

# TEOLOGÍA Y DERECHO: LA DOCTRINA MEDIEVAL DEL *CORPUS MYSTICUM* EN LA TEORÍA POLÍTICA DE ERNST KANTOROWICZ

## THEOLOGY AND LAW: THE MEDIEVAL DOCTRINE OF THE *CORPUS MYSTICUM* IN THE POLITICAL THEORY OF ERNST KANTOROWICZ

Julio Juan Ruiz

Universidad Nacional de Mar del Plata

[juliojro7@yahoo.com.ar](mailto:juliojro7@yahoo.com.ar)

Fecha de recepción: 16/02/2024

Fecha de aprobación: 13/04/2024

### Resumen

En el presente trabajo aspiramos analizar la doctrina teológica medieval del *corpus mysticum* y sus mutaciones conceptuales en la obra *Los dos cuerpos del rey*, de Ernst Kantorowicz. El *corpus mysticum*, originado en torno a la eucaristía, tuvo importantes mutaciones semánticas que se manifestaron en transformaciones jurídicas durante la Baja Edad Media. Dichas transformaciones repercutieron tanto en la Iglesia como en las corporaciones y organismos seculares. Al separarse del plano sagrado, esta doctrina pasó al plano jurídico con categoría de *persona mística* y de esta manera anunció la vigencia de la categoría de *persona jurídica* en el derecho bajomedieval. Esta elaboración doctrinal fue posible por el trabajo de juristas y canonistas sobre estructuras provenientes del derecho romano y de la teología. El conocimiento del origen de dichas estructuras nos permite evaluar adecuadamente su proceso de secularización sin recurrir a meras analogías.

### Palabras clave

Teología – Derecho - *Corpus mysticum* - Edad Media - Kantorowicz

### Abstract

In the present work, we aim to analyse the medieval doctrine of the *corpus mysticum* and its conceptual evolution in the work *The King's Two Bodies* by Ernst Kantorowicz. The *corpus mysticum*, constructed around the concept of the Eucharist, experimented important semantic changes that originated transformations in law during the Late Middle Ages. Those transformations had effects on both the Church and secular corporations and organizations. After becoming detached from the sacred sphere, this concept moved to the legal field under the category of *mystical person* and preceded the category of *legal person* emerged in late medieval law. This development in doctrine was possible due to the work of jurists and canonists well versed on structures from Roman law and theology. Knowing the origin of those structures allows us to properly assess their process of secularization without resorting to mere analogies.

### Keywords

Theology – Law - *Corpus mysticum* - Middle Ages - Kantorowicz

## Introducción

Uno de los axiomas más contundentes de la *Teología Política* de Carl Schmitt predica que: “todos los conceptos decisivos de la moderna Teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”<sup>1</sup>.

Esta afirmación nos conduce en dos direcciones posibles: la primera pone de manifiesto la secularización de los conceptos teológicos, como el traspaso del Dios todopoderoso al legislador moderno, mientras que la segunda hace hincapié en los rasgos metafísicos y teológicos vigentes en las estructuras seculares. Schmitt ofrece un claro ejemplo de esta última dirección cuando equipara el papel que cumple el milagro en la teología con el estado de excepción en la jurisprudencia. Profundizando en esta segunda vía, observamos que en varias partes de su célebre ensayo el jurista germano analiza la correspondencia de ciertas estructuras teológicas y eclesiales con otras estatales. Pero en algunos casos establece conexiones ideales sin indagar sobre la formación de las estructuras que se corresponden y, de este modo, traza analogías arbitrarias. Esta falta llevó a Hans Blumenberg a preguntarse si las metamorfosis no eran más que simples analogías.<sup>2</sup>

A su vez, Jean-Claude Monod se plantea si es posible prescindir de la secularización de los conceptos teológicos para comprender los lineamientos principales de la teoría del Estado.<sup>3</sup> De este modo pone a prueba el contundente axioma de Schmitt que relaciona la teología con los conceptos jurídicos fundamentales sobre los que se asienta el Estado moderno. Para canalizar esta inquietud, el filósofo francés nos sugiere acudir al pensamiento de Ernst Kantorowicz, contemporáneo del autor de la *Teología Política*.

Este camino es el que seguiremos. No para zanjar lúcidas polémicas, como las que Carl Schmitt entabló con el teólogo Erik Peterson o con otros filósofos y juristas.<sup>4</sup> Por el contrario, modestamente, aspiramos a analizar las relaciones teológicas y jurídicas en la Edad Media en torno a la doctrina del *corpus mysticum* y sus devenires conceptuales, que van desde su emergencia en torno a la eucaristía a su ruptura con toda connotación teológica. Esta última ruptura posibilitó el advenimiento de la *persona moral*, categoría del Derecho romano diferente a la de *persona física*, el hombre. De esta manera emergió la teoría de la *persona jurídica* esbozada por juristas y canonistas durante la Baja Edad Media. Este esbozo culminó,

---

<sup>1</sup> Carl SCHMITT, *Teología Política*, Madrid, Editorial Trotta, 2009, p. 37.

<sup>2</sup> Hans BLUMENBERG, *La legitimación de la Edad moderna*, Valencia, Pre-textos, 2008, p. 96.

<sup>3</sup> Jean-Claude MONOD, *La querrela de la secularización. De Hegel a Blumenberg*, Buenos Aires, Amorrortu, 2015.

<sup>4</sup> Erik PETERSON, *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Mínima Trotta, 1999.

en el derecho moderno, en un arco múltiple de personas jurídicas que van desde el Estado y la Iglesia hasta las sociedades y fundaciones.

Asimismo, quisiéramos aclarar que utilizamos el término *secularización* en su significado cultural. Como lo advierte Rosino Gibellini, este concepto surgió con posterioridad al significado jurídico que indicaba el paso de una persona del estado clerical al secular. Pero la acepción a la que adherimos es la que sirvió para indicar el proceso de emancipación de la vida cultural de la tutela eclesiástica. También lo empleamos en el sentido asignado por Ernst Troeltsch, quien lo usó para indicar, por un lado, el progresivo distanciamiento de la cultura eclesiástica medieval de ciertos ámbitos de la sociedad, y por el otro, la permanencia de rasgos cristianos en la cultura de la Modernidad.<sup>5</sup> Por otra parte, ante la secularización de la sociedad moderna el politólogo francés Claude Lefort sobre la permanencia de lo teológico político. Al abordar esta indagación constató que, en nuestro tiempo, dicha permanencia estuvo precedida por una metamorfosis de la idea de Dios en las nociones de pueblo, de nación y de patria. Todas estas nociones trataron de dar una unidad al cuerpo social tras la disolución de la noción trascendente de Dios, un fuerte referente de certeza para la sociedad.<sup>6</sup> Fundamentalmente, indagaremos sobre la secularización de estructuras jurídicas y políticas a partir de la doctrina teológica del *corpus mysticum*, lo cual nos permitirá adentrarnos en lo que Kantorowicz denominó como “la teología política de la Edad Media”<sup>7</sup>.

Con este objetivo, comenzaremos por hacer unas breves consideraciones teológicas y eclesiológicas que nos darán el marco de referencia necesario para el presente artículo. A continuación, haremos unas breves consideraciones sobre la recepción del Derecho romano y, de modo particular, sobre la escuela de los posglosadores, para comprender el advenimiento de la doctrina de las personas jurídicas en la Baja Edad Media. Estas consideraciones resultan necesarias para analizar la correspondencia entre las estructuras eclesiásticas y las seculares desde su formación. Este trabajo intelectual podría ser equiparado al de un laboratorio, porque nos permite conocer la composición de las estructuras desde sus orígenes.

Por último, quisiéramos expresar que para la interpretación y análisis de las fuentes medievales utilizaremos el método hermenéutico de Hans George Gadamer, pues el filósofo

---

<sup>5</sup> Rosino GIBELLINI, *La Teología del siglo XX*, Burgos, Sal Terrae, 1998.

<sup>6</sup> Claude LEFORT, “Permanence of the Theologico-Political?”, en *Democracy and Political Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.

<sup>7</sup> Ernst KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, Akal, 2012.

germano señaló los condicionamientos a los que está sometida toda comprensión: el lenguaje y la historia.<sup>8</sup>

### **Breves consideraciones teológicas y eclesiológicas**

La expresión *corpus mysticum*, originada en la Edad Media, tuvo como antecesora a otra expresión de tradición bíblica: la de *Corpus Christi*. Esta última expresión, según Dufour, tiene tres sentidos.<sup>9</sup> El primero designa el cuerpo individual de Jesús, el segundo su cuerpo eucarístico y el tercero, el cuerpo del cual nosotros somos miembros y que es la Iglesia.

Nos focalizaremos en el tercero, expresado con claridad en 1Cor 12, 12 y ss. Allí, en su “Primera carta a los Corintios”, el apóstol Pablo señaló que el cuerpo humano “aunque tiene muchos miembros, es uno; es decir: todos los miembros del cuerpo, no obstante su pluralidad, forman un solo cuerpo. Pues así es Cristo”<sup>10</sup>.

Cuando Pablo afirmó que los creyentes formaban un solo cuerpo, buscaba mostrar que dentro del cristianismo cada creyente cumplía una función particular que apuntaba a lograr el bien colectivo. El cuerpo de Cristo unificaba los miembros múltiples y, desde esta perspectiva, era la Iglesia. En torno a la realidad corporal de Cristo, su existencia histórica y la práctica eucarística, nació en toda su profundidad el sentido teológico de la Iglesia como misterio, como despliegue de la historia de salvación narrada en la Biblia. La Iglesia era considerada como un organismo vivo en el que sus miembros formaban parte de un todo y participaban del misterio, y esta concepción se mantuvo hasta la Baja Edad Media.

Un giro importante acaeció con el reconocimiento de la Iglesia por el Imperio romano. A medida que se iba extendiendo el cristianismo en la sociedad romana, “el pueblo de Dios” se identificó con los cristianos, con la sociedad cristiana. Esta identificación era congruente con una perspectiva institucional que cobró relieve desde el centro y desde la jerarquía. De La Fuente considera que con la conversión de los pueblos invasores se produjo una simbiosis entre Iglesia y sociedad que se manifestó claramente en la concepción de *crístiandad*.<sup>11</sup> Pese a ella, la dialéctica Iglesia-Mundo cambió al surgir el Sacro Imperio romano germánico, porque en él hasta el emperador desempeñaba una función que podía considerarse eclesial. Con el

---

<sup>8</sup> Hans George GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2017.

<sup>9</sup> Léon DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, Herder, 1980, pp. 205y ss.

<sup>10</sup> *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2009, p. 1683.

<sup>11</sup> Eloy Bueno DE LA FUENTE, *Eclesiología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.

devenir de los siglos se sucedieron frecuentes conflictos entre el poder sacerdotal del Papa y el secular del emperador.

En el marco de estos conflictos, las reformas del papa Gregorio VII marcaron un hito fundamental, pues su labor estuvo caracterizada por la defensa de la libertad de la Iglesia frente al avasallamiento de los poderes seculares. Como advierte el historiador Jean Rupp, el gobierno de este pontífice condujo a una eclesiología centrada en la monarquía papal y también preocupada por su influencia en el ámbito secular.<sup>12</sup> Para fortalecer el poder del sucesor de Pedro, las categorías jurídicas tuvieron que primar sobre las teológicas. No obstante, durante varios siglos no se sintió la necesidad de elaborar concepciones eclesiológicas sistemáticas. Sebastián Provvidente y Pablo Ubierna definen la eclesiología como “una rama de la teología cristiana que estudia el papel desempeñado por la Iglesia en la historia de la salvación”<sup>13</sup>. Nosotros concordamos con esta definición porque también la consideramos como una rama de la teología.

La eclesiología pasó por uno de sus desarrollos más notables en un contexto polémico: el delimitado por el conflicto entre el papa Bonifacio VIII y el rey Felipe el Hermoso de Francia. Esta puja tuvo como corolario más importante que las teorías concernientes a la Iglesia se desarrollaran al margen del plano sacramental, a diferencia de lo que ocurría en el primer milenio. Como consecuencia directa de esta ruptura, la jerarquía fue entendida como *potestas* y se originó una estructura clerical y piramidal que blindó a la Iglesia. En el presente trabajo analizaremos, precisamente, ese tránsito de las doctrinas teológicas sacramentales hacia las jurídicas.

### **El *corpus mysticum***

En la historia medieval observamos infinitas interrelaciones entre el Estado y la Iglesia que en el plano simbólico abarcan rituales, símbolos, insignias. Esta realidad llevó a Carl Schmitt a constatar la congruencia entre el orden metafísico y teológico con el orden jurídico y político que en algunas épocas se manifiestan de un modo claro.<sup>14</sup>

Estos intercambios se fueron enriqueciendo con el tiempo. A partir de la Baja Edad Media el foco de estos se desplazó de los gobernantes, reyes, príncipes, obispos, a los colectivos

---

<sup>12</sup> Jean RUPP, *L'idée de Chrétienté dans la Pensée Pontificale des Origines a Innocent III*, París, Les Presses Modernes, 1939, p. 92.

<sup>13</sup> Sebastián PROVVIDENTE y Pablo UBIERNA (eds.), *La Eclesiología: lecturas entre Edad Media y Mundo Contemporáneo*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: IMHICIHU, 2020, p. 12.

<sup>14</sup> SCHMITT, op. cit. p. 44.

gobernados, es decir, a los reinos, principados, obispados y demás cuerpos políticos de la sociedad. De esta manera los intercambios entre Estado e Iglesia también abarcaron todos los problemas políticos, legales y constitucionales.

A dichos problemas hay que añadir la antigua puja entre el poder temporal y el espiritual. En este sentido, la promulgación de la bula *Unam Sanctam* del papa Bonifacio VIII manifestó el esfuerzo del pontífice y de su círculo de teólogos y juristas, no solo para defender la supremacía del poder religioso sino también para frenar las autosuficiencias del poder y las corporaciones seculares. Por sobre todo, pretendía ubicar a estas instancias en un plano inferior subordinado a la Iglesia (el *corpus mysticum*), cuya cabeza era Cristo y tenía como manifestación visible a su vicario, el pontífice romano.

Desde una perspectiva histórica, el documento del papa era una manifestación de su pugna con el emperador (en esta ocasión el rey de Francia) por el *dominio mundi*, por la jefatura de la cristiandad unificada. Este conflicto culminó con la humillación del pontífice, lo cual, según José Ángel García de Cortázar, puso en evidencia que los tiempos de pugnas habían pasado.<sup>15</sup>

En la actualidad, el concepto de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo puede parecernos antiguo, pero en tiempos de la promulgación del documento pontificio se trataba de algo novedoso que no tenía fundamento bíblico (en contraste con la doctrina de la Iglesia como *Corpus Christi*, anclada en las epístolas de san Pablo). Su origen, como lo marca Kantorowicz (quien sigue el minucioso trabajo del teólogo francés Henry de Lubac), se remontaba a las controversias litúrgicas de la época carolingia entabladas en torno a la eucaristía.<sup>16</sup> En una polémica que durante años sostuvieron en el monasterio de Corbie, Pascasio Radberto y Ratramno, este último señalaba que Cristo había sufrido su pasión en su propio y verdadero cuerpo y que la eucaristía era su cuerpo místico. Así pues, en sus orígenes, la concepción del *corpus mysticum* estuvo directamente ligada al altar.

Esta noción teológica demuestra la estrecha relación entre liturgia y teología en aquella época. A tal punto llega esta relación que “la liturgia es a la teología lo que la ontología o la metafísica son a la filosofía”<sup>17</sup>. Es importante destacar que el término liturgia proviene del griego *laos*, pueblo, y *ergon*, obra: estas raíces, en el plano semántico, pueden traducirse como *acción*

---

<sup>15</sup> José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR, *Historia religiosa del Occidente Medieval*, Madrid, Akal, 2012.

<sup>16</sup> KANTOROWICZ, op. cit.

<sup>17</sup> Giorgio AGAMBEN, *Teología y lenguaje*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2012, p. 35.

*pública* o *actividad realizada por el pueblo*. Por esta razón el filósofo italiano Giorgio Agamben relaciona la esfera litúrgica con lo público, con la política, y más precisamente, con el Estado.<sup>18</sup>

En la eucaristía se manifiesta la unidad sobre lo múltiple, también llamada *sacramentum unitatis*. En la dimensión pastoral, según el historiador y teólogo medieval Lucas de Puy, la eucaristía “hace de la multitud de los fieles un cuerpo único”<sup>19</sup>.

En el lenguaje de los teólogos del imperio carolingio, la expresión *corpus mysticum* no se refería al cuerpo de la Iglesia, sino a la hostia consagrada. Para referirse a la Iglesia y a la sociedad cristiana se seguía utilizando la expresión paulina *Corpus Christi*. No obstante, a partir del siglo XI se originó un cambio semántico, producto del advenimiento del dogma de la transubstanciación. Ante las enseñanzas de Berenguer de Tours y otras corrientes heréticas que pretendían espiritualizar y mistificar el sacramento del altar, la Iglesia respondió enfatizando la presencia *real* de Cristo en la eucaristía. Desde entonces, se distinguieron dos expresiones: la del *corpus verum* para enfatizar la presencia real de Cristo en el sacramento, y la del *corpus mysticum*, anteriormente reservada al plano sacramental, para aludir a la Iglesia como cuerpo organizado de la sociedad cristiana. Después de la proclamación del dogma de la transubstanciación, en 1215, por el cual la eucaristía recibió el nombre de *corpus verum*, se generalizó la expresión *corpus mysticum* para referirse a aspectos institucionales y eclesiológicos, en especial a partir de que Bonifacio VIII elevara la doctrina del *corpus mysticum* a la categoría de dogma en su conocida bula.

Esta expresión sirvió, fundamentalmente, para espiritualizar al *Corpus Christi Jurídicum*, es decir, al aparato burocrático y gubernamental de la Iglesia católica. A su vez cristalizó las aspiraciones de santificación de los poderes seculares y de sus organismos administrativos. No obstante esta secularización, la denominación *corpus mysticum* seguía unida a la esfera litúrgica. De este modo, tanto teólogos como canonistas empezaron a distinguir dos cuerpos del Señor: el *corpus verum*, el de la hostia, y el *corpus mysticum*, el de la Iglesia, es decir, el colectivo.

Por lo tanto, la expresión *corpus mysticum*, cuyo origen fue sacramental, se trasladó a un plano sociológico que delimitó a la Iglesia como una corporación espiritual. Se consideró el cuerpo supraindividual de Cristo como *collegium ecclesiasticum*, como un ente colectivo. De este modo, esta distinción sociológica o corporativa se diferenció de la antigua, a la que

---

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> José Antonio MARAVALL, “La idea del cuerpo místico en España antes de Erasmo”, en *Boletín Informativo del Seminario de Derecho Político de la Universidad de Salamanca*, Madrid, Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 1956, pp. 29-44 (p. 32).

podemos denominar como cristológica, que hacía hincapié entre las dos naturalezas del Salvador: la divina y la humana.

En la esfera eclesiástica, la doctrina del *corpus mysticum* coincidió con la concepción organicista que primaba en el pensamiento político medieval. La estructura de la Iglesia estaba representada por una corporación espiritual que se plasmaba en el modelo antropomórfico, donde la cabeza, que guía al cuerpo, era el papa, y el resto de las jerarquías eclesiásticas, junto con los fieles, formaban los demás miembros de este cuerpo. Esta concepción se oponía diametralmente al sistema feudal, basado en la relación individual señor-vasallo que obstaculizaba el florecimiento de las ideas organicistas en este ámbito.

Desde una perspectiva histórica, el *corpus mysticum* coincidió con el pleno auge de las doctrinas de estructuras corporativas de la sociedad en el pensamiento político. Una de las más conocidas fue la expuesta en el *Policraticus* de Juan de Salisbury. Influenciado por Plutarco, el filósofo inglés expresaba en el capítulo V de esa obra que la idea de la comunidad política es como un cuerpo dotado de vida por Dios.<sup>20</sup> Si bien este autor siguió la tradición, se diferenció en su preocupación por establecer un vínculo ético entre cada individuo y su lugar en el cuerpo social. Por otra parte, como lo señala Miethke, el filósofo inglés no construyó este cuerpo social como “Iglesia”, sino como un orden global de carácter “natural”, cuyo modelo era el orden cósmico platónico.

En el ámbito eclesiástico, la relación de la doctrina del *corpus mysticum* con la metáfora del cuerpo humano fue elaborada por el jurista Isaac de Stella. Según él la Iglesia era un *corpus mysticum* cuya cabeza era Cristo, concretamente el papa (su vicario en la tierra) y demás funcionarios curiales.

En varias oportunidades, al analizar todas estas relaciones entre las ideas organicistas y antropológicas en torno al *corpus mysticum*, Kantorowicz emplea la palabra “secularización”. Es legítimo que nos preguntemos si las relaciones mencionadas podrían incluirse como ejemplos de este fenómeno teológico-político en el sentido que le asignó Carl Schmitt, quien asoció los conceptos fundamentales de la teoría del estado con la teología.<sup>21</sup> En este sentido concordamos con Roberto Lambertini, quien se muestra cauteloso en este caso y observa que el historiador alemán no mencionó a Schmitt pero sí a su polemista, el teólogo Erik Peterson,

---

<sup>20</sup> Juan de SALISBURY, *Policraticus*, traducción de José PALACIOS ROYÁN, Málaga, Servicio de Publicaciones y Divulgación Científica de la Universidad de Málaga, 2012.

<sup>21</sup> SCHMITT, op. cit.

quien, en base al dogma de la trinidad, objetó que la unidad entre el poder temporal y espiritual fuera de origen cristiano.<sup>22</sup> No obstante, también debemos considerar que el subtítulo de *Los dos cuerpos del rey*, una de las obras más célebres de Kantorowicz, es: *Un estudio de la teología política medieval*. Esto demuestra la familiaridad del historiador alemán con esta disciplina. Pero él, a diferencia de Carl Schmitt, investigó profundamente la historia medieval para analizar ejemplos de transposición de lo teológico a lo político. Por esta razón creemos que la obra de Kantorowicz es un ejemplo magistral de la relación de la Teoría política con la Historia.

A medida que avanzamos en la lectura del capítulo V de *Los dos cuerpos del rey*, titulado “Monarquía policéntrica”, constatamos la influencia de Henry de Lubac, cuya obra, *Corpus mysticum* está citada en la nota cuatro.<sup>23</sup> La impronta del teólogo francés se manifiesta en la rigurosidad con que Kantorowicz examina los presupuestos teológicos relacionados con la doctrina del *corpus mysticum*. En esta nota también menciona la obra de otro teólogo, el belga Émile Mersch sobre la misma materia, publicada en 1933. Sin embargo, nuestro autor no se refiere a ella en ninguna parte del capítulo V, como sí lo hace con la obra de Lubac.<sup>24</sup> Asimismo, debemos señalar que la motivación por la cual ambos autores indagaron las fuentes teológicas del Medievo es diferente. En efecto, mientras que el cardenal de Lubac acudió a las fuentes anteriores al siglo XV “para comprender una renovación de apropiación, profundización y discernimiento, muy ligada a la historia, buscando en lo temporal el eco de lo eterno”<sup>25</sup>, la indagación del historiador germano tuvo como objetivo analizar las múltiples influencias y transposiciones entre el ámbito espiritual y el temporal.

Tanto la obra de Lubac como la de Mersch forman parte de un conjunto de publicaciones aparecidas antes y después del advenimiento de la encíclica *Mystici Corporis Christi*, promulgada por el papa Pío XII en el año 1943. Dentro de este corpus, además de los dos autores mencionados sobresalen Michel d’Herbigny, Frederick Griev, Karl Adam y Paul Tromp.<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup> Roberto LAMBERTINI, “Kantorowicz e il *corpus mysticum*: osservazioni sul quinto capitolo de *I due corpi del re*”, en Thomas FRANK y Daniela RANDO (eds.), *Ernst Kantorowicz (1895-1963). Storia politica come scienza culturale*, Pavia, Pavia University Press, 2015, pp. 101 a108.

<sup>23</sup> Henri de LUBAC, *Corpus mysticum*, París, 1949.

<sup>24</sup> Emile MERSCH, *Les corps mystique du Christ, etude de theologie historique*, Lovaina, 1933.

<sup>25</sup> Samuel SUEIRO, “Presentación”, en: Henri de LUBAC, *Obras completas*, Madrid, Encuentro, 2022, p. IX.

<sup>26</sup> Henri de LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1958, p. 95.

### La persona mística

La expresión *corpus mysticum*, con todas sus connotaciones institucionales y eclesiales, mantenía una estrecha relación con lo sacramental, pues el vocablo *corpus* remitía a la pasión de Cristo. Según Kantorowicz, el último vínculo que guardaba con el altar fue cortado, paradójicamente, por santo Tomás de Aquino. Por esta razón examinaremos brevemente el famoso texto del gran teólogo medieval.<sup>27</sup>

José Luis Illanes y José Saranyana, en su análisis de la *Suma de Teología* de santo Tomás desde una perspectiva metodológica, consideran novedosa su sistematización. En primer lugar, la *Suma* abordaba en conjunto la relación existente entre la gracia santificadora del sacramento eucarístico y la salvación. Santo Tomás asignó una ubicación especial a la *crisología*, el tercer tomo de esta obra: antes de los sacramentos y después de la teología moral. Al establecer este orden, el autor se apartó de la sistemática de la *Summa Halensis*, escrita por el filósofo y teólogo inglés Alejandro de Hales (1195-1245)<sup>28</sup>. Esta última obra estaba dividida en cuatro partes y a diferencia de la *Suma* del Doctor Angélico, de Hales analizaba los sacramentos recién en la última, después de haber desarrollado la temática de la Salvación.

En la cuestión cuarenta y ocho de la *Suma Teológica* titulada “Sobre el modo en que actúa la pasión de Cristo”, santo Tomás ponderaba si la pasión de Cristo había sido causa de nuestra salvación a modo de satisfacción de nuestros pecados. Para responder a esta pregunta era necesario ignorar la objeción de que el Salvador no pecó. A lo cual el discípulo de Alberto Magno replicó que Cristo en su pasión “prestó a Dios una ofrenda mayor que la exigida por todas las ofensas del género humano”<sup>29</sup>. Por otra parte, refiriéndose a la participación de todos los cristianos en el misterio salvífico señaló que: “la cabeza y los miembros son como una sola *persona mística* y, por tal motivo, la satisfacción de Cristo pertenece a todos los fieles como miembros suyos”<sup>30</sup>. Claramente, en este pasaje de la *Suma* el *corpus mysticum* fue asimilado a la noción de *persona mística* y con esto se produjo una elaboración jurídica, que, si bien es de origen romano, fue desarrollada en el Medievo.

El *Corpus Christi* se transformó entonces en una Corporación de Cristo, es decir, en una referencia concreta a la noción de *persona jurídica o ficta* del Derecho romano. Comprobamos

---

<sup>27</sup> KANTOROWICZ, op. cit.

<sup>28</sup> José Luis ILLANES y José I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

<sup>29</sup> SANTO TOMÁS, *Summa theol.*, III; q. XLVIII, Madrid, 1994, p.423.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

así que en la Baja Edad Media la doctrina que estamos analizando adquirió un matiz jurídico al aludir a dichas nociones. Según Kantorowicz, este proceso llegó a su plenitud cuando tanto teólogos como juristas distinguieron el *corpus verum* como el cuerpo tangible de una persona individual, del *corpus fictum*, el corporativo, que era intangible y existía como una ficción del derecho.<sup>31</sup> Esta distinción fue necesaria para la elaboración de la concepción de *persona jurídica*, porque, como muy bien lo señala Gierke: “al igual que ocurrió en la antigüedad, tampoco en la Edad Media la idea orgánica llega a acuñar el concepto jurídico de personalidad del todo unívoco”<sup>32</sup>.

Para comprender el tránsito del *corpus mysticum* del ámbito teológico al jurídico, debemos tener en cuenta los siguientes aspectos: primero, el advenimiento de la concepción jurídica en el Derecho romano, y, luego, la recepción del Derecho romano en el Occidente cristiano. Este último aspecto resulta esencial, pues si bien la noción de persona jurídica pertenece a la Roma imperial, su sistematización fue realizada por los posglosadores y por los canonistas en la Baja Edad Media.

Al analizar el Derecho romano, vemos que este ordenamiento, además de reconocer la personalidad del ser humano, reconocía la existencia de las denominadas *personas morales*, las que hoy conocemos como *personas jurídicas*. Como ejemplos podemos mencionar a las asociaciones y fundaciones del derecho privado y a personas jurídicas públicas como la Iglesia y el Estado. No tenían una existencia material y por eso eran consideradas ficciones jurídicas, es decir, abstracciones.

Como observa Eugenio Petit, dada la proliferación de las personas morales durante la República, los emperadores establecieron un nuevo principio: “una persona moral no podría existir en lo sucesivo nada más que por una virtud de una autorización dada por una ley, un senadoconsulto o una constitución imperial”<sup>33</sup>. Este requisito subsiste aún hoy y desde un punto de vista teórico nos sirve para distinguir a las personas físicas de las personas morales porque estas son creaciones del derecho, del legislador. Por esta razón, a diferencia de las personas humanas, son esencialmente una ficción, una abstracción. Desde sus orígenes en Roma, a las ficciones jurídicas se las consideraba como una invención que rompía con la lógica para dar origen a una innovación que prescindía de la realidad, como es el caso de las *personas morales*, creadas por el derecho y con las mismas capacidades que las personas humanas. Por esta razón,

---

<sup>31</sup> KANTOROWICZ, op. cit.

<sup>32</sup> Otto von GIERKE, *Teorías políticas de la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995, p. 133.

<sup>33</sup> Eugenio PETIT, *Tratado elemental de Derecho romano*, Buenos Aires, Albatros, 1.985, p. 223.

la ficción jurídica es empleada para “la corrección de una realidad concreta encaminada a hacer posible la aplicación de una norma a un caso al que, en principio, no es aplicable”<sup>34</sup>.

Si bien la noción de persona moral es romana, debemos tener en cuenta que, como todo el ordenamiento jurídico del imperio, fue cristianizada. Este fenómeno ha sido bien delimitado por el jurista italiano Biondo Biondi, quien señaló que el cristianismo:

No reduce a la nada la vieja y gloriosa tradición, a la que en cambio infunde un nuevo espíritu. Justiniano, aunque cristiano fervoroso y perseguidor del paganismo, no condena a las llamas las obras de Labeón o Papiniano, sólo por ser paganas; al contrario, las recoge cuidadosamente, quita lo superfluo e inútil y las anima con el ideal del Evangelio. De esta forma, lanzó el impulso destinado a transformar la masa legislativa pagana, que así podría sobrevivir y perpetuarse.<sup>35</sup>

El Derecho romano se transformó bajo la influencia de las enseñanzas de Jesús. Por esta razón, el derecho que recogió la Iglesia fue un ordenamiento que albergaba el espíritu del Evangelio, según Biondi, un derecho romano-cristiano.<sup>36</sup>

Así, pues, el Derecho romano se cristianizó dentro de su propio cuerpo. La religión actuó como un elemento exterior que se incorporaba a otro cuerpo, tal como lo manifestó el historiador del derecho Faustino Martínez Martínez. El jurista español señaló que en el elemento religioso “como átomos externos, los principios cristianos golpean el orden romano hasta pasar a formar parte de su esencia”<sup>37</sup>.

No solo la Iglesia recogió el ordenamiento romano, sino también los reinos medievales. Este fenómeno es conocido como el proceso de Recepción del Derecho romano y en la primera mitad del siglo XX fue profundamente estudiado y analizado por el jurista alemán Pablo Koschaker en su obra *Europa y el Derecho romano*.<sup>38</sup> Esta obra fue escrita durante la Segunda Guerra Mundial y, como lo marca Ignacio Cremades Ugarte, aquel quiso demostrar que la recepción del derecho romano acaecida en otros países del viejo continente antes que en Alemania era “unos de los cimientos que todavía sostenían la idea espiritual de Europa”<sup>39</sup>.

---

<sup>34</sup> Manuel J. GARCÍA GARRIDO, “Sobre los verdaderos límites de la ficción en el derecho romano”, *Anuario de historia del derecho español*, 27-28 (1957-1958), p. 306.

<sup>35</sup> Biondo BIONDI, *Arte y ciencia del Derecho*, Barcelona, Ariel, 1953, p. 264.

<sup>36</sup> BIONDI, op. cit.

<sup>37</sup> Faustino MARTÍNEZ MARTÍNEZ, “La superioridad del Derecho Divino en el pensamiento pregraciano: una visión de las colecciones canónicas medievales”, *Ius Canonicum*, 89 (2005), p. 185.

<sup>38</sup> Pablo KOSCHAKER, *Europa y el derecho romano*, Madrid, Revista de derecho privado, 1955.

<sup>39</sup> Ignacio CREMADES UGARTE, “Estudio introductorio”, en Reinhard ZIMMERMANN, *Europa y el derecho romano*, Madrid, Pons, 2009, p. 9.

El proceso de recepción tuvo su mayor plenitud entre los siglos XI y XIII con la labor de los juristas pertenecientes a las escuelas de los glosadores y los posglosadores, unidos por su labor docente y científica a la Universidad de Bolonia. Desde los orígenes de esta antigua universidad italiana, sus juristas y profesores tuvieron conocimiento de la obra íntegra de Justiniano, la cual, según el historiador del derecho Vicente Arangio Ruiz, es la base de la recepción del Derecho romano por su perfección técnica.<sup>40</sup> Los juristas medievales se dedicaron con ardor a su estudio y el método que emplearon fue el exegético, porque primero debían examinar el texto, conocerlo, para comprenderlo y luego enseñarlo. En este proceso tuvo un importante papel didáctico la glosa del texto.

En el Medievo la glosa era el comentario explicativo; primero, de una expresión oscura y, luego, de una cuestión jurídica. Este comentario se desarrollaba en lo que se denominó una glosa marginal. A su vez, un conjunto de glosas que se refiere a un tipo determinado de tema se denominaba *aparatus*. Todos estos instrumentos eran recursos didácticos utilizados para la enseñanza del derecho.

En esta actividad docente, tanto los glosadores como los posglosadores (escuela también conocida como *Mos Italicus*, por haberse desarrollado en Italia) consideraban al Derecho romano como el derecho común, un *ius commune*. No obstante, hay un matiz entre ambas escuelas, pues mientras los primeros se limitaban solo al *corpus iuris*, los segundos tenían en cuenta al derecho estatutario de las ciudades y al derecho canónico. Este último, dada su universalidad, fue también denominado *ius commune*. Más allá de estas diferencias, Koschaker destaca la influencia de la escolástica sobre ambas escuelas. Esta permitió la sistematización del derecho. La escolástica estuvo estrechamente vinculada con la teología y el derecho. Esta vinculación es de vital importancia para nuestro análisis porque en él abordamos concepciones jurídicas relacionadas con la religión que, para ser plasmadas en un plano doctrinal, necesitaron ser sistematizadas.<sup>41</sup>

Lo primero que debemos destacar es que tanto la teología como el derecho trabajaron con un objeto que les fue dado como artículo de fe por una instancia superior y que, por influencia de la escolástica, fue estudiado y analizado de un modo metódico. También observamos que en ambas disciplinas prevaleció el principio de autoridad. En la teología estuvo claramente representado por el respeto a la tradición y en la ciencia jurídica, con la admiración cultural por el Derecho romano.

---

<sup>40</sup> Vicente ARANGIO RUIZ, *Historia del derecho romano*, Madrid, Reus, 1980.

<sup>41</sup> KOSCHAKER, op. cit.

Como ya lo mencionamos, la escolástica posibilitó una sistematización de las distintas problemáticas jurídicas. Sin esta labor intelectual no habría sido posible la distinción realizada por teólogos y juristas y que Kantorowicz enfatiza porque permite discernir en las personas jurídicas lo tangible, el *corpus verum*, de lo intangible, el *corpus fictum* (este último solo susceptible de aprehensión intelectual)<sup>42</sup>. De este modo, por analogía con lo teológico y por oposición a la persona física o de existencia real, los juristas medievales a menudo definían a la persona jurídica como “cuerpo místico”.

En el siglo XIV, esta distinción permitió al jurista Baldo de Ubaldis definir una ciudad como un cuerpo místico y en esta persona jurídica diferenció un sustrato material, conformado por sus habitantes, de un sustrato *ficto* o intangible, constituido por la ciudad como entidad jurídica.

Sin embargo, debemos retroceder al siglo XIII para analizar cómo un canonista, Sinibaldo de Fieschi, cardenal que accedió al papado con el nombre de Inocencio IV, esbozó la doctrina de la persona de existencia ideal. Para ello, desde una perspectiva jurídica, debemos tener presente que el Derecho canónico se apoyó en el Derecho romano e incorporó de este sus categorías jurídicas. Esta relación se debió a que el ordenamiento de la Iglesia “pasa a un proceso de emancipación paulatina, pero sin dañar las bases primigenias”<sup>43</sup>.

A partir de la categoría de *personas* en el ordenamiento de los césares, el papa canonista hizo hincapié en la diferencia existente entre un hombre, compuesto de cuerpo y alma, y las corporaciones que carecen de estos dos componentes. Según el jurista español Federico de Castro y Bravo, esta doctrina tuvo un origen práctico: evitar que los ciudadanos de los pequeños estados de Italia pagaran tributos arbitrarios.<sup>44</sup> Por esta razón, Inocencio IV distinguió y separó a la *persona ficta*, que era la ciudad, de los *ciudadanos*, sustrato material del ente jurídico ideal. Los habitantes de las repúblicas y principados italianos se ampararon en estas categorías jurídicas para no pagar tributo cuando otra ciudad se lo exigía, por ejemplo, por perder una guerra.

La noción de *persona ficta*, que Kantorowicz relaciona con la ruptura de la doctrina del *corpus mysticum* con la eucaristía, partió de ámbitos teológicos relacionados con la pasión de Cristo y paulatinamente se fue secularizando hasta lograr una elaboración doctrinaria que fue

---

<sup>42</sup> KANTOROWICZ, *op. cit.*

<sup>43</sup> MARTÍNEZ MARTÍNEZ, *op. cit.* p. 187.

<sup>44</sup> Federico de CASTRO y BRAVO, *La persona jurídica*, Madrid, Cívitas, 1994.

esbozada gracias al trabajo de los juristas y canonistas.<sup>45</sup> El autor de *Los dos cuerpos del rey* señala que la noción de *corpus mysticum*, de innegables connotaciones litúrgicas, se desvaneció para convertirse en “una noción sociológica, organológica o jurídica un tanto incolora”<sup>46</sup>.

Más tarde, ya en épocas de Bonifacio VIII, ese fue el sentido que la expresión *corpus mysticum* adquirió para el círculo de teólogos que lo rodeaban. Sin embargo, esta nueva connotación semántica posibilitó considerar la dimensión política de la Iglesia católica. Por esta razón, el jurista Lucas Penna la comparó con una congregación política de hombres, donde “el papa es como un rey en su propio reino en virtud de la plenitud de su potestad”<sup>47</sup>.

Esta comparación facilitó la transferencia de la metáfora antropológica. Pero esta realidad fue factible porque la Iglesia adoptó el estatus de una persona jurídica. Por esta razón, el papa pudo ser más claramente identificado como cabeza de una corporación espiritual o *regnum* antes que de un *corpus mysticum*. Esta posición trajo consecuencias prácticas: por ejemplo que, según explica el canonista Álvaro Pelayo, la Iglesia se encontraba donde estuviera el papa, su cabeza, ya fuere en Roma o en Avignon, tal como en el pasado lo habían hecho los juristas romanos al expresar: “Roma está donde está el emperador”.

## Conclusiones

Durante la Baja Edad Media el eje de los intercambios entre la esfera espiritual y la temporal pasó de la persona de los gobernantes a las entidades, corporaciones y sociedades gobernadas. En este intercambio jugó un papel fundamental lo que Ernst Kantorowicz denominó como “globalizador espiritual”: la doctrina del *corpus mysticum*.<sup>48</sup>

Su efecto más evidente fue la espiritualización de las estructuras jurídicas y administrativas, no solo de la Iglesia sino también del poder temporal. Este fenómeno es congruente con el adjetivo *místico*, mientras que el sustantivo *cuerpo* hace referencia a las teorías organicistas predominantes en el pensamiento político medieval.

Kantorowicz, quien abrevó en las investigaciones del teólogo francés Henry de Lubac, describió de una manera clara y profunda ese proceso de intercambio entre lo espiritual y lo temporal. Si bien la doctrina del *corpus mysticum* tuvo su origen en el plano teológico, en la

---

<sup>45</sup> KANTOROWICZ, op. cit.

<sup>46</sup> Ibidem, p. 217.

<sup>47</sup> Ibidem, p. 218.

<sup>48</sup> Ibidem, p. 210.

disputa sobre la presencia real de Cristo en la eucaristía, se fue secularizando hasta romper sus lazos con el altar.

Esta última secularización radical condujo a la noción de *persona mística* en clara referencia a la categoría jurídica de *persona ficta* del Derecho romano, ordenamiento que desde la Antigüedad Tardía fue cristianizado. Pese a ser una categoría ya familiar en la antigüedad romana, fue necesaria la influencia de la escolástica medieval para que los canonistas y juristas de la escuela de los posglosadores pudieran formular la concepción de persona jurídica con precisión. Sin esta influencia, teólogos, juristas y canonistas no habrían podido llegar a la distinción bien marcada por Kantorowicz entre el sustrato material o físico y el sustrato legal o ficto. Esta distinción posibilitó el advenimiento de la concepción de persona jurídica esbozada por el papa canonista, Inocencio IV.

A fin de comprender mejor la categoría de *persona jurídica*, hemos abordado el proceso de secularización en su totalidad, que se despliega en un arco que va desde concepciones teológicas ligadas a lo litúrgico hasta estructuras eclesiales. De este modo, los lineamientos expuestos en el capítulo V, "Monarquía Policéntrica", perteneciente a la obra de Ernst Kantorowicz *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, nos permitieron evaluar adecuadamente el proceso de secularización. Debemos tener en cuenta que este proceso fue posible gracias a la relación entre Historia y Teoría Política, claramente delineada en la obra del historiador germano.

Por último, quisiéramos señalar que la temática abordada es solo un ejemplo de la relación interdisciplinaria entre Teología y Derecho, y de lo útil que puede serle al jurista, de un modo particular al historiador del derecho, abreviar en los orígenes medievales para estudiar la genealogía tanto de los conceptos jurídicos como de las estructuras.