acontecimientos sucedían en un mo-

(15) DUPRE THESEIDER: *Ob. cit.*, pág. 152.

(16) DUPRE THESEIDER, pág. 157.

(17) DUPRE THESEIDER, pág. 313.

mento de disputa por el trono imperial y de desacuerdo entre los príncipes electores, Cola di Rienzo refuerza su argumento alegando que el cisma imperial ha dejado vacante el Imperio que revierte, así, al pueblo romano ante el que convoca a los dos emperadores y a los príncipes electores para que justifiquen ante el sínodo los derechos que se arrogan.

b) *La tesis imperial.*—Podemos sintetizar los supuestos de la tesis imperial diciendo que dado que Roma era cifra del Imperio y éste la capacidad de dar orden y paz al mundo, es claro que la urbe y el orbe pertenecen a aquel pueblo que, dentro del mundo romano, está en condiciones de llevar a cabo la obra pacificadora, es decir, la carga de la misión imperial. Por consiguiente, si bien el Imperio es el eterno Imperio romano, si bien el emperador es emperador de los romanos en el sentido de la totalidad de los pueblos que obedecen simultáneamente a la sede papal y al emperador, sin embargo, el pueblo con derecho al ejercicio del imperio, el pueblo imperial es el pueblo franco o el pueblo germánico, es decir, el pueblo capaz de defender al conjunto de la iglesia y de la cristiandad.

Este principio se expresa en la doctrina de la *translatio imperii*, según la cual el Imperio, ejercido primero por los romanos (ciudad de Roma) se trasladó a los griegos, de éstos a los francos, de éstos —en algunos textos con el intermedio de los longobardos— a los germanos. Esta teoría de la *translatio imperii* es también mantenida por la Curia, pero mientras que la Curia sitúa la decisión de la *translatio* de un pueblo a otro en el Papa, en cambio el partido imperial la fundamenta en una *virtus* propia y originaria del pueblo franco o germano: sólo el vigor franco o teutónico mantienen el Imperio, cuando dicho vigor desaparezca se desvanecerá el Imperio para dar paso al Anticristo. El Imperio, dice ya Folcuinio en 980, es el premio dado por Dios a la obediencia, a la *militia Dei*, y por eso pertenece a los francos que han defendido el reino, de Dios contra sarracenos, normandos y sajones. El pueblo imperial es, en resumen, el pueblo al que Dios, para cumplimiento de una misión divina, ha hecho el más fuerte de la cristiandad. En cuanto al poder concreto sobre Roma el mismo Otto rechaza como falsa la Donación de Constantino y afirma enérgicamente su derecho sobre la ciudad, amonestando duramente al Papa por la *incuria et inscientia* en que la tiene y de

la que le corresponde la administración, pero en modo alguno el dominio que pertenece al emperador.

Barbarroja hace confluír en su doctrina imperial los momentos teológicos, los jurídicos y la tradición franco-germánica. El imperio viene directamente de Dios sin el intermedio de la Curia, es expresión en la tierra del orden divino, y si la Iglesia es «santa», el Imperio es «sacro» (Federico I fué, en efecto, quien introdujo la denominación *Sacrum Imperium*). Ya a partir de los ottones era frecuente la tendencia a incluir a los emperadores en la lista de los césares romanos y a considerarlos no sólo como «nuevo Constantino», «nuevo Teodosio» o «nuevo Carlomagno», es decir, como renovación de emperadores cristianos, sino también como «el otro César» o «nuevo Trajano» o «Augusto», etc., al tiempo que comienza a verse en los antiguos emperadores arquetipos o encarnaciones de virtudes. Pero Barbarroja afirma rotundamente la carencia de solución de continuidad entre el Imperio antiguo y el medieval y se siente verdadero descendiente de los césares romanos; la legitimidad del Imperio se encuentra en el *Corpus Iuris* «cuyas santas leyes —dice el mismo emperador hablando en tercera persona— venera como oráculos divinos», y que, como testimonio jurídico de la continuidad del Imperio, es actualizado por Federico incluyendo en su texto, tras de las novelas, los capitularios y las constituciones imperiales medievales. Pero Federico I recoge también la tradición franco-germánica: trata de elevar a Carlomagno a los altares haciéndolo proclamar santo por un antipapa, y afirma rotundamente que la fortaleza y la virtud dada por Dios a los francos y a los germanos y manifestada en las figuras de Carlomagno y de Otto I es fuente de derecho al Imperio. Dios, derecho y tradición hacen de los germanos dueños de Roma y del Imperio sin ingerencia de la sede romana ni del pueblo de la ciudad.

Y así contesta al discurso de los legados romanos, a que antes hemos hecho mención, diciendo que no es a la Roma de ellos, sino a «nuestra Roma» a donde hay que mirar para ver la gloria, la dignidad y el valor militar de los antiguos romanos, «porque todas esas cualidades se transfirieron a nosotros junto con el Imperio...; en nosotros están tus cónsules, en nosotros tu senado, en nosotros tus soldados». Al día siguiente es coronado emperador entre las aclamaciones de los germanos, y sus tropas atacan a los habitantes de la ciudad, todavía resistentes, al grito —cuenta

Otto de Freising— de: «¡Toma ahora, romano, hierro teutónico en vez de oro arábigo. Este es el dinero que tu príncipe te ofrece por tu corona. Así adquieren los francos el Imperio!» (18).

En resumen, por designio divino Roma y su Imperio pertenecen a los germanos. Llamados en distintas épocas por los débiles, miserables e inválidos romanos han venido a imponer paz a Roma, de la que el emperador es legítimo poseedor y encarnación de sus glorias. Urbe y orbe pertenecen a los francos o germanos porque ellos son los únicos que, por *donativum* divino, tienen la potestad para llevar a cabo la misión imperial y quien tiene la potestas tiene los *iura* adheridos a ella. Mientras Dios conserve la fuerza a los francos o germanos permanecerá vivo el Imperio romano, última de las formas políticas, y por ello destinada a regir hasta el fin de los tiempos, cuando decaiga esa fuerza será señal que el fin del mundo está a la vista y el Anticristo a las puertas. La fuerza franca o germánica es, por tanto, la garantía de la existencia histórica de *eon* cristiano. Tal es la justificación escatológica aparecida en Occidente —pero importada de Oriente— en el siglo VIII, que se expande en el X y que adquiere gran relevancia en la época de Barbarroja.

A la afirmación de los derechos germánicos sobre el Imperio sirvió, además, la fantástica teoría, desarrollada por varios escritores, del parentesco entre los germanos y los romanos por ser ambos descendientes de los troyanos, de donde que el Imperio esté en manos de los germanos *est non irrationabiliter, quia romano et franci de eodem fonte troiani emergerum*. Los germanos, además, habían sido *socii* de los romanos en el Imperio, y, finalmente ambas ramas se funden de nuevo en la descendencia del germano Carlomagno y de la romana Berta. Con ocasión de desarrollar esta doctrina y fundándose en que los troyanos descendían de Júpiter, Godofredo de Viterbo no duda en afirmar que el emperador Enrique VI es vástago y sucesor de Júpiter y, por tanto, de la prole de los dioses (19). Vemos, pues, que a la hierofanía cristiana se une la pagana.

La tendencia que estamos reseñando tendía a ir adherida a la

(18) OTTO DE FREISING: *Gesta Frederici*, pág. 141, cit. por GREENAWAY: *Arnold of Brescia*. Cambridge, 1931, pág. 156.

(19) Vid. GOEZ: *Ob. cit.*, pág. 126. y BERGES (W.): *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*. Stuttgart, 1952, pág. 104 y s.

idea imperial de Roma, pero no excluía necesariamente la idea apostólica de la ciudad, sino que o bien afirmaba que tal apostolicidad era consecuencia de su carácter imperial cristiano, o bien el mismo emperador asumía como propia la carga apostólica. Tal fué especial y manifiestamente, pero no únicamente, el caso de Otto III que, junto al título de emperador, adopta, primero, el de *Servus Iesu Christi* y, después, el de *Servus Apostolorum*. Considera sus campañas contra los eslavos como «obra apostólica» destinada a bautizar a los paganos y a llevar la paz a los cristianos; se siente estrechamente vinculado a San Pedro, al que considera como uno de sus patronos, y se retrata coronado por San Pedro y San Pablo. En resumen: Otto III que, según una repetida fórmula, veía en Roma la doble realidad de capital imperial y de sede apostólica (20), considera suya a la ciudad por su doble carácter de emperador y de «siervo de los apóstoles». Aunque no con la intensidad de Otto, otros emperadores, como Enrique II, Enrique IV y Barbarroja manifestaron también sentirse en vinculación con los apóstoles.

c) *La tesis curialista*.—Un libelo del siglo X contrapone Roma como capital papal a Aquisgram como capital imperial: «Tanto más es Roma mayor y excelsa que Aquisgram, tanto más tiene el Papa mayor dignidad que el emperador». Sin embargo, fué interés de la Curia, ya manifestado desde la coronación de Carlomagno, hacer de Roma, sobre la que afirmaba su señorío, centro del Imperio.

La tesis de la Curia partía básicamente del argumento teológico de que el poder de atar y desatar poseído por el obispo de Roma como sucesor de Pedro no excluía a nada ni a nadie y menos aún al Imperio que era un instituto con la misión específica de defender la Iglesia. Ya el Papa León I había expresado la idea de un Imperio cristiano, cuyo centro era la Roma apostólica, lo que implicaba considerar a la Iglesia misma como una prolongación o renovación del Imperio romano: el Papa es el *princeps* y los cardenales los senadores de este Imperio cristiano. La Iglesia, centrada en Roma, capital del mundo y elevada a los cielos por los apóstoles, es así sucesora del Imperio romano cuyos límites incluso ha extendido. A partir del Imperio carolingio ya no se

(20) *Romam caput mundi profitemur, Romanam ecclesiam matrem omnium ecclesiarum testamur*. ULLMANN; pág. 241.

piensa tanto que la Iglesia sea en sí misma una renovación del Imperio romano, cuanto que éste es un departamento, cargo u. oficio de la Iglesia, ejercido ciertamente por el emperador, pero del que dispone la sede romana.

De modo patente y lapidario se expresa esta tesis en el *Dictatus papae* (1075) de Gregorio VII: sólo el Papa puede llevar legítimamente las insignias imperiales (lo que en lenguaje mítico significa el poder imperial), le es lícito deponer emperadores y eximir a los súbditos del deber de fidelidad hacia los príncipes inicuos. Y el mismo Gregorio VII requiere, en el sínodo de 1080, la intervención de San Pedro y San Pablo «para que el universo comprenda y sepa que si podéis atar y desatar en el cielo, podéis también en la tierra, según los méritos de cada uno, dar y quitar los imperios, reinos, principados, ducados, marquesados, condados y todas las posesiones humanas». Roma según Inocencio III, es la esposa mística del Papa que le aporta como dote tanto la plenitud del poder espiritual como el temporal, pues, por decisión divina, el principado de la Iglesia fué instituido «en el mismo lugar en que la monarquía imperial tenía su capital». En resumen, el Papa en cuanto obispo de Roma, es decir, de la sede de Pedro, donde en virtud del poder de atar y desatar está el eje entre el cielo y la tierra, dispone del poder universal. Otras razones teopolíticas, como el arquetipo de Melchisedech o de Cristo —en los que se dan la unidad de todos los poderes y de los que el Papa es figura— tienen para nuestro objeto menos interés.

Los argumentos teológicos son completados por consideraciones histórico-jurídicas derivadas de una abusiva interpretación de la Donación de Constantino, según las cuales éste al tiempo que dió Roma al Papa «le entregó para siempre... el estandarte y el cetro imperiales» (Gregorio VII), y le dió la seguridad de que ningún emperador accedería al trono sin el consentimiento papal (Honorio Augustodonesis). Más tarde Inocencio IV (1243-1254) añade que Constantino «entregó humildemente a la Iglesia aquella desordenada tiranía de la que gozaba ilegítimamente, recibiendo del vicario de Cristo, sucesor de Pedro, el poder imperial divinamente ordenado». Es decir, que, en puridad, el Imperio romano es una creación del papado, pues lo que había antes no era ni Imperio, ni romano, sino tiranía. Tal es la conclusión a la que conduce la dialéctica de este pensamiento y de la que es muestra esta opinión del canonista Lorenzo Hispano (siglo XIII) destinada a hacer

escuela: «Fuera de la Iglesia no hay ningún emperador que tenga de derecho la espada material, que procede de Dios..., de donde creo que Constantino fué el primer verdadero emperador de Roma» (*unde credo quod Constantinus primo fuit verus imperator romae*) (21). La doctrina de la *translatio imperii* es interpretada en el sentido de que el Papa dispone del imperio romano y puede trasladarlo de un pueblo a otro. Así lo demuestra el hecho de que a través de las coronaciones de Carlomagno y de Otto I por el Papa, el Imperio fuera renovado en los francos y en los germanos, pero bien entendido que tales actos no han de interpretarse como cesión incondicional del Imperio, sino como una comisión que puede ser revocada. Además, aparte de la transacción del Imperio a uno u otro pueblo, cada nuevo emperador ha de ser consagrado precisamente en Roma y por el Papa. En esto estaban de acuerdo todos los partidos, pero mientras que los imperiales estimaban que la consagración tenía carácter declarativo, para la Curia, en cambio, lo tenía constitutivo: «Antes de la consagración —dice Adriano IV (1154-1159), expresando una opinión común del partido curialista— sólo era rey, después de la coronación emperador y augusto...» *Ergo, per nos imperat* (22). Terminemos con estas palabras del último de los grandes papas hierocráticos, es decir, de Bonifacio VIII (1294-1303): «Todo el honor, la potestad, y la dignidad poseída por el Imperio romano emanan de la benevolencia y concesión de la Sede Apostólica, de la cual los emperadores y los reyes romanos reciben el poder terreno» (23).

D) Otras ideas de Roma (24)

Antes de terminar con la parte dedicada a la exposición de la pugna por Roma, creemos que merece la pena aludir brevemente a otras dos concepciones para las cuales Roma no es un

(21) MOCCHI ONORI y BARNI: *Ob. cit.*, págs. 174 y s. GOEZ: *Ob. cit.*, página 193.

(22) GOEZ, pág. 146.

(23) M. G. H. LL., IV, n. 105.

(24) KANTOROWICZ (H.): *The King's Two Bodies*. Princeton, 1957, páginas 204 y s., para la fórmula *ubi imperator*; G. POST: *Tow Notes on Nationalism in the Middle Age en Traditio*, vol. IX, New York, 1953, páginas 290 y ss.

lugar geográficamente determinado, sino el punto que, por servir de sede a una dignidad o un poder ordenador se manifiesta como cabeza de un todo.

Una de dichas concepciones se expresa en la máxima «donde está el emperador está Roma», originada en la antigüedad clásica y que, como hemos visto, sirvió de argumento a Bizancio en su pugna con Occidente, pero que se desarrolló también en la Edad Media occidental. Limitémonos a mostrar un par de ejemplos obtenidos de dos tratadistas relevantes: según Baldo, Roma y el emperador son correlativos y, por tanto, donde está el emperador está Roma (*ubi est imperator, ibi est Roma*), pues un mismo derecho es el del emperador y el de la urbe; según el Hostiense no es que donde está Roma esté el Papa, sino al revés, pues el lugar no santifica al hombre, sino el hombre al lugar. Por razones fácilmente comprensibles, la fórmula «donde está el Papa está Roma» se desarrolló en especial después del traslado de la sede papal a Avignon. Para esta concepción, Roma no es un lugar en unas coordenadas geográficas precisas, pero sí el lugar de donde irradia un poder organizador de carácter universal (Papa e emperador), sí el centro del orbe, de manera que sigue en pie el binomio «urbe y orbe», y sí es, desde luego, el lugar asociado a un nombre ecuménico.

En cambio para la otra concepción Roma ha perdido este carácter ecuménico, pero todavía aparece asociado su nombre al de un centro ordenador. Nos referimos concretamente a la transferencia del concepto de Roma al reino de Francia: así como Roma es la ciudad excelente y común en el Imperio —dice Pierre de Belleperche a comienzos del siglo XIV— así París es la ciudad excelente y común del reino de Francia. Aquí, lo mismo que en otros autores de la época —*Si firent de Paris leur Rome / Ou Saint Pierre oncques ne sit*, dice un escritor— se trata de la apropiación de la idea de Roma, como centro ordenador del orbe, para transferirla, parroquializando su ámbito, a un reino particular. Lo mismo que la fórmula «el rey es emperador en su reino» permitió a los monarcas asumir poderes antes reservados a la dignidad imperial, así también la apropiación de la imagen de Roma como *caput mundi* permitía encontrar o hacer asequible la idea de un centro integrador: «Así como Roma es la patria común —dice Jacques de Revigni hacia 1270— así la Corona del reino es la patria común, porque es cabeza del reino.»

II. EL MITO DE ROMA

Después de esta exposición histórica, que hemos procurado sea lo más breve posible, podemos comprender la razón de las siguientes palabras de Schramm (que se refieren a los siglos IX-XI, pero que podemos extender hasta los comienzos del XIV): «Todas las potencias europeas que encierran en sí una tendencia universal mantienen pretensiones sobre Roma y derivan a ésta sus poderes universales», Roma «ya no domina al mundo terrestre, pero para dominar a éste había que tener poder sobre Roma» (25). Nos encontramos así con la lucha por un lugar espacial, sin que esta lucha se justifique por un factor racional, como, por ejemplo, su importancia estratégica, económica, etc.; nos encontramos en otros casos —Segunda Roma *versus* Primera Roma— con la lucha entre dos lugares que se suponen portadores de un espíritu y sujetos de unos poderes, y nos encontramos, en cualquier caso, con la lucha por un nombre. Nada de esto tiene sentido si lo consideramos con las categorías de nuestro pensamiento teórico racional y funcionalista, pero algún sentido había de tener cuando la lucha por Roma y el nombre romano se extendió desde las estepas rusas a las costas atlánticas, cifró durante un largo período el antagonismo de Oriente y Occidente, movilizó los ejércitos de los emperadores para la «marcha a Roma», agudizó la habilidad retórica de los poetas y la capacidad de argumentación de los juristas, de modo que las armas, las letras y las leyes conjuran sus esfuerzos para esta lucha por Roma y por lo romano. Y, finalmente, y aunque no nos hemos de ocupar del tema en el presente trabajo, la formación del pluriverso político y, sobre todo, religioso de la época moderna fué unido no ya a la lucha por Roma pero sí a la lucha contra Roma.

Y, claro está, que toda esta lucha tiene un sentido, un sentido que nos es arcano si tratamos de aplicarle los esquemas modernos de pensamiento, pero que se nos desvela si lo interpretamos a la luz de las categorías del pensamiento mítico. Ello es así porque el mundo ideológico del Sacro Imperio fué en su conjunto un grandioso mito, del que forma parte esa lucha por Roma y por el nombre romano, y, por consiguiente, en cuanto mito obedece

(25) SCHRAMM, págs. 9 y 21.

a una propia lógica y a unas peculiares categorías. Pero, por otra parte, no fué una expresión mítica originaria, sino que muestra ese carácter de afiliada que tiene nuestra cultura con respecto a la antigua; dicho de otro modo, el mito del Sacro Imperio fué una actualización o, para decirlo con su propio lenguaje, una renovación de conjuntos míticos del mundo antiguo y, especialmente, de mito antiguo de Roma. Así, pues, vemos a grandes rasgos qué era este mito y cómo se enlaza con el pensamiento medieval.

1. El mito pagano

Es un principio que podemos considerar como generalmente admitido que todo espacio organizado lo es desde un centro; lo que varía es el sentido y la naturaleza de ese centro y la dimensión de ese espacio. Los romanos expresaron el principio en cuestión con la fórmula *urbe et orbi*: sólo la urbe da orden al orbe, y el orbe se ordena, por tanto, con referencia a la urbe (26). Pero para los romanos, la ciudad de Roma, la urbe, era un lugar sagrado separado del profano por el *pomerium*, es decir, por surco trazado por el arado cuya manera gobernaba Rómulo y del que, con arreglo al rito etrusco, tiraban un toro y una vaca. La *urbs*, dentro del *pomerium*, era el centro sacro de la *civitas*, en el sentido político de la palabra. Los que conocen la historia romana saben bien la decisiva importancia de la división espacial trazada por el *pomerium* para el desarrollo de las instituciones jurídicas y políticas.

Pero, aparte de los actos con que se realiza el nacimiento de Roma, la fundación en sí misma tenía para los romanos una importancia decisiva hasta el punto que dicha «fundación» se transformó en «fundamentación» para el futuro romano. La fundación es santa, lo fundado una vez vincula a las futuras generaciones permanentemente, y, así, para los romanos «actuar políticamente significó, ante todo, conservar y dilatar la fundación de la ciudad de Roma» (27). Tal es también la idea operante durante la Edad

(26) Vid. VOGT (J.): *Orbis Romanus. Zur Terminologie des römischen Imperialismus*. Tübingen, 1929, recogido en la colección de escritos del autor: *Orbis*. Freiburg, 1960, pág. 160.

(27) H. AREND: *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart*. Frankfurt. s. a. (1957?), pág. 152.

Media: para la Curia la política consistirá en conservar y dilatar la Iglesia fundada por Cristo en Pedro, es decir, la Iglesia que sigue al obispo de la ciudad de Roma; para el Imperio, en conservar y restituir a su antiguo esplendor el Imperio fundado un día sobre la ciudad de Roma y, más tarde, elevado a la gracia por el cristianismo.

La antigüedad reconoció a varios pueblos distintos carismas (28), pero el carisma que el pueblo romano se atribuyó a sí mismo —con plena conciencia, al menos desde la época de Augusto— y que otros le reconocieron, fué el carisma político, ya marcado desde los orígenes de la ciudad, según Virgilio, en el escudo que Venus da a Eneas (29). Nace una *urbs*, dice Ovidio, destinada a poner su pie victorioso sobre la tierra y dominar al orbe (30). Según Vitrubio, la divinidad ha colocado a la ciudad en medio del mundo a fin de que se señorease del imperio del orbe (31). De buen grado concede el mismo Virgilio que otros tengan más capacidad artística o intelectual, pero tal reconocimiento no es más que el fondo para resaltar la gran misión del pueblo romano: imponer su imperio a los pueblos, implantar el hábito de la paz, debelar al soberbio y realzar al súbdito (32). Señala Livio cómo el pueblo romano, a su costa, fatiga y riesgo ha peleado para que el mundo todo sea reducido a un orden de libertad, de derecho y de justicia (33). Un retórico griego del siglo II, Aelio Aristides, dice que los romanos han realizado el ideal homérico y ecuménico: «La tierra es común a todos los hombres», y que han estructurado el espacio midiendo todo el mundo, sujetando los ríos a los puentes, tallando caminos en los montes y llenando los desiertos con estaciones de abastecimiento. En consecuencia compara a Roma en la tierra con Zeus en el cielo: así como Zeus puso orden al caos enviando a los titanes y otras deidades a las profundidades de la tierra, así Roma dió orden al caos del mundo poniendo cada cosa en su lugar y reduciendo todo a las leyes y a la fe (34).

(28) Vid. TRAEGER (F.): *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*. Stuttgart, 1957, págs. 37 y ss.

(29) VIRGILIO: *Eneida*, VIII, 675 y ss.

(30) OVIDIO: *Fusti*, IV, 857 y ss.

(31) VOGT: *Loc. cit.*,

(32) *Eneida*, VI, 848 y ss.

(33) LIVIO: *Hist.*, 33, 3, 5.

(34) BARKER: *From Alexander to Constantine*. Oxford, 1956. pág. 327.

El último poeta romano, el galo Rutilio Namantino, escribe, todavía en el siglo V, y después de la toma de Roma por Alarico, que las virtudes caídas del cielo «no han podido encontrar lugar más digno» que el de Roma, esa «divinidad sedante entre los astros», que, al igual que el sol, reparte sus beneficios sobre todo el universo, esa ciudad que ha hecho de todas las naciones una sola patria y que, dando la ley a todos los pueblos, ha transformado el orbe en urbe (35).

Roma es, pues el centro que convierte el caos en cosmos. Unida a la fe en esta virtud iba la creencia radical en una alianza entre el pueblo romano y los dioses en virtud de la cual si aquel seguía a éstos tendría el dominio del mundo. La *religio* en el sentido estricto de la palabra convertía, pues, a los romanos en agentes de la divinidad y a Roma —ella misma una diosa— en la revelación del poder divino en la historia. Los dioses operan por intermedio del pueblo romano y éste tendrá grandeza en la medida que cumpla con los deberes a que le obliga su vínculo con los dioses. «De aquí se sigue —dice Altheim— que el culto, nudo central de la religión romana, haya tenido para el Estado y la política, una importancia mucho más grande de lo que se supone generalmente. En la concepción romana, la adoración atenta e incesante a los dioses era la condición inicial del progreso y de la dominación» (36). La idea de que las gestas del pueblo romano significan la ejecución de las gestas divinas se manifestaba en la liturgia sacro-política del «triumfo» concedido por el Senado al caudillo victorioso, pues «el que ascendía en triunfo al Capitolio no era el general victorioso, instrumento de la voluntad divina, sino Júpiter mismo» (37), o, si se quiere, «el triunfador aparecía estrechamente vinculado con Júpiter y se mostraba como imagen humana del dios» (38): sus cuatro caballos blancos, que simbolizaban la cuadriga celeste o carro de Júpiter, sus ornamentos, su toga bordada en estrellas o manto celeste, su cetro y su corona, todo ello era de Júpiter, y para asemejarse a las estatuas del dios el rostro del general era coloreado de minio. En resumen:

(35) *De redito suo* (edc. Universités de France. París, 1933).

(36) ALTHEIM (F.): *La religion romaine antique*. París, 1955, pág. 84.

(37) ALTHEIM (F.). 84.

(38) W. WILLI: *Die römische Sonnengottheiten und Mithras*, en *Erasmus Jahrbuch*, t. X (1943), pág. 130.

el «triumfo» era una ofrenda de «los triunfos que Júpiter habría logrado por mediación del pueblo romano» (39)

En cuanto agente o revelación de los dioses eternos y en cuanto divinidad misma, Roma es eterna y asiento de un imperio sin fin del que posee sus prenda^s o gajes (*pignora imperii*) en las reliquias de Rómulo, en el Capitolio y en el fuego eterno del templo de las vestales. Y como es atributo de la divinidad traer la salvación, bajo Roma se cumplirá la revolución cósmica destinada a alumbrar el reino feliz de los tiempos finales que dará fin a las épocas caducas y decadentes para que vuelvan de nuevo, como dice Horacio, la fe, la paz, el honor y el pudor antiguos. Pues si bien hay conciencia de que las cosas han decaído, no existe menos la creencia de que serán «renovadas», de que sucesivas renovaciones darán nuevo vigor al Imperio eterno hasta que, igualándose al Olimpo, parirá hijos iguales a los dioses y abrirá la edad anunciada por la sibila, en la que cesará la gente de hierro y renacerá la de oro, en la que la tierra será tan fértil que producirá por sí misma todos los bienes, cesando, por inútiles, el trabajo y la lucha contra los elementos por el mantenimiento de la vida. Ya está a la vista el gran siglo: «Mira la máquina del mundo cómo tiembla en su convexa pesadumbre; mira las tierras, mira el mar tendido y la profundidad del cielo. Mira cómo todo se alegra por el siglo que ha de venir» (40). Estas no eran solamente ideas de los poetas sino creencias sentidas por el mundo de oriente que desde el helénismo espera «un salvador» y que ya saluda como tales a los generales romanos de la república (41).

En resumen: Roma es una teofanía, es la revelación del poder divino en la historia, poder que no se manifiesta en un orden natural ni primordialmente en un orden moral, sino en un orden político, aunque el pensamiento estoico unifique estas tres dimensiones de ordenación; tiene su destino marcado desde su fundación, es eterna y posee las prendas de imperio; establece el orden en la tierra, como Zeus o Júpiter lo establecen en el cielo, y será portadora de la nueva y definitiva Edad de Oro. Todas estas re-

(39) WILLI, 131.

(40) HORACIO: *Carmen Saeculare*.

(41) Vid. PLUTARCO: *Vita Flaminius*, XV, 4. 5. DELATTE: *Les Traité^s de la Royauté d'Ecphanes. Diotogène et Sthenidas*. Liège, 1942, página 141.

presentaciones míticas están indisolublemente unidas a la urbe, del mismo modo que sólo la ciudadanía de la urbe daba la del Imperio. Y aunque el régimen imperial tendió a personificar a Roma en el emperador atribuyéndole a éste las esencias y atributos romanos, con todo, el Imperio romano, a diferencia de los orientales, no fué nunca totalmente el de un hombre. Es decir, el nombre del emperador no se separó jamás del de la ciudad y de aquí la ficción de la fórmula: «Donde está el emperador, está Roma», de modo que, a través de los cambios de sus titulares, el Imperio es siempre el de Roma.

2. La cristianización del mito (42)

Entre los primeros cristianos hubo dos actitudes contradictorias frente a Roma y su Imperio. Para una de ellas, cuya expresión más radical es el Apocalipsis de San Juan, Roma era la «meretriz purpurada» y su Imperio la contrafigura del reino anunciado por Cristo, ante el que no cabía otra actitud que la radicalmente antagónica. Pero, frente a esta tendencia, hubo otra que entendía no había tal oposición entre el reino de Cristo y el del César, sino que, por el contrario, imaginaba al Imperio como una figura histórica querida y creada por la Providencia para que sirviera de marco histórico a la expansión del cristianismo.

El mito de Roma, en todos sus momentos componentes, quedó cristianizado por esta tendencia en un período que va desde fines del siglo II hasta el siglo V. Roma, por lo pronto, tiene un destino marcado desde su origen, pues Cristo, según Prudencio, puso el cetro universal sobre el vértice de Roma destinándola a la maestría universal a fin de que la ley cristiana uniera con un solo vínculo al género humano». Dios mismo, dice Orosio, decidió que una ciudad oscura y pobre creciera hasta convertirse en Imperio mundial que sirviera de marco al cristianismo. Y Tertuliano afirma que mientras haya Roma habrá mundo, a la vez que la decadencia de la ciudad será signo del fin del mundo. Ello es así porque si bien el Imperio romano no es portador de salvación, sí es condición de salvación: el hábito de la *pax romana* hizo más

(42) Vide mi libro citado en la nota 6 y la bibliografía en él mencionada.

fácil que se comprendiera la doctrina de la *pax christiana*, la unidad de la lengua facilitó la propaganda de los apóstoles y el cumplimiento de su misión de enseñar a las gentes, misión realizada caminando por las calzadas imperiales y bajo la seguridad garantizada por el temor a las legiones. Por eso, por haber elegido a Roma desde la eternidad como condición de salvación, Cristo no sólo nació bajo el Imperio romano, sino que, al inscribirse en el censo, quiso ser ciudadano romano. Según Eusebio, fué obra de la providencia que la encarnación del Verbo fuera históricamente simultánea al reinado de Augusto, es decir, que la plenitud del mensaje de salvación coincidiera con la plenitud del Imperio; sólo el Imperio, con su monarquía universal, está de acuerdo con el monoteísmo cristiano, y a la cancelación cristiana del politeísmo corresponde la cancelación romana de la poliarquía. Por lo demás, el Imperio es eterno, pues se trata del cuarto y último de los Imperios vistos por el sueño de Daniel y, puesto que constituye el marco histórico de la redención, perdurará hasta que se consuma la obra de la salvación, es decir, hasta que se colme la historia.

Vemos, pues, cómo se han cristianizado los componentes del mito romano: destino marcado desde el origen por una especie de hierofanía; instrumento de salvación, lo que implica que, si bien Roma no es divinidad, sí es medio o agente de la divinidad; única forma política coincidente con la estructura divina del mundo; instauradora de la paz política; conversora de la pluralidad en unidad: «Elegida —dice Tertuliano— por querer divino... para hacer una sola patria de todo el mundo para todas las gentes»; y eterna, como es eterna la obra que preside.

La Edad Media no interrumpe el mito de que, por decisión divina, el Imperio, la salvación y la misión universales van indisolublemente vinculadas al nombre de Roma, aunque les de un nuevo contenido, pues ahora Roma es la cabeza del reino (cristiano) de Dios en la tierra. En todo caso, dos cosas son claras: una que la maestría política va unida al nombre romano, y que romano y cristiano, como muy pronto se manifestaría en el lenguaje litúrgico, son dos designaciones de la misma realidad; otra que, en cuanto Roma es sede de Pedro, es cabeza eclesiástica del mundo cristiano.

Con esto tenemos la filiación de las concepciones medievales sobre Roma y su Imperio y los motivos inmediatos de la pugna

en torno a ellos. Pero nos quedan todavía por ver las razones últimas de esta pugna, es decir, poner en claro qué estructura mental, qué forma de pensamiento constituye el supuesto para que luchando por un lugar y por un nombre se luche por un poder, en qué se funda la creencia de que la posesión de un cierto punto espacial proporcione el poder sobre el orbe y la de un nombre sobre lo que designa. Dicho en otros términos: ¿por qué la lucha por el poder se centra en torno a un punto y a un nombre?

III. ESPACIO Y NOMBRE MÍTICOS (43)

Para responder a esta cuestión hemos de partir del supuesto de que en dicha pugna no se operaban originariamente criterios racionales, sino míticos. Como antes hemos dicho, la lucha por Roma es parte integrante de una grandiosa configuración mítico-política, cuyo sentido, e incluso cuya lógica, se nos aclaran si vemos qué significan el lugar y el nombre míticos.

Todo espacio organizado lo está desde un centro, que en el mundo político moderno es, principalmente, la capital del Estado. Pero en nuestro mundo moderno el espacio estatal no está concebido en función de la capital, sino la capital en función del conjunto del espacio estatal. Por otra parte, el lugar donde está la capital, si bien es asiento del poder, no está vinculado sustancialmente a ese poder, de manera que los órganos del Gobierno pueden trasladarse y asentarse en otro lugar que sea funcionalmente más adecuado. Lo que interesa es el funcionamiento más eficaz del poder y a ello se subordina la elección o el mantenimiento de su localización. Tampoco el nombre va indisolublemente adherido a la capital, sino que existe la posibilidad de cambiarlo, de lo que hay algunos ejemplos contemporáneos.

Pero dejando para más adelante el problema del nombre, la localización de la moderna capitalidad tiene como supuesto una idea racional del espacio: éste es homogéneo y todos los puntos

(43) Vid. CASSIRER: *The Philosophie of Symbolic Forms*. New Haven, 1955, t. II. BUSS (E.): *Die Geschichte des Mythischen Erkennens*, München, 1953. ELIADE (M.): *El mito del eterno retorno*. Madrid, 1952. *Ímágenes y símbolos*, Madrid, 1955. *Das Heilige und das Profane*. Hamburg, 1957. *Tratado de Historia de las religiones*. Madrid. GUSDORF (G.): *Mythe et Métaphisique*. París, 1953.

o elementos que contiene son meras determinaciones de posición, no poseyendo en sí mismos especie alguna de sustancia y no teniendo más que una relación ración-funcional y descomponible con las cosas a las que sirven de soporte. En cambio, para la concepción mítica: a), el espacio es heterogéneo, de modo que ciertos puntos y direcciones espaciales llevan adheridas determinadas cualidades de las que carecen otros; b), «la relación entre lo que una cosa es y el lugar en que está situada no es nunca puramente externa y accidental, el lugar es, en sí mismo, parte del ser de la cosa y el lugar confiere muy específicos vínculos internos con la cosa» (44). Y así, ciertos puntos tienen en sí mismos una fuerza estructuradora, de donde resulta que no son función del espacio general u orbe al que están articulados, sino que, por el contrario, ese orden espacial u orbe es función de la fuerza estructuradora del punto en cuestión: sólo la fuerza, el poder y la capacidad de ordenación corporeizadas en el lugar producen la ordenación del espacio hacia donde tales cualidades irradian. Es decir, el poder, el orden y las promesas del Imperio son resultado de una *virtus* adherida a Roma, que posee los *pignora imperii*.

Ahora bien, si un lugar posee tales cualidades es porque el pensamiento mítico ve las cosas desde la perspectiva de la sacralidad, punto de vista al que no escapa el espacio. Lo santo, es decir, lo tremendo, la realidad radical, el poder irresistible, la fertilidad, se manifiesta en un lugar, el cual, por un lado, queda convertido en centro de irradiación de una potencia santa, y, por otro, transformado en lugar sagrado separado del profano, como hemos visto en el caso de Roma con el trazado del *pomerium*. En el pensamiento mítico —dice Buess— las relaciones espaciales son en cierta medida deificadas, al tiempo que lo divino es espacializado... a cada situación y dirección espacial corresponde un determinado «valor» religioso, y «valor» religioso configuración espacio temporal y poder, designado y designante, están confundidos en una unidad. «El dios se fija en un determinado lugar, como el lugar pertenece a un determinado dios» (45). El hecho de que el lugar tuviera poder en cuanto asiento de los dioses nos explica la costumbre militar romana de la *evocatio*: cuando los romanos sitiaban una ciudad rogaban a los dioses del lugar que la abando-

(44) CASSIRER, pág. 92.

(45) BUSS, pág. 153.

naran, con lo que se quedaría inerte, y si la ciudad resistía y era expugnada, los mismos dioses eran considerados por los romanos como prisioneros.

Que Roma era para los romanos un lugar santo —en el sentido que venimos dando a esta palabra— es algo de lo que no cabe duda, pues, como señala Vogt, más allá de todo conocimiento científico y experiencia práctica del espacio, el sentido espacial romano conservó, hasta en los tiempos tardíos, ese profundo sentimiento de la presencia de la divinidad en la naturaleza que encuentra su expresión en la representación del *genius loci* (46). Que Roma mantuvo estas cualidades durante la Edad Media es algo no menos evidente. Es sabido cuántos templos cristianos se levantaron en lugares donde antes existían templos paganos: cambió la advocación del templo, lo que no cambió fué el *templum* en sí mismo, es decir, un lugar sagrado acotado, ni cambiaron tampoco, en general, los poderes (curativos o de otra índole) adheridos al templo, ni, probablemente, el ámbito espacial integrado en torno al santuario. Lo propio pasó con Roma: cambió su hierofanía y lo que antes era una diosa se convierte ahora en lugar del numen de Cristo, donde antes se fundó el Imperio pagano se funda y fundamenta ahora la Iglesia y el Imperio cristianos, lo que antes se hacía por el poder de Júpiter se hace ahora por el de Pedro y Pablo, pero Roma continúa siendo la *urbs sacra*, la *urbs regia*, *decus orbis* y *caput mundi*. Ciertamente que el contenido y la significación históricas son completamente distintos, y este cambio de contenido y significado es lo que interesa al historiador; pero lo que no es distinto es la lógica mítica que informa la idea de Roma tanto en el mundo pagano como en el cristiano.

Pertenece al pensamiento mítico la creencia de que sólo el vigor adherido al centro es capaz de ordenar el espacio en torno: en el «centro» están el «origen», la «causa», el «tronco» de la ordenación espacial. Sólo la virtud del centro conforma y ordena al espacio, sólo ella convierte al caos en orden, es decir, en «cosmos». Más allá de donde alcanza el vigor ordenador del centro está lo caótico e inferno, el mundo de los monstruos y demonios, de los infrahombres, de las tinieblas y de la tiranía. Así, pues, no hay cosmos si no hay un centro con la virtud de convertirlo en tal. Por eso, el cambio de centro es correlativo al cambio de

(46) VOGT: *Raumauffassung und Raumordnung in der römischen Politik*, en *Orbis*, pág. 176.

cosmos, de mundo organizado, de Imperio, y por ello, y por de pronto, el cambio de centro significa el desorden. Así, dice Lactancio, con referencia al cambio del Imperio de Roma a Asia (signo precursor del fin del mundo): «Cambiado el nombre y trasladada la sede del Imperio seguirá la confusión y perturbación del género humano» (*inmutato nomine atque imperii sede translata, confusio ac perturbatio humani generis consequetur*) (47).

Urbe y orbe son, por tanto, dos términos necesariamente vinculados: el orbe romano es el mundo ordenado donde, por irradiación de la *virtus* de Roma, rigen la paz, la ley y la justicia romanas y donde tendrá lugar el nuevo eon salvador. En principio se entendía que el orbe romano tenía como límite el océano, pero más tarde, al conquistar Inglaterra se interpreta que este orbe ha sido dilatado como resultado de una mayor expansión de la *virtus* romana. En todo caso, más allá del orbe está el mundo caótico, desordenado y tiránico de los bárbaros, más allá de donde alcanza el poder de Roma no hay orbe o, por lo menos, no hay orbe actualmente romano, aunque sí pueda serlo potencialmente (48). Hemos visto que con el cristianismo, Roma se convierte en centro del orbe cristiano, orbe que se define como seguidor de las enseñanzas de la Iglesia romana y reconocedor de su supremacía, derivada del hecho de ser Roma el eje entre el cielo y la tierra manifestado en el poder de atar y desatar. En las cualidades de la *urbs* continúa, pues, radicando el poder constituyente. El mismo pensamiento se muestra desde el punto de vista estrictamente político del que es expresión el poema de Godofredo de Viterbo a que antes hemos hecho mención; para las matizaciones paganas del Imperio medieval, Roma continúa siendo asiento de ese poder misterioso y divino expresado en el numen de los césares, en las antiguas gestas y en los nombres preñados de sentido, y que hacen de ella punto capital, cima o *arx imperii*. Y así, bien sea por los méritos apostólicos, bien por la continuación del espíritu imperial, bien por la suma o potenciación de ambos, se comprende que la lucha por el orbe fuera la lucha por Roma.

Pero tratemos de otro aspecto de la cuestión. Como hemos visto, en el pensamiento mítico la divinidad, lo santo o, si se

(47) GOEZ, pág. 31.

(48) En el texto nos referimos a la «idea dominante», pero para ésta y otras significaciones de «orbe», vid. el trabajo de VOGT citado en la nota 26.

quiere, el espíritu se localizan, al tiempo que el lugar se espiritua- liza, de modo que determinadas calidades van adheridas a deter- minados lugares. Ello constituye, como hemos recordado antes, la esencia del *templum*. Pero junto a ello hemos de tener también en cuenta otras características del pensamiento mítico y especial- mente el hecho de que la categoría de semejanza no sea inter- pretada como un mero concepto mental de relación, sino como una unidad de esencia con aquello a lo que se asemeja y, por tanto, como una fuerza real y efectiva. Es decir, que con la simi- litud se transfieren al simil las mismas potencialidades que tiene el modelo. Esta concepción mítica posee también validez, y espe- cial validez, en lo que se refiere a las relaciones espaciales, de modo que la semejanza de estructura espacial conlleva la transfe- rencia de las calidades poseídas por el lugar originario cuya estruc- tura reproduce, lo que comprendemos mejor si tenemos en cuenta que no sólo la localización del lugar, sino también cada una de sus divisiones internas, cada uno de sus subespacios, tienen una significación mítica y, por tanto, unos poderes que le son propios como resultado de su configuración. A la luz de estos supuestos se aclara que Constantino construyera la segunda Roma en similitud topográfica con la primera y que Filoteos no olvidara decir que Moscú estaba construída sobre siete colinas.

Por otra parte, hemos visto que, con arreglo al pensamiento mítico, todo universo se forma como irradiación de un centro u «ombligo» del mundo o, dicho en términos más próximos a nues- tro tema, todo orbe se construye por referencia a una urbe. Sin embargo, el cosmos o universo en cuestión, aunque concebido como eterno, puede tomar distintas formas o «renovaciones», y, entonces, a cada nueva forma corresponde un nuevo centro sin pérdida de la naturaleza de éste, es decir, de localización de una hierofanía. Los dioses pueden abandonar un lugar para asentarse en otro o pueden expresarse en distintos momentos de su teofa- nía en lugares distintos. Y así, por ejemplo, dentro del pensa- miento cristiano, nos dice Otto de Freising que la santidad se trasladó desde Ur, patria de Abraham, a Jerusalén, la ciudad del templo y de la cruz, y de allí a Roma sede del Papa (49). Del mismo modo a cada forma del eterno Imperio romano correspon- de una forma de la eterna Roma. Esta eterna Roma es el lugar

(49) GOEZ, pág. 119.

de la hierofanía o de la manifestación del espíritu y, por tanto, la renovación del Imperio puede conllevar el traslado de su centro de un lugar a otro, pero lo que permanece firme es que donde hay Imperio romano éste se manifiesta como resultado de la irradiación de la urbe sea en la primera, segunda o tercera forma. Así, los bizantinos mantendrán que la traslación del cetro imperial a Constantinopla y la caída de la antigua Roma en la herejía han tenido como consecuencia el traslado de la urbe a Constantinopla que por Nueva Roma es sede de Imperio e Iglesia. Los rusos dirán que los pecados de esta última, causa de su conquista por los turcos, han provocado un nuevo traslado de la urbe hacia Moscú, es decir, a la Tercera Roma, cuyo poder ordenador se extenderá hasta los confines del orbe. En Occidente no se discute el lugar de la urbe —salvo en la fórmula «donde está el emperador (o el Papa) está Roma—; pero también al Imperio renovado corresponde una Roma renovada por el cristianismo y por los méritos de los mártires y de los apóstoles.

En las concepciones míticas todo nuevo establecimiento o reestablecimiento es concebido como una reproducción de la obra de la creación, todo es una vuelta al acto originario, toda nueva ordenación del espacio «repite la obra ejemplar de los dioses» y, por consiguiente, implica una consagración. Esta consagración puede tomar una forma explícita a través de ritos ciertos y precisos, o puede tomar una forma implícita. Lo que interesa para nuestro objeto es que la recreación de un lugar con la fuerza vigorizadora de su predecesor produce las mismas consecuencias, es decir, que la creación de una urbe con la misma estructura y nombre que la precedente y concebida como asiento espacial de su espíritu, es el supuesto para la creación de un orbe igual al anterior.

En realidad, esta idea de un centro cuyas irradiaciones dan orden a un espacio transformándolo en cosmos es una expresión del arquetipo del mandala, una de las imágenes más primarias y universalmente extendidas. El mandala, cuya significación en sánscrito es la de círculo mágico, es una figura construida desde un centro y ordenada en círculos y cuadrados en relación a los cuatro puntos cardinales. El mandala ha sido estudiado por G. Jung desde el punto de vista de la psicología del inconsciente: cuando tal símbolo aparece en los sueños significa siempre integración y una vía para restaurar el equilibrio, significa el centro de la personalidad, «una especie de punto central de la psique al

que se refieren todas las cosas, por el que cada cosa es ordenada y que en sí mismo es fuente de energía» (50); en resumen, el mandala es un símbolo del «orden primordial» de la psique. En el lamanismo el mandala es un instrumento de culto y de contemplación mística a la que se llega precisamente partiendo de los círculos o cuadrados exteriores hasta fundirse con el centro. En todo caso es un símbolo cósmico presente, en formas más o menos próximas, en todas las culturas, y así, en la cristiana está muy extendida la representación de Cristo en el mandala rodeado de los cuatro evangelistas, como centro cósmico. Podríamos mostrar una serie de ordenaciones políticas de «distintas culturas —como, por ejemplo, la inca y especialmente la china desde la dinastía Chu (1122-255 a J.)—constituídas bajo la imagen del mandala; pero con lo dicho creemos que basta para mostrar la posibilidad de relacionar la idea de la urbe como centro ordenador del orbe con el arquetipo originario y universal del mandala, universal no sólo en el sentido de extendido por todas las culturas, sino también en el de símbolo de todo orden construido desde un centro dotado de fuerza estructuradora.

Acabamos de aludir al nombre de la urbe, y a lo largo de este trabajo hemos visto cómo la lucha se plantea no sólo por Roma, sino por el nombre de Roma y de romano. Ello se comprende porque para el pensamiento mítico la palabra y el nombre contienen el objeto y las propiedades efectivas de lo que designan. Es decir, palabra y nombre no designan y significan, sino que son y actúan; al nombre van unidas unas propiedades y unos poderes específicos y estas propiedades y poderes son, a su vez, inseparables del nombre: «nombre y esencia tienen una relación recíproca necesaria, el nombre no significa meramente, sino que es la esencia del objeto, la potencia de la cosa real está contenida en el nombre» (51). El nombre en sí mismo es un poder y, a

(50) JUNG: *The Archetypes and the Collective unconscious*. New York, 1959, IX, pág. 634. *Psicología y Alquimia*. Buenos Aires, 1959, páginas 113 y ss. Vid., además: JACOBI (J.): *Complex, Archetype, Symbol in the Psychology of G. Jung*. New York, 1957, págs. 168 y ss. *La psicología de C. G. Jung*, Neuchâten-Paris, 1950, págs. 147 y ss.

(51) CASSIRER: *Language and Myth*, New York, 1946, pág. 3. Vide también *The Philosophie of Symbolic Forms*, II, págs. 40 y ss. ROSEMBLAT (A.): *Sentido mágico de la palabra en la Revista Nacional de Cultura* (Caracas), núm. 72, año X (1949), págs. 21 y ss.

menudo, más que en la deidad es en el nombre de la deidad donde está la fuente de eficacia; el nombre interviene en los fenómenos empíricos dándoles una determinada estructura, pues el nombre, por ser lo primero en los orígenes, es por ello mismo el origen y causa de todo. Por consiguiente, quien tiene el nombre tiene su virtud, su fuerza estructuradora, su eficacia, y desde este punto de vista la lucha por el nombre es la lucha por la cosa misma. Bajo tales supuestos originarios *nomen romanorum* era para los romanos tanto como el pueblo, la cultura y la civilización romanas, y enemigo del nombre romano era el enemigo del orden y de los valores encarnados por Roma, y, por tanto, la lucha por el *nomen* era la lucha por lo que significaba Roma.

Con las páginas anteriores creemos haber contribuido a aclarar la lógica a que obedecía la disputa por Roma y por el nombre romano. Desde otro punto de vista, Toynbee ha tratado de explicar las razones del prestigio de Roma y su Imperio durante la Edad Media como un caso más del «milagro de la inmortalidad» de los Estados Universales que cierran una civilización y que perviven como fantasmas una vez que la civilización a que servían ha sucumbido. Tales razones, según Toynbee (52), son las siguientes: a) El poderío de la impresión personal de los fundadores de tales Estados Universales y de sus sucesores y que la posteridad exagera mediante el efecto acumulativo de la transmisión hasta transformarlos en leyendas. b) Lo impresionante de la institución misma que cautiva los corazones y los pensamientos en virtud de que logra la unidad y el orden tras un tiempo de turbulencias y de desintegración; bajo este supuesto, «los Estados Universales son las supremas expresiones, en el plano político, del sentido de unidad que es uno de los productos psicológicos del proceso de desintegración social», y de aquí que en el período desordenado que sigue a la caída de una civilización continúe irradiando el prestigio de tales Estados Universales y se crea ciegamente en su inmortalidad.

Podríamos añadir que hay épocas que viven bajo la creencia en arquetipos que se dieron históricamente en un pasado mítico o real, mientras que hay otras que viven en cambio orientadas hacia el futuro, y que la Edad Media pertenece a las que viven

(52) TOYNBEE: *A Study of History*, VII, pág. 44.

intentando reproducir un arquetipo que fué una vez. Podremos saber las razones de la conversión de Roma en arquetipo y la lógica a que obedece su mito; pero respecto a por qué Roma precisamente obtuvo los éxitos que la convirtieron en arquetipo y figura mitica, tienen todavía vigencia las palabras escritas en 1858 por Gregorovius en las primeras páginas de su historia de Roma durante la Edad Media: «El nacimiento de Roma de un germen recubierto por el mito, su crecimiento, finalmente la monarquía de esta única ciudad continúa pareciendo el más profundo misterio de la vida del mundo, junto al nacimiento y señorío del cristianismo... la fuerza demoníaca por la que una ciudad adquiere el señorío sobre tantas naciones diferentes por la lengua, las costumbres y el espíritu no puede ser esclarecida. Sólo su desarrollo se deja perseguir en una larga cadena de hechos, pero la más íntima ley de este hecho universal que se llama Roma permanece insondable para nosotros» (53).

M. GARCÍA-PELAYO

Director del Instituto de Estudios
Políticos de la Universidad Central
de Venezuela

R É S U M É

Il s'agit d'éclaircir la querelle sur l'emplacement et le nom de Rome du point de vue des catégories de la pensée mythique. Cette querelle s'est manifestée spécialement: a), dans la dispute entre Byzance et l'Occident pour décider si la Rome authentique est la "Nouvelle Rome" (Constantinople) ou bien continue à être la ville du Tiber; b), dans la prétension russe, au XVème, siècle, affirmant que Moscou est la troisième, authentique et dernière Rome; c), en Occident et pendant le Moyen-Age dans la lutte entre l'empereur et la curie pour la possession et le vrai sens de Rome.

Constantin fit construire Constantinople d'après l'archétype topographique de l'ancienne capitale impériale et il lui donna le nom de "Seconde Rome" bientôt changé pour celui de "Nouvelle Rome", ce qui impliquait la caducité de l'ancienne Rome. A partir

(53) GREGOROVIVS (F.): *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter* (1858-1872), pág. 5 del t. I de la edic. de Dresden, 1926.

du IX^{ème} siècle, et en réponse à la création de l'Empire Carolingien par l'Occident, les byzantins refusent de donner le nom de "romains" aux occidentaux et maintiennent que seule Constantinople est caput mundi, siège du pouvoir impérial étant donné que le pouvoir, la vertu et la vigueur de l'Empire s'y étaient transportés et donc c'est elle seule la Rome authentique.

Au XV^{ème} siècle, après la chute de Constantinople, Moscou, soutient que la première et la seconde Rome ont péri, mais qu'il reste Moscou comme troisième et dernière Rome et siège d'un Empire qui s'étendra jusqu'aux confins du globe et jusqu'à la fin des temps.

L'Occident ne discute pas quelle est la Rome authentique, ni son caractère de tête "tronc" ou "cause" de l'Empire, mais il discute la signification et le motif de la vertu de Rome, et quels sont les vrais Romains, et donc les titulaires du pouvoir adhérent à celle-ci.

Il y a encore d'autres opinions sur Rome selon lesquelles celle-ci ne se trouverait pas à un endroit déterminé mais serait l'endroit qui sert de siège au pouvoir ordonnateur d'un tout, ces idées se résument dans la formule: "Là où est l'Empereur (ou le Pape) là se trouve Rome"; une autre opinion développée en France au XIII^{ème} siècle affirme que Paris est la Rome de la France.

Nous voyons, donc, que chaque puissance qui aspirait à l'universalité — Byzance, Moscou, la Curie ou l'Empereur — préparait la lutte pour Rome et le nom romain. Ceci est incompréhensible si nous le jugeons avec les schémas de la raison abstraite, mais cela devait avoir un certain sens puisque cela a demandé tellement d'effort et produit une telle tension. Nous le comprenons si nous appliquons à cette querelle les catégories et les concepts de la pensée mythique, car il s'agit, finalement, du déploiement d'un mythe grandiose que le monde chrétien du Moyen-Age hérite du monde ancien: le mythe de Rome.

S U M M A R Y

This article, in the light of different kinds of mythical thought, deals with an explanation of the struggle for the name and place of Rome. This struggle is principally: a), in the fight between Byzantium and the Occident about whether the real Rome is the

"New Rome" (Constantinople) or if the Tiber city still continues to be such; b), in the Russian presumption in the XVth Century, that Moscow is the third, authentic and last Rome; c), in the occident and during the Middle Ages in the conflict between Emperor and Curia for possession and real significance of Rome.

When Constantine built Constantinople, he did it to the topographic archetype of the ancient Imperial capital and called it "Second Rome" which was soon changed to "New Rome", which implied the substitution of ancient Rome. Since the IXth Century, and as an answer to the occidental creation of the Carolingian Empire, the Byzantines denied them the name of "Romans", and maintain that Constantinople alone is caput mundi, seat of the Imperial Power which had been transferred there, virtue and pride of the Empire and, therefore, the only real successor to ancient Rome.

In the XVth Century, after the fall of Constantine, Moscow holds that both the First and Second Rome have perished, but that Moscow remains as a Third, and last Rome, seat of an Empire which will be extended to the borders of the earth and until the end of time.

The Occident does not argue about which is the authentic Rome, nor about its character of being the head, trunk or cause of the Empire, but argues about the significance and reason of Rome's virtue and about who are the real Romans and consequently bearers of the power attached to it.

There still exist other ideas about Rome according to which Rome has no determined situation, but is a point which serves as a seat for the ruling power over a whole, such ideas being indicated in this saying: "Wherever the Emperor (or Pope) is, Rome is", and that developed in France in the XIIIth Century according to which Paris is the Rome of France.

We find therefore, that every Power that desires universality—Byzantium, Moscow, the Curia or Emperor—started the struggle for Rome and the Roman name. This makes no sense when examined with schemas of abstract reasoning, must have made some sense because it mobilized so much force and produced so much tension. We can discover this sense if we apply categories and concepts of mythical thought as it is really the unfolding of a great myth which the christian medieval world inherits from the ancient world; the myth of Rome.

