



# NATURALEZA Y DERECHO EN LA CIVILIZACIÓN MEDIEVAL. HACIA UN DIÁLOGO TRANSDISCIPLINAR SOBRE LA RELACIÓN ENTRE PERSONA Y MEDIO AMBIENTE

*NATURE AND LAW IN MEDIEVAL CIVILISATION. TOWARDS A TRANSDISCIPLINARY DIALOGUE ON THE RELATIONSHIP BETWEEN HUMAN BEINGS AND THE ENVIRONMENT*

Simone Rosati<sup>1</sup>

**RESUMEN:** El presente trabajo pretende reconstruir la compleja relación entre el hombre y la naturaleza en la civilización jurídica medieval desde una perspectiva interdisciplinaria. Tras esbozar los rasgos esenciales del pensamiento medieval sobre la naturaleza, imprescindible para situar el derecho en su contexto adecuado, se abordarán en primer lugar las reflexiones de los juristas sobre la naturaleza y, en segundo lugar, se analizarán dos instituciones jurídicas, la propiedad comunitaria y la ciudadanía, que ofrecerán claves relevantes para la comprensión de la cuestión tratada.

**Palabras clave:** naturaleza, derecho natural, comunidad, propiedad, ciudadanía, historia del derecho medieval.

**ABSTRACT:** This paper aims to reconstruct the complex relationship between man and nature in medieval legal civilisation from an interdisciplinary perspective. After outlining the essential features of medieval thought on nature, which is essential to place law in its proper context, we will first deal with the jurists' reflections on nature and, secondly, we will analyse two legal institutions, community property and citizenship, which will provide relevant clues for understanding the issue in question.

**Keywords:** nature, natural law, community, property, citizenship, history of medieval law.

## I. INTRODUCCIÓN

El trabajo que nos disponemos a emprender sobre la relación entre naturaleza y derecho en la época medieval requiere algunas consideraciones previas.

<sup>1</sup> Profesor de Derecho romano y de Historia del Derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad Católica San Antonio de Murcia (España). Dirección postal: Av. de los Jerónimos, 135, 30107 Guadalupe, Murcia (España). Correo electrónico: srosati@ucam.edu. 0000-0002-2522-4399.

La primera es histórica. La época objeto de nuestro examen abarca casi un milenio y, como es bien sabido, ha pasado por diversas fases que, en verdad, no han alterado sus características esenciales, hasta el punto de que podemos hablar de una única civilización medieval<sup>2</sup>. En efecto, los tiempos del derecho, y más aun los que conciernen, como en este caso, a la relación entre el hombre y el medio ambiente, repudian los esquematismos cronológicos y descansan, en cambio, en los estratos más profundos de una civilización, es decir, en el terreno de los valores.

Aquí, nuestro interés no consistirá en trazar líneas estériles y abstractas de demarcación temporal ni en buscar elementos de continuidad o discontinuidad entre una época y otra. Nuestro ángulo de observación se basará en ese complejo de valores y opciones culturales duraderas que definen el rostro de una civilización la cual, a pesar de sus continuos y a menudo radicales cambios y renacimientos, es unitaria<sup>3</sup>.

La segunda consideración es metodológica. La cuestión medioambiental exige un enfoque interdisciplinario, mejor aún, ecológico, capaz de establecer un diálogo continuo entre las ciencias naturales y las ciencias sociales. Esta advertencia es decisiva en el ámbito del derecho, donde el estudio de un orden jurídico nunca puede separarse del contexto social, político, filosófico, teológico o económico que contribuyó a su formación.

El presente trabajo se divide en tres partes. En la primera, se intentará definir los fundamentos culturales de la relación entre el ser humano y el medio ambiente en la época medieval. En la segunda, se comprenderá cuál era la noción de naturaleza entre los juristas medievales, para lo que se recurrirá a los conceptos de derecho natural y de *res*, centrales en la civilización medieval. Finalmente, en la última parte se analizarán dos figuras jurídicas que, a nuestro juicio, ejemplifican la compleja relación entre el hombre y la naturaleza: la propiedad comunitaria y la ciudadanía medieval.

## II. FUNDAMENTOS FILOSÓFICO-TEOLÓGICOS DE LA RELACIÓN ENTRE EL HOMBRE Y LA NATURALEZA EN LA ÉPOCA MEDIEVAL

En el mundo medieval, a diferencia del romano, la relación entre el hombre y la naturaleza se asentó sobre los siguientes valores:

1. *Creatio ex nihilo*;
2. Lectura alegórica de la naturaleza;

<sup>2</sup> Sobre la clásica distinción entre alta y baja Edad Media, Paolo Grossi advirtió del riesgo de pensar “que se trata de dos momentos tan autónomos que pueden ser divididos y evaluados por separado. Nosotros hemos preferido hablar de ‘cimientos’ y de ‘edificación’, dejando bien sentado el carácter unitario del edificio histórico y, sobre todo, poniendo en evidencia la no desmembración. Estamos convencidos de esta unidad, como estamos convencidos del desarrollo sucesivo y potencialmente completo ya en lo que le antecedió, y de que hay una profunda, íntima, esencial continuidad entre los dos momentos de la misma experiencia”. GROSSI (1996) p. 49.

<sup>3</sup> Es sugestiva la visión de Grossi que distingue en la Edad Media, como en toda experiencia jurídica, “su momento de formación, su madurez y su decadencia”. GROSSI (1996) p. 61.

3. Lectura racionalista de la naturaleza;
4. La naturaleza como *ordo*.

#### 1. *CREATIO EX NIHIL*

Se trata de una de las aportaciones más originales –y precursora de nuevas y fructíferas reflexiones en la época medieval– de la cultura judeocristiana<sup>4</sup>. A diferencia del mundo antiguo, donde era concebida como ἀρχή (principio de todas las cosas) y κόσμος (mundo ordenado)<sup>5</sup>, en el pensamiento judeocristiano, la naturaleza no tiene tal prioridad temporal y de valor, ya que es creada por Dios, causa *essendi* primordial del universo.

La naturaleza es la expresión de un acto de voluntad de Dios que crea de la nada todos los seres, los cuales, por tanto, no pueden existir por sí mismos, sino sólo en virtud de la obra de Dios que constituye su ser.

La clave hermenéutica de la cosmología cristiana, radicalmente distinta de la cosmología griega basada en la experiencia, es la revelación bíblica. Una correcta hermenéutica de las Sagradas Escrituras es, por consiguiente, esencial para comprender el significado teológico y antropológico de la creación.

Véase en primer lugar el Génesis 1,1 (“Al principio cuando Dios creó el cielo y la tierra”), que percibe el mundo no como un orden arbitrariamente gobernado por la deidad, sino directamente creado *ex nihilo* por un Dios “personal, único, creador y padre”<sup>6</sup>. El adverbio “al principio”, expresado en griego como ἀρχή, expresa efectivamente la omnipotencia de Dios, que crea el universo sin necesidad de materia preexistente<sup>7</sup>.

El resultado de la acción creadora de Dios es “el cielo y la tierra”, que aluden a todo el universo, tanto en sus realidades físicas como espirituales<sup>8</sup>. La distinción bíblica entre Creador y criatura significa no sólo que el universo depende de Dios, sino sobre todo que la naturaleza no es Dios y, por tanto, está desacralizada<sup>9</sup>. Si en el mundo antiguo la naturaleza formaba parte del mundo divino –hasta el punto de

<sup>4</sup> PANIKKAR (1972) pp. 102-113; DELORT y WALTER (2002) pp. 70-77.

<sup>5</sup> RAÑA (2009) p. 45.

<sup>6</sup> PANIKKAR (1972) p. 103.

<sup>7</sup> TANZELLA-NITTI (2016) pp. 4-6.

<sup>8</sup> TANZELLA-NITTI (2016) p. 5.

<sup>9</sup> PANIKKAR (1972) pp. 107-108.

que los paganos le hacían ofrendas y sacrificios<sup>10</sup>, en la filosofía cristiana se afirman en cambio tres esferas distintas de reflexión: Dios, el mundo y el hombre<sup>11</sup>.

A este respecto, no puede omitirse la importancia de la dimensión relacional de la Creación, que demuestra una vez más su originalidad. El Dios cristiano no es sólo un ser trascendente, y por tanto radicalmente separado del mundo e inescrutable, sino que es también un ser inmanente, es decir, presente y solidario con el hombre y su historia<sup>12</sup>. Trascendencia e inmanencia quedan así perfectamente integradas en la figura de Dios, adquisición nunca alcanzada por el pensamiento antiguo, en el que ambos conceptos eran siempre alternativos. De ahí los dos significados de la creación, en sentido activo o pasivo<sup>13</sup>.

La creación en sentido activo identifica la acción de Dios que crea el universo a partir de la nada. Y a propósito de la nada, hay que entenderse bien, porque aquí la nada no es, como en Platón, la materia amorfa que el Dios artífice (no creador) moldea para generar el universo, sino una noción que surge simultáneamente con la creación: Dios no opera sobre la nada, sino que crea él solo.

En cambio, la creación en sentido pasivo se refiere a todo lo que no es Dios, es decir, lo creado, como conjunto de realidades finitas y contingentes que, aunque dependen totalmente de Dios, están sujetas a la corruptibilidad y a la muerte.

Los dos sentidos de la creación, activo y pasivo, están unidos por una dinámica relacional continua, evidente en la doble dimensión trascendente e inmanente de Dios, que Santo Tomás aclaró en la Suma Teológica:

*creatio ponit aliquid in creato secundum relationem tantum. Quia quod creatur, non fit per motum vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo praexistenti, quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium; non autem potest hoc contingere in productione totius esse a causa universalis omnium entium, quae est Deus. Unde Deus, creando, producit res sine motu. Subtrahit autem motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio, ut dictum est. Unde relinquitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quae-*

<sup>10</sup> “La mayoría de los paganos la consideraban [a la naturaleza] parte del mundo divino y su actitud hacia ella se caracterizaba por la sumisión a un orden, a un destino inexorablemente sufrido y fatalmente aceptado: había, pues, que cautivar a la naturaleza mediante ritos, ofrendas, plegarias. Nada podía inducirlos a dominarla o transformarla, y en Grecia o Roma esto se dejaba generalmente al deplorable trabajo manual de los esclavos, mientras que la élite intelectual se dedicaba a la contemplación del orden armonioso y de las verdades eternas o a la reflexión constructiva sobre los modelos así propuestos. Con la llegada del cristianismo, una de las misiones explícitas del hombre es dominar la naturaleza, aprender a explotarla, creciendo y multiplicándose. Pero la naturaleza sigue siendo obra de Dios, que la creó libremente ex nihilo; representa el admirable ejemplo de su sabiduría, que el hombre debe esforzarse por comprender utilizando su inteligencia, para dominarla con la razón según el plan de Dios”. DELORT y WALTER (2002) pp. 71-72 (traducción propia).

<sup>11</sup> PANIKKAR (1972) p. 107.

<sup>12</sup> TANZELLA-NITTI (2016) pp. 13-14.

<sup>13</sup> TANZELLA-NITTI (2016) pp. 1-2.

*dam ad creatorem, ut ad principium sui esse; sicut in passione quae est cum motu, importatur relatio ad principium motus<sup>14</sup>.*

Se compone así admirablemente la polaridad entre los dos significados de la creación, resolviéndose en un vínculo continuo entre la omnipotencia del Creador y la finitud de las cosas creadas de las que Dios es la causa de su existencia actual y de su esencia específica.

## 2. LECTURA ALEGÓRICA DE LA NATURALEZA

La contemplación simbólica de la naturaleza fue una expresión predominante de los primeros siglos de la Edad Media en los que se forjaron algunos de los rasgos más típicos de ese mundo.

Respecto a la Alta Edad Media, se ha hablado, no sin razón, de un “primitivismo proto-medieval” para dar cuenta de esa peculiar psicología del hombre que tendía a fundirse con la naturaleza, renunciando así a su propia individualidad e identificándose con un orden cósmico que le impedía desligarse del mundo real<sup>15</sup>.

Dicha psicología fue moldeada por una época (particularmente del siglo V al VII) marcada por continuas guerras, carestías, pestilencias, crisis demográficas y agrícolas que contribuyeron a construir una determinada forma de habitar la naturaleza, basada en su contemplación, más que en la dominación y el control<sup>16</sup>.

En una sociedad “primitiva” y precaria en la que la tecnología, completamente inadecuada, ya no permitía al hombre dominar la naturaleza, teniendo que conformarse con los precarios frutos que ofrecía espontáneamente el bosque, gran protagonista del paisaje proto-medieval, la única certeza residía en la contemplación del orden natural, espejo de una realidad mística y trascendente que se resolvía en la voluntad divina<sup>17</sup>.

La contemplación de la naturaleza, en efecto, no era otra cosa que la lectura del libro de la creación, y así como en las Sagradas Escrituras cada palabra era objeto de una interpretación alegórica, también las cosas de la naturaleza podían ser interpretadas mediante los instrumentos de la exégesis bíblica.

<sup>14</sup> TOMÁS DE AQUINO (1891) I<sup>a</sup> q. 45 a. 3 co. “La creación determina una entidad en lo creado sólo según la categoría de relación; pues lo creado no se produce por medio de un movimiento o transmutación. Pues lo que se produce por medio de un movimiento o transmutación se hace a partir de algo preexistente: lo cual sucede en las producciones particulares de los seres particulares; pero esto no puede suceder en la producción de todo ser a partir de la causa universal de todos los seres, que es Dios. Por lo tanto, Dios, al crear, produce cosas sin movimiento. Pero si de una operación vista como activa o pasiva quitamos el movimiento, sólo queda una relación, como se ha dicho. Queda, pues, establecido que la creación en las criaturas no es otra cosa que una cierta relación con el Creador causa de su propio ser; como en un efecto producido por mutación, se produce una relación con la causa de esa mutación” (traducción propia).

<sup>15</sup> GROSSI (1996) pp. 84-88; DANI (2013) pp. 64-68.

<sup>16</sup> GROSSI (1996) pp. 84-88.

<sup>17</sup> GROSSI (1996) pp. 84-88.

En consecuencia, todo fenómeno físico, en lugar de ser captado en su autonomía y concreción, remitía a realidades espirituales, como el sol que simbolizaba a Cristo o la luna que representaba a la Iglesia, iluminada por los rayos del Sol<sup>18</sup>.

Ejemplares en este sentido son las palabras de uno de los más grandes filósofos altomedievales, Juan Escoto Eriúgena, que resume perfectamente el significado del simbolismo medieval a través del paralelismo Escritura-Criatura: “*Dupliciter ergo lux aeterna se ipsam mundo declarat, per Scripturam videlicet et creaturam. Non enim aliter in nobis divina cognitio renovatur, nisi per divinae Scripturae apices et creaturae species*”<sup>19</sup>.

Esta visión profundamente religiosa de la naturaleza, como escribió Tullio Gregory, tendía a reducir toda la realidad física a la teología, con su rico repertorio de símbolos y sacramentos<sup>20</sup>. Durante mucho tiempo esa contemplación místico-religiosa del mundo físico prevalecería sobre el estudio racional de la naturaleza, que, aunque se manifestaría tímidamente ya en estos primeros siglos medievales, sólo se haría dominante a partir del siglo XII<sup>21</sup>.

No se puede omitir un género literario muy extendido en la Edad Media, el bestiario, donde los animales, tanto reales como imaginarios, eran descritos como expresiones de la voluntad de Dios y símbolos de un orden moral y religioso en el cual la búsqueda física era completamente irrelevante.

Así, por ejemplo, en el *De bono religiosi status* de Pier Damiani<sup>22</sup>, teólogo que bien representa la espiritualidad altomedieval, se describe al antílope (*Auhalopus*) el cual, a causa de sus largos cuernos (*longa cornua*), tiende a enredarse en las ramas del brezo, símbolo de la miseria del hombre que no puede liberarse de los vicios terrenales y de la lujuria<sup>23</sup>. O también el caso de la calandria que, dotada de propiedades curativas, se convierte en símbolo del candor de Cristo (*instar quippe caladrii*

<sup>18</sup> GREGORY (1966) p. 8.

<sup>19</sup> JUAN ESCOTO ERIÚGENA (1865) PL, 122, 289C. “De dos modos se manifiesta la luz eterna en el mundo, mediante la Escritura y mediante la criatura. Pues el conocimiento de lo divino no progresá en nosotros de otro modo que no sea, o bien las palabras de la Sagrada Escritura, o bien la belleza de la criatura” (traducción propia).

<sup>20</sup> GREGORY (1966) p. 14.

<sup>21</sup> Sobre la presencia de una reflexión racional sobre la naturaleza ya en la Alta Edad Media, véanse las observaciones de Irene Caiazzo, quien sostiene que “ambos enfoques, el alegórico y el racionalista, se encuentran en la Alta Edad Media y pueden incluso coexistir en los mismos autores e incluso en los mismos textos. Además, hay que señalar que la presencia de extractos, a veces copiosos, de la ciencia griega en la producción literaria y filosófica antigua y tardo-antigua (piénsese al menos en Plinio, Calcídico, Macrobio, Marciano Capella), así como en las traducciones greco-latinas (Pseudo-Sorano, Galeno, Prisciano Lydus), cuya procedencia y datación a menudo se ignoran, tuvieron un impacto considerable en los autores de la Alta Edad Media, un impacto que hasta ahora ha sido subestimado y no plenamente comprendido por los historiadores de la ciencia y los filósofos”. CAIAZZO (2020) p. 1061 (traducción propia).

<sup>22</sup> Sobre la obra de Pier Damiani, véase GATTUCCI (1989) p. 697-748; GREGORY (1966) pp. 12-13; FRUGONI (1980) pp. 7-8.

<sup>23</sup> REINDEL (1988) p. 467.

*candidus est Christus*) y, por tanto, en icono de la inocencia y la virginidad (*virginitate videlicet et innocentia candidus*)<sup>24</sup>.

Todo el mundo físico ofrece ejemplos morales que el hombre debe seguir, como en el caso de la calandria, o evitar, como en el caso del antílope, pero sobre todo la naturaleza como “*sacramentum salutaris allegoriae*”<sup>25</sup> amonesta sobre el fin último de la existencia humana.

### 3. LECTURA RACIONALISTA DE LA NATURALEZA

La Edad Media, aun representando una única civilización, experimentó una serie de renacimientos (carolingio, otoniano, del siglo XII) que hicieron madurar algunos de los valores ya presentes, aunque en estado germinal, en la sociedad proto-medieval.

El valor subyacente siguió siendo el naturalismo, como vínculo simbiótico entre el hombre y la naturaleza. Sin embargo, este principio perdurable, común a toda la civilización medieval, se tradujo en los primeros siglos de la Edad Media en una predominante contemplación alegórica de la naturaleza y, a partir de los siglos XI-XII, en un más profundo estudio racionalista de los fenómenos naturales.

Entre ambas tendencias se sitúa un momento esencial de resurgimiento de la cultura medieval: el siglo XII<sup>26</sup>. Para comprender cómo maduró la forma de contemplar la naturaleza en este periodo, es imprescindible partir de algunos breves pero decisivos datos históricos.

La economía primitiva de los primeros tiempos de la Edad Media da paso a un exuberante crecimiento demográfico y productivo que tiene como protagonistas los campos cultivados, la ciudad y la figura emprendedora del mercader<sup>27</sup>. Sobre todo, la ciudad es el lugar por excelencia que define la nueva mentalidad más abierta y dispuesta al diálogo, una actitud psicológica que pronto se extiende al mundo cultural, gracias a la reflexión de las grandes escuelas medievales.

Es precisamente en las universidades medievales donde se produce un importante cambio de perspectiva en el estudio de la naturaleza. Mientras que en los primeros siglos la naturaleza era contemplada como “*sacramentum salutaris allegoriae*”, es decir, como un símbolo, a partir del siglo XII se convierte en una realidad autónoma, penetrable ya no sólo a través de la interpretación exegética, como en la Biblia, sino también a través de un estudio racional que podía tomar en consideración las llamadas causas segundas, o sea, la naturaleza creada.

En este proceso de “redescubrimiento de la naturaleza”<sup>28</sup> la difusión de la cultura griega y árabe en Europa, sobre todo en España, Francia y el sur de Italia, des-

<sup>24</sup> REINDEL (1988) p. 473.

<sup>25</sup> REINDEL (1988) p. 472.

<sup>26</sup> Sobre el renacimiento cultural del siglo XII, véase *ex multis* HASKINS (1971); BENSON, CONSTABLE y LANHAM (1982); LA ROCCA (1995) pp. 29-55; LE GOFF (2014).

<sup>27</sup> GROSSI (1996) pp. 137-139.

<sup>28</sup> CHENU (1992) pp. 26-35.

empeñó un papel decisivo, gracias también al considerable incremento del comercio<sup>29</sup>. Piénsese, sólo a título de ejemplo, en el papel del comentarista árabe Averroes que, junto a las verdades de fe, admitió la coexistencia de la verdad de razón, basada en procesos cognitivos puramente humanos y racionales<sup>30</sup>; o en el redescubrimiento de la obra de Aristóteles, decisivo para la elaboración de una nueva teología de corte racionalista que alcanzaría su cúspide con la definición de fe de Anselmo de Aosta: “*fides quaerens intellectum*”<sup>31</sup>.

Desde nuestro punto de vista, el del estudio de la naturaleza como ciencia autónoma, no puede omitirse la importancia de la escuela de Chartres y del debate cultural que originó.

Uno de los grandes maestros de la escuela catedralicia francesa, Guillermo de Conches, afirmaba en su obra “*De philosophia mundo*” que la creación de la naturaleza por Dios no debía impedir el deseo de comprender racionalmente su consistencia, su estructura y su finalidad<sup>32</sup>.

En otra obra, el *Dragmaticon*, Guillermo trata de la acción de tres sujetos distintos: Dios, la naturaleza y el hombre. Tras afirmar la doctrina creacionista según la cual Dios crea *ex nihilo* los elementos naturales y los fenómenos *contra naturam* (como la resurrección), se detiene en el *opus naturae*<sup>33</sup>.

Es precisamente “la obra de la naturaleza” lo que nos permite registrar el decisivo cambio de perspectiva de la Escuela de Chartes emprendido, entre otros, por el maestro Guillermo. La naturaleza ya no era un mero símbolo y alegoría de la divinidad, era también una realidad física con su propia fuerza causal capaz de completar la obra del Creador<sup>34</sup>.

La naturaleza, por tanto, adquirió una autonomía propia que la hizo digna de un estudio igualmente autónomo y auténticamente científico. Así, gracias a la difusión de las obras de Platón (en particular el Timeo), Cicerón, Virgilio o Macrobio, Guillermo pudo explicar la función instrumental de la naturaleza en relación con la obra creadora de Dios (*instrumentum divine operationes*<sup>35</sup>).

Un caso evidente en el que Dios no había actuado directamente, sino sirviéndose de la obra de la naturaleza como *instrumentum*, era el determinismo astrológico.

<sup>29</sup> GREGORY (1966) pp. 15-17.

<sup>30</sup> LEGOFF (2005) p. 61.

<sup>31</sup> LEGOFF (2005) p. 59-61.

<sup>32</sup> GUILLERMO DE CONCHES (1854) PL 172, 56.

<sup>33</sup> GUILLERMO DE CONCHES (1938) pp. 127-128.

<sup>34</sup> “Aquí, la naturaleza ya no aparece como una mera epifanía de lo divino o un símbolo de realidades morales, sino que es una fuerza que preside el nacimiento y el devenir de las cosas; sin dejar de estar sometida a la voluntad divina, la naturaleza ha tenido una función específica, a saber, continuar y completar la obra del Creador, por lo que ha adquirido un valor autónomo”. GREGORY (1952) pp. 437-438 (traducción propia).

<sup>35</sup> GUILLERMO DE CONCHES (1938) p. 126.

co, que, recuperando la tradición estoica, atribuía el nacimiento de los animales y del cuerpo humano a la fuerza del calor difundido por los astros sobre la Tierra<sup>36</sup>.

Es fácil imaginar cómo tales teorías debieron provocar la ira de los teólogos tradicionalistas como Guillermo de Saint-Thierry, que escribió una vibrante carta a San Bernardo contra el Maestro de Chartres titulada “*De erribus Gulielmi de Conchis*”<sup>37</sup>, en la cual le acusaba de materialismo, panteísmo y maniqueísmo. Según el teólogo de Saint-Thierry, Guillermo redujo la creación a un discurso meramente físico y profano basado en el poder causal del calor que emana de los astros<sup>38</sup>.

Lo cierto es que, en este siglo de gran efervescencia cultural, la naturaleza ya no era sólo un objeto de contemplación y lectura alegórica, sino un campo autónomo de investigación científica sobre el cual el hombre podía ahora desplegar un enorme poder emanado de su conocimiento de los fenómenos físicos.

#### 4. LA NATURALEZA COMO *ORDO*

La consideración de la naturaleza como un orden perfecto es un fundamento antropológico de toda la civilización medieval, que, a su vez, lo heredó del mundo antiguo, enriqueciéndolo con las nociones cristianas de la creación<sup>39</sup>.

Ya en el siglo V, el concepto de orden en perspectiva cristiana aparece bien perfilado en las *Enarrationes in Psalms* de San Agustín, el cual describe la naturaleza como una realidad bellísima en su dimensión de orden perfecto: “*Ista contextio creaturae, ista ordinatissima pulchritudo, ab imis ad summa descendens, a summis ad ima descendens, nusquam interrupta, sed dissimilibus temperata, tota laudat Deum*”<sup>40</sup>.

Una interesante noción de orden que resume perfectamente la mentalidad medieval es también la de Anselmo de Aosta, en la que el registro filosófico platónico-agustiniano se funde con una profunda reflexión teológica que reconduce el *ordo* a la voluntad creadora de Dios.

El arzobispo de Canterbury definió una verdadera teología del *ordo* en diversas obras como el *Monologion*, el *Cur Deus homo* y el *De conceptu virginali et de originali peccato*, de las que se pueden extraer cuatro dimensiones fundamentales: ontológica, escatológica, moral y estética<sup>41</sup>.

Nos limitaremos aquí a examinar la primera dimensión, que es la más interesante para comprender el concepto de naturaleza en la civilización medieval: la

<sup>36</sup> GUILLERMO DE CONCHES (1854) PL 172, 56. Véase al respecto GREGORY (1966) pp. 19-20.

<sup>37</sup> GUILLERMO DE SAINT-THIERRY (1855) PL 180, 333-340.

<sup>38</sup> GREGORY (1952) p. 441.

<sup>39</sup> CATALANI (2004) pp. 8-9.

<sup>40</sup> AGUSTÍN (1865) PL 37, 1878. “Esta inserción de la criatura en un tejido superior, esta hermosa realidad en su dimensión de orden perfecto, un orden que se mueve desde las profundidades y se eleva a las alturas, que desciende desde las alturas a las profundidades, sin interrupciones, pero multifacético en las variaciones de la diversidad” (traducción propia).

<sup>41</sup> CATALANI (2004) p. 9.

dimensión ontológica, la cual debe entenderse como la percepción de la creación en sentido jerárquico, con Dios en su cúspide absoluta.

En el *Monologion*, en particular, podemos encontrar una síntesis admirable: “*Procul dubio nihil apertius quam quia illa summa essentia tantam rerum molem, tam numerosam multitudinem, tam formose formatam, tam ordinate variatam, tam convenienter diversam sola per seipsam produxit ex nihilo*”<sup>42</sup>.

Así, la variedad de criaturas que componen la creación no da lugar a un desorden o a un mero revoltijo de elementos físicos, sino a una composición “ordenada mediante una disposición conveniente, armoniosa y respetuosa de la variedad de grados jerárquicos”<sup>43</sup>.

En tal estructura jerárquica de la naturaleza, se asigna una posición privilegiada al hombre, única criatura racional capaz de comprender su papel en el plan de Dios y, por ello, llamada a respetar y custodiar la belleza de un universo perfectamente ordenado<sup>44</sup>.

En este sentido, el pecado se manifiesta en forma de desorden que perturba el orden querido por Dios, fruto de una elección consciente del hombre el cual, en lugar de respetar su posición en el *ordo* de la creación, se aparta de él<sup>45</sup>.

El renacimiento cultural del siglo XII, al que hemos aludido, no alteró esta noción de *ordo* bien arraigada en la conciencia medieval. Todas las cosas de la naturaleza, a diferencia del reduccionismo científico moderno, no se consideraban como átomos separados, sino que se reconducían siempre a la unidad de la creación, entendida como una relación constante entre las criaturas y, en última instancia, entre éstas y la divinidad.

Sobre esta base antropológica y teológica, sin embargo, debe entenderse la renovada atención al universo que, como sistema ordenado, podía ser estudiado por

<sup>42</sup> ANSELMO DE AOSTA (1946) p. 22. “La esencia suprema produjo por sí misma y de la nada la inmensa masa de cosas, tan numerosas en su multiplicidad, tan armoniosamente formadas, tan variada en su orden y bella en su diversidad”. En relación con el texto citado, Catalani observa cómo “el recurso al concepto de orden, aquí en forma de adverbio y vinculado al concepto de variación, es decisivo en la medida en que la percepción de la creación en sus múltiples formas no es completa si la idea de la pluralidad y variedad de los entes no va acompañada de la de su disposición ordenada, convenientemente considerada según el valor diferente de cada uno de ellos. El orden no indica tanto la relación entre los entes en general como una relación precisa que vincula entre sí las realidades creadas, distinguidas sobre la base de su respectiva dignidad ontológica. Es posible reconocer en esta idea de la variedad ordenada de lo múltiple una importante especificación del esquema de la naturaleza jerárquica de las cosas que tiene en Dios su cumbre absoluta: el orden y la racionalidad de la creación remiten a la suprema razón divina, a la que está confiada la custodia del orden cósmico” (traducción propia). CATALANI (2004) pp. 12-13 (traducción propia).

<sup>43</sup> CATALANI (2004) p. 12.

<sup>44</sup> CATALANI (2004) p. 26.

<sup>45</sup> D'ONOFRIO (1996) p. 527.

el hombre, situado ahora en el centro de la creación, mediante el examen de sus leyes “constantes y mensurables”<sup>46</sup>.

El mismo Guillermo de Conches, siete siglos después de san Agustín, nos ofrece en las *Glosae super Platonem* (§ XXXVI) una explicación del mundo en perfecta continuidad con la tradición altomedieval: “*Et est mundus ordinata collectio creaturarum*”.

La convicción de fondo sigue siendo la misma: la naturaleza, estudiada ahora en su dimensión física, continúa manifestándose como un orden bellísimo en el que se entrelazan una pluralidad de elementos que operan como instrumentos de la creación divina.

Es cierto, como ya se ha señalado, que el Maestro de Chartres, mucho más que los teólogos de los primeros siglos medievales, trató de estudiar la naturaleza como un conjunto de causas racionales interconectadas, y para ello se sirvió abundantemente de las intuiciones de la filosofía platónica, en particular del Timeo, donde la naturaleza se asemejaba a un organismo viviente (*anima mundi*)<sup>47</sup>.

Este nuevo enfoque metodológico de la naturaleza, como se verá enseguida, tuvo notables repercusiones no sólo en la teología, las artes o la poesía, sino también en el derecho. De hecho, fue el comienzo, aunque germinal, de una nueva forma de entender la posición del hombre en el mundo, ya no víctima indefensa de los fenómenos naturales, sino titular de una primacía basada en el conocimiento científico<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> GIANSANTE (2010) p. 241. En particular, Giansante observa cómo “En la nueva teología escolástica [...] el hombre está desde el principio en el centro del proyecto divino, es el vértice de la creación: el universo mismo, en efecto, ha sido querido y plasmado por Dios “para” el hombre, dotado por ello de un alma racional capaz de comprender las leyes de la creación y de interpretar la armonía del universo. Es precisamente tarea del filósofo, hombre de ciencia, estudiar los equilibrios que Dios ha dado al mundo como un orden perfecto. El estudio de la naturaleza es, pues, la expresión más elevada de la criatura humana, como quieren los filósofos de Chartres, y utiliza el instrumento de la razón, dirigida sin embargo no a los datos sensoriales, que son engañosos y confusos, sino a las leyes universales, examinadas con los métodos de la abstracción matemática y geométrica, las artes del quadrivium, e interpretadas con los instrumentos de la lógica, es decir, con la dialéctica, reina del trivium” (traducción propia).

<sup>47</sup> GREGORY (1966) p. 18. El autor señala cómo “la inspiración platónica está presente en toda la física del siglo XII y emerge sobre todo en la concepción del cosmos como un organismo vivo, regido por un alma que realiza y garantiza esa unidad armónica del conjunto, expresada alegóricamente en la antigua fábula de Pan; de modo que sería difícil comprender la nueva idea de naturaleza sin tener presente su conexión con la idea de *anima mundi*, diversamente interpretada y situada en la ‘cadena áurea’ de los seres, pero siempre presente, ahora como expresión directa de la voluntad divina que gobierna las cosas –*fatum y divina dispositio* o incluso tercera persona de la Trinidad–, ahora como verdadera fuerza natural, identificada con el *vigor igneus* y, por tanto, con la propia ‘naturaleza’ como principio dinámico que gobierna orgánicamente el todo” (traducción propia).

<sup>48</sup> “[...] El sabio siente que puede asomarse a la naturaleza en una nueva dimensión, apoderarse de sus secretos, por tanto, de sus fuerzas ocultas, dominar el curso de los astros. Hay una nueva articulación del tema de la *dignitas homini* sobre el que vuelven insistente los escritores del siglo XII: más allá de la antigua doctrina del hombre micro cósmico como *adunatio y conclusio* de la creación, y más allá de la primacía reconocida al hombre por estar hecho a imagen y semejanza de Dios, su

### III. LA NATURALEZA SEGÚN LOS JURISTAS

En el mundo romano, la naturaleza no representaba para los juristas una limitación externa, es más, el derecho era “radicalmente autónomo con respecto al reino de la naturaleza, pudiendo exhibir sobre él un poder que era, a la letra, ilimitado y de toda ‘cosa’ desvinculado”<sup>49</sup>.

En la civilización medieval, en cambio, los juristas, de acuerdo con la nueva visión cristiana de la naturaleza, trataron de “cristianizar” el derecho para que la técnica jurídica pudiera reconocer límites insuperables en la naturaleza de las cosas físicas y sociales.

A continuación, trataremos de señalar las principales innovaciones relativas a la idea de naturaleza surgidas de una antropología jurídica opuesta a la del mundo romano: la noción de derecho natural y la de *res*.

#### 1. LA NOCIÓN DE DERECHO NATURAL

Para comprender las características del derecho natural en el mundo medieval, conviene comenzar por los dos sujetos a los que está íntimamente ligado: Dios y el hombre.

En cuanto a Dios, “la propia palabra “naturaleza”, correctamente remontada al verbo “nascor”, evocaba la idea de la creación y, por tanto, de la divinidad”<sup>50</sup>. Piénsese en la máxima “*natura, id est deus*”<sup>51</sup> que está presente, aunque con ligeras variaciones textuales, en todo el pensamiento medieval, desde Isidoro de Sevilla, que la cita en las *Etymologiae* pasando por Abelardo o Alain de Lille, hasta los civiltistas y canonistas medievales como Graciano, Esteban de Tournai, Piacentino, Odofredo o Juan de Faenza, todos los cuales coinciden en reconocer la naturaleza como una realidad inmutable que tiene su fuente en Dios<sup>52</sup>.

Las consecuencias de tal consideración de la naturaleza como realidad instituida por Dios fueron significativas y sin precedentes. Como ha explicado lúcidamente Jacques Chiffolleau, el origen del adagio “*natura, id est deus*” se encuentra en el vínculo –afirmado a lo largo de la Edad Media a partir de las reflexiones de los Padres de la Iglesia (especialmente Agustín)– entre naturaleza y omnipotencia divina<sup>53</sup>.

Si el poder de Dios se situaba por encima de todo poder humano, así la naturaleza, como expresión de la voluntad divina, debía rebasar la esfera del libre albedrío humano y elevarse a norma inmutable. No es casualidad que la naturaleza fuera uti-

dignitas se define ahora en términos de conocimiento y poder”. GREGORY (1966) pp. 31-32 (traducción propia).

<sup>49</sup> THOMAS (2016) p. 97.

<sup>50</sup> CORTESE (2020) p. 45.

<sup>51</sup> Sobre la expresión *Natura, id est Deus* véase WEIGAND (1967) pp. 59-60; TIERNEY (1963) pp. 307-322; GUALAZZINI (1955) pp. 413-424; FANTINI (1994) pp. 106-208; CORTESE (2020) pp. 56-58.

<sup>52</sup> THOMAS y CHIFFOLEAU (2020) pp. 71-72.

<sup>53</sup> THOMAS y CHIFFOLEAU (2020) pp. 54-56.

lizada por los juristas para establecer un límite insuperable al poder del soberano, el cual, por absoluto que fuera, nunca podría obstaculizar la omnipotencia divina.

No sin razón, Brian Tierney reconoce en el pensamiento de los canonistas medievales de los siglos XI y XII los pródromos de la teoría de los derechos naturales inmutables que sólo se formularía sistemáticamente a finales de la Edad Media con las teorías voluntaristas de los franciscanos Escoto y Ockham<sup>54</sup>.

Una noción que permite comprender mejor toda la relación entre naturaleza y omnipotencia divina es el milagro (*portentum*), ya claramente definido por Agustín en “La Ciudad de Dios”<sup>55</sup> y retomado en la Edad Media a partir del “*De divina onnipotentia*” de Pier Damiani<sup>56</sup>. El prodigo no es en realidad un acto *contra naturam* y por tanto no altera las leyes de la naturaleza, sino que es una manifestación del poder de Dios, cuya voluntad es fuente constitutiva de la propia naturaleza<sup>57</sup>.

Y dado que la naturaleza es creada por Dios y se configura como un límite al comportamiento humano que debe respetar la voluntad divina, los actos *contra naturam* a partir del siglo XII son considerados como ataques a la omnipotencia divina, como en el caso de la herejía o la sodomía, y por tanto sujetos a procedimiento inquisitorial<sup>58</sup>.

Fue precisamente la gravedad de tales actos, que ofendían a la omnipotencia divina, lo que exigió el recurso a un procedimiento extraordinario cuyo objetivo preeminentemente era la obtención de una verdad completa que sólo podía lograrse a través de la reina de las pruebas, la confesión, aun a costa de la tortura<sup>59</sup>.

La naturaleza, además de manifestar la omnipotencia divina, constituyendo así un freno a las acciones humanas, representaba en la Edad Media un límite al propio derecho, entendido como una técnica capaz de transformar la naturaleza de las cosas mediante el artificio.

En este ámbito, el derecho romano había alcanzado un grado de artificialidad muy elevado, pues, como ya se ha señalado, la naturaleza era concebida como una

<sup>54</sup> Brian Tierney señala cómo “El enfoque medieval sobre los derechos subjetivos en la vida práctica cotidiana reconfiguró el lenguaje en el que se desarrolló el debate sobre el derecho natural. Hacia 1200, muchos canonistas empezaron a darse cuenta de que el antiguo lenguaje del *ius naturale* podía utilizarse para definir tanto una fuerza o facultad de la persona humana, como ‘una esfera neutral de elección personal’, ‘un área de autonomía humana’. Sin embargo, a diferencia de algunos críticos modernos de las teorías de los derechos, no esperaban que ese lenguaje justificara un universo moral en el que cada individuo pudiera perseguir su propio beneficio sin escrúpulos [...] Las primeras teorías de los derechos naturales no se basaban en la consagración de la simple codicia o el egoísmo por sí mismos: más bien, derivaban de una visión de los seres humanos individuales como libres, dotados de razón y capaces de discernimiento moral, y de una conciencia de los lazos de justicia y caridad que unían a los individuos entre sí”. TIERNEY (2002) p. 118 (traducción propia).

<sup>55</sup> AGUSTÍN (1864) PL 41, 720.

<sup>56</sup> PIER DAMIANI (1989) p. 368.

<sup>57</sup> LEGOFF (2005) p. 66-68; THOMAS y CHIFFOLEAU (2020) pp. 55-56.

<sup>58</sup> THOMAS y CHIFFOLEAU (2020) pp. 76-89.

<sup>59</sup> THOMAS y CHIFFOLEAU (2020) pp. 81-89.

mera institución sujeta a la labor interpretativa del hombre y, en particular, de los juristas, que disponían de un vasto armamento jurídico: ficciones, artificios, falsificaciones, simulacros.

La nueva imagen de la naturaleza como creación divina y la propia noción de derecho natural que acabamos de describir, ya no podían soportar una visión tan artificial de la realidad, totalmente desvinculada de Dios y remitida al “imperio de la ficción jurídica”<sup>60</sup>.

Los juristas medievales empezaron a identificar precisos límites insuperables de la naturaleza que no podían ser socavados por la técnica jurídica y que, según la magistral reconstrucción de Yan Thomas, estaban vinculados a dos ámbitos: “la distinción de lo corpóreo y lo incorpóreo –de lo físico y lo invisible–, por un lado; las leyes biológicas de la reproducción humana, por otro”<sup>61</sup>.

El primer orden de límites fue una clara transposición jurídica de los valores cristianos que consideraban la dimensión espiritual o invisible de la persona, por ejemplo, la propia fe, como parte inseparable de la persona<sup>62</sup>. En el plano jurídico, esto significaba que las cosas incorpóreas, a diferencia de las corporales que podían circular de una persona a otra, permanecían inextricablemente ligadas a su titular, como en el caso de los créditos, las deudas o las acciones.

El segundo orden de límites se refería a todos aquellos ámbitos de la vida social que la Iglesia había contribuido a “naturalizar”, como en el caso de los acontecimientos relacionados con el nacimiento, la muerte y la familia regulados según criterios biológicos y no meramente jurídicos, como ocurría en el derecho romano<sup>63</sup>.

Considérese, a modo de ejemplo, el caso de la adopción. En Roma, la única limitación a la adopción era que el adoptante no podía adoptar a nadie mayor que él<sup>64</sup>. En el derecho medieval, la consideración de las leyes biológicas había introducido el requisito adicional de que el adoptante hubiera podido tener hijos, excluyendo así a los impotentes o los eunucos<sup>65</sup>.

Si el derecho natural unido a la omnipotencia divina equivalía a la inmutabilidad y a la limitación del comportamiento humano, por el contrario, la referencia al hombre –y sobre todo a su *ratio*– marcaba, no sin ambigüedad, otras características como la mutabilidad o la derogabilidad.

<sup>60</sup> THOMAS (2016) p. 65.

<sup>61</sup> THOMAS (2016) p. 75.

<sup>62</sup> THOMAS (2016) p. 76-77.

<sup>63</sup> A este respecto, Michele Spanò y Massimo Vallerani observan cómo “la aceptación por parte de los juristas de la noción de ‘naturaleza como Dios’, que determina las mociones de los seres vivientes e informa el razonamiento humano, tuvo consecuencias muy importantes a largo plazo, empezando por la labor constante de limitar las operaciones del derecho por una entidad externa que regula de forma autónoma ciertos mecanismos fundamentales de la vida biológica (y jurídica) de los hombres: el nacimiento, la reproducción, la muerte”. THOMAS (2016) p. 109 (traducción propia).

<sup>64</sup> *Inst.*, I, II, 4.

<sup>65</sup> THOMAS (2016) p. 85-86.

En este caso, junto a la fórmula *natura idest deus*, debemos colocar una noción diferente, esta vez tomada de Graciano, que completa y suple su significado: “*ius naturale coepit ab exordio rationalis creaturae*”<sup>66</sup>. Aquí el origen del derecho natural, más que en la omnipotencia divina, se busca en el poder de la *ratio* que el hombre había recibido de Dios para participar conscientemente –único entre las criaturas– en la perfección del universo y elegir libremente entre el bien y el mal<sup>67</sup>.

En la definición de Graciano –que atribuía al hombre, como criatura racional, la responsabilidad de “hacer funcionar el derecho”<sup>68</sup>– se encierra toda la distancia con el mundo romano. Según la célebre máxima de Ulpiano, el derecho natural era “*quod natura omnia animalia docuit*”, y se identificaba por tanto con el instinto común a todos los animales, en la Edad Media sobre todo los canonistas circunscribieron el *ius naturale* al hombre como ser dotado de razón<sup>69</sup>.

Ahora bien, afirmar el carácter racional del derecho equivalía a reconocer su historicidad y, sobre todo, como afirmaron muchos canonistas, empezando por Ivo de Chartres, su derogabilidad<sup>70</sup>:

*Praeceptiones itaque et prohibitiones, aliae sunt mobiles, aliae immobiles. Praeceptiones immobiles sunt, quas lex aeterna sanxit: quae observatae salutem conferunt; non observatae, eamdem auferunt [...] Mobiles ver sunt, quas lex aeterna non sanxit, sed posteriorum diligentia ratione utilitatis invenit non ad salutem principaliter obtinenda, sed ad eam tutius muniendam*<sup>71</sup>.

Esta fue la base de la conocida distinción de las normas de derecho natural en *mandata*, *prohibitiones* (inmutables) y *demonstrationes* (derogables), cuya diferente ubicación estaba sujeta al criterio de la *utilitas*, entendida como funcionalidad de la norma<sup>72</sup>.

<sup>66</sup> *Decretum*, 1, d. 5, c. 1.

<sup>67</sup> FANTINI (1994) pp. 175-182.

<sup>68</sup> FANTINI (1994) p. 182.

<sup>69</sup> Michele Spanò y Massimo Vallerani señalan cómo los canonistas “habían escindido desde hacía tiempo el significado de ‘naturaleza’, distinguiendo, por una parte, un *motus naturale* común a todos los animales y, por otra, una *ratio naturale*, es decir, una capacidad de distinguir el bien del mal propia sólo del hombre, que por tanto lo separaba completamente de su animalidad [...]. A partir del Decreto de Graciano (1141), los juristas de la Iglesia consiguieron eliminar toda referencia al hombre como animal, para concentrarse únicamente en el hombre como ser dotado de razón”. THOMAS (2016) pp. 105-106 (traducción propia).

<sup>70</sup> FANTINI (1994) pp. 133-134.

<sup>71</sup>IVO DE CHARTRES (1855) PL 161, 50. “Entre los mandatos, que imponen o prohíben comportamientos, algunos son móviles, otros inmóviles. Inmóvil es lo que está consagrado en la ley eterna, cuya observancia (o inobservancia) confiere (o quita) la salvación. Es móvil aquello que la ley eterna no ha sancionado, pero que posteriormente, en el curso de la historia humana, ha sido identificado como un instrumento –aunque no inmediato y directo de salvación– sin embargo, útil para garantizar un acceso más seguro a esta” (traducción propia). A este respecto, véase MARTÍNEZ (2005) pp. 183-231.

<sup>72</sup> FANTINI (1994) pp. 136-137.

Como sugiere agudamente Fantini, la *ratio* del hombre se configura como un lugar de semejanza con Dios. Del mismo modo que Dios podía derogar el derecho natural en vista de un fin mayor dictado por la *utilitas*, también el hombre, gracias al don de la *ratio*, podía determinar libremente cuándo una norma dejaba de ser útil<sup>73</sup>.

## 2. “LA NATURALEZA DE LAS COSAS FÍSICAS Y SOCIALES”

En el mundo medieval, la *res* adquiere un significado muy peculiar. Si en el derecho romano las cosas de la naturaleza eran el lugar de la ficción y, por tanto, estaban sometidas al poder institucional del derecho, en el mundo medieval la relación se invierte por completo. La cosa, en efecto, “está en el centro de la experiencia jurídica, en la medida en que sobre ella se moldea la disciplina jurídica: sobre un bosque, sobre un río, sobre la conformación física de los lugares, sobre una naturaleza no sometida por la técnica [...]”<sup>74</sup>.

El eminent historiador del derecho medieval Paolo Grossi ha definido esta peculiar antropología jurídica del mundo medieval como “factualidad del derecho”<sup>75</sup>, precisamente porque “la naturaleza de las cosas físicas y sociales” se convierte en el modelo normativo de referencia.

La distancia con la experiencia jurídica romana es, pues, radical: en el derecho romano, para adquirir relevancia jurídica, la cosa debía ser instituida adecuadamente por el derecho mediante un proceso de calificación que muy a menudo desnaturalizaba su esencia física<sup>76</sup>. En el derecho medieval, la cosa o el hecho “es ya intrínsecamente derecho, posee en sí mismo una potencialidad jurídica destinada a manifestarse y a incidir sobre la experiencia histórica”<sup>77</sup>.

Pongamos dos ejemplos de esta forma de entender el hecho como entidad de la naturaleza física y social: la comunidad y su manifestación jurídica más evidente la costumbre.

La comunidad en el mundo medieval, como “realidad materna y segura”<sup>78</sup>, es la respuesta a una época, sobre todo la Alta Edad Media, marcada por la incertidumbre y las profundas convulsiones sociales y políticas. No cabe duda de que, al menos hasta el siglo XIV –cuando Ockham comenzó a sentar las bases del subjetivismo moderno<sup>79</sup>– el pensamiento medieval se adhirió plenamente a las doctrinas

<sup>73</sup> FANTINI (1994) pp. 173-174.

<sup>74</sup> DE BERTOLIS (2012) p. 29.

<sup>75</sup> “Factualidad del derecho quiere decir un intento desesperado de encontrar estabilidades más allá de lo convencional y de lo artificial, en un mundo simple de hechos que el operario respeta con absoluta humildad. Sin presunciones nos deslizamos sobre las cosas –realidad misteriosa e indómita pero fuerte– para intentar leer el mensaje que proviene de ellas, la regla ahí inscrita desde el comienzo de los siglos”. GROSSI (1996) p. 76.

<sup>76</sup> THOMAS (1973) pp. 103-125.

<sup>77</sup> GROSSI (1996) p. 76.

<sup>78</sup> GROSSI (1996) p. 95.

<sup>79</sup> Sobre el origen de los derechos subjetivos, véase DE LAGARDE (1963); VILLEY (2013); TIERNEY (2002); MARCHETTONI (2008) pp. 19-64; CLARK (1971) pp. 72-87; McGRADE (1980) pp. 149-165;

organicistas que asignaban a las comunidades intermedias, y no al individuo, un papel central.

Para demostrar la persistencia de este valor en la civilización medieval, recurriremos a tres grandes exponentes del pensamiento medieval que, aunque cronológicamente distantes entre sí, coinciden en reconocer a la comunidad una función decisiva en la construcción de la sociedad política y del derecho.

El primero es Juan de Salisbury (1120-1180), quien en el *Policraticus* (1159)<sup>80</sup> nos ofrece una vívida imagen del concepto de comunidad inspirada en la naturaleza, en particular en el cuerpo humano en el cual cada miembro desempeña una función insustituible, contribuyendo a la perfección de la totalidad:

*Princeps vero capit is in re publica optinet locum uni subiectus Deo et his qui vices illius agunt in terris, quoniam et in corpore humano ab anima vegetatur caput et regitur. Cordis locum senatus optinet, a quo bonorum operum et malorum procedunt initia. Oculorum aurium et linguae ofcia sibi vendicant iudices et praesides provinciarum. Oficiales et milites manibus coaptantur. Qui semper adsistunt principi, lateribus assimilantur. Quaestores et commentarienses [...] ad ventris et intestinorum refert imaginem. Pedibus vero solo iugiter inherentibus agricultae coaptantur, quibus-capitis providentia tanto magis necessaria est, quo plura inveniunt ofendicula, dum in obsequio corporis in terra gradiuntur; eisque iustius tegumentorum debetur sufragium, qui totius corporis erigunt sustinent et promovent molem. Pedum adminicula robustissimo corpori tolle, suis viribus non procedet sed aut turpiter inutiliter et moleste manibus repet aut brutorum animalium ope movebitur<sup>81</sup>.*

Como en el cuerpo humano, también en la comunidad política cada sujeto (príncipe, senado, jueces, soldados, campesinos) cumple una función específica y se integra armoniosamente en un todo más amplio orientado a la realización del bien común.

---

VILLEY (1964) pp. 97-127.

<sup>80</sup> Para profundizar en la obra de Juan de Salisbury y la teoría organicista, véase NEDERMAN (1987) pp. 211-223; STRUVE (1994) pp. 303-317; ALVAZZI (2019) pp. 51-54.

<sup>81</sup> JUAN DE SALISBURY (1855), PL199, 540. “El príncipe es, pues, la cabeza del Estado y sólo está sometido a Dios y a quienes le representan en la tierra; pues incluso en el cuerpo humano la cabeza cobra vida y es gobernada por el alma. El senado desempeña el papel del corazón y está en el origen de toda iniciativa, buena o mala. Los jueces y los gobernadores de las provincias reclaman para sí la función de los ojos, los oídos y la lengua. Los soldados y oficiales corresponden a las manos, mientras que los ayudantes del príncipe pueden asimilarse a los flancos. Los intendentes y los inspectores invocan la imagen del vientre y los intestinos: si acaparan dinero con demasiada avaricia y lo retienen desproporcionadamente, generan innumerables enfermedades incurables, que conducen a la ruina de todo el cuerpo por su mal funcionamiento. Los campesinos corresponden a los pies, que están siempre en contacto con la tierra. Requieren una atención constante por parte de la cabeza, pues al realizar su servicio, es decir, al caminar, pueden encontrarse con no pocos obstáculos; es justo proteger con el calzado a quienes sostienen y mueven todo el cuerpo. Prueba a quitar el apoyo de los pies al cuerpo más robusto: se verá obligado a arrastrarse vergonzosa, penosa e ineffectivamente sobre las manos, o a ser transportado a lomos de algún animal” (traducción propia).

Así, inspirándose en el orden de la naturaleza creada por Dios, el obispo de Chartres compara al soberano con la cabeza, al Senado con el corazón, a los jueces y gobernadores provinciales con los ojos, los oídos y la lengua, a los soldados y oficiales con las manos, a los campesinos con los pies.

Para que el conjunto representado por el cuerpo humano funcione, es necesario que cada miembro cumpla la tarea que le ha sido encomendada por Dios y actúe siempre “bajo el estímulo de la suprema equidad” y la “guía de la razón”.

En efecto, si se privara a uno de los miembros del cuerpo de sus prerrogativas, las consecuencias serían nefastas. Piénsese, escribe Juan de Salisbury, en los pies que representan a los campesinos. Si se intenta “quitar el apoyo de los pies al cuerpo más robusto, se verá obligado a arrastrarse vergonzosa, penosa e inelegantemente sobre sus manos, o a ser transportado a lomos de algún animal”.

El segundo autor es Santo Tomás (1225-1274). En su comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, el Aquinate sostiene que el hombre es por naturaleza un animal social que necesita vivir en comunidad:

*Sciendum est autem, quod quia homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest; consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum. Quo quidem auxilio indiget ad duo. Primo quidem ad ea quae sunt vitae necessaria, sine quibus praesens vita transigi non potest: et ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo, cuius est pars. Nam quilibet homo a parentibus habet generationem et nutrimentum et disciplinam et similiter etiam singuli, qui sunt partes domesticae familiae, seinvicem iuvant ad necessaria vitae. Alio modo iuvatur homo a multitudine, cuius est pars, ad vitae sufficientiam perfectam; scilicet ut homo non solum vivat, sed et bene vivat, habens omnia quae sibi sufficiunt ad vitam: et sic homini auxiliatur multitudo civilis, cuius ipse est pars, non solum quantum ad corporalia, prout scilicet in civitate sunt multa artificia, ad quae una domus sufficere non potest, sed etiam quantum ad moralia; in quantum scilicet per publicam potestatem coercentur insolentes iuvenes metu poenae, quos paterna monitio corriger non valet<sup>82</sup>.*

<sup>82</sup> TOMÁS DE AQUINO (1866) p. 2. “Es bien sabido que el hombre es por naturaleza un animal social, ya que necesita muchas cosas para vivir que no puede procurarse por sí mismo. Se deduce, por tanto, que el hombre forma parte por naturaleza de una comunidad de la que recibe ayuda para vivir bien. La necesita para dos cuestiones. En primer lugar, a lo que es necesario para la vida, sin lo cual es imposible llevar una vida terrenal: en esto, el hombre es ayudado por la comunidad doméstica de la que forma parte. Pues todo hombre recibe de sus padres la vida, el alimento y la educación, y del mismo modo los miembros de la comunidad doméstica se ayudan mutuamente en lo necesario para la vida. En segundo lugar, el hombre se beneficia de otra comunidad, en cuanto a la perfecta suficiencia de vida, de manera que no sólo viva, sino que viva bien, teniendo todo lo que le baste para su vida. De este modo, el hombre es sostenido por la comunidad política. Y no sólo en las cosas corpóreas, en cuanto en la ciudad hay muchas cosas hechas por el hombre para las cuales no basta la sola comunidad doméstica, sino también en las cuestiones espirituales, como en el caso de la autoridad pública que mediante el castigo amonesta a los jóvenes insolentes allí donde la intervención paterna sería insuficiente” (traducción propia).

Del texto citado se desprende, en primer lugar, que la comunidad es un hecho social natural esencial para la vida humana.

Entre las diversas gradaciones comunitarias, el *Doctor angelicus* se refiere en particular a la familia y a la comunidad política. La comunidad doméstica (*domestica multitudo*) es el lugar donde recibimos la vida, el alimento y la educación; la comunidad política (*multitudo civilis*), en cambio, es identificable con la noción de ciudad de la que cada hombre puede recibir tanto bienes materiales (*corporalia*), que no podría alcanzar en el seno de la familia, como espirituales (*moralia*), como en el caso de la autoridad pública que mediante el castigo amonesta a los jóvenes allí donde la intervención paterna sería insuficiente.

En el texto de Tomás, expresión de una antropología profundamente arraigada en la civilización medieval, la persona nunca es considerada en su individualidad, sino siempre como parte de una o varias comunidades, como en el caso de la familia, la corporación, la hermandad religiosa, un distrito, una contrada, hasta llegar a la comunidad política, la “más perfecta de todas las comunidades humanas”<sup>83</sup>.

El tercer autor que consideramos es Marsilio de Padua (1275-1342) el cual, en su obra maestra, el *Defensor pacis* (1324)<sup>84</sup>, vuelve a proponer en pleno siglo XV la doctrina organicista, dejándose inspirar por Aristóteles que había comparado la ciudad a un animal.

Si para Juan la comunidad política era como un cuerpo humano, para Marsilio la ciudad, *communitas* por excelencia, era un animal que para vivir en salud necesita una multitud de “partes proporcionadas, bien ordenadas entre sí, que se comunican mutuamente sus funciones con vistas al todo”:

[...] civitatem esse velut animatam seu animalem naturam quandam. Nam sicuti animal bene dispositum secundum naturam componitur ex quibusdam proporcionatis partibus invicem ordinatis suaque opera *<ibi>* mutuo communicantibus et ad totum, sic civitas ex quibusdam talibus constituitur, cum bene disposita et instituta fuerit secundum rationem. Qualis est igitur comparatio animalis et suarum parcium ad sanitatem, talis videbitur civitatis sive regni et suarum partium ad tranquillitatem. Huius vero illacionis fidem accipere possumus ex eo, quod de ipsarum utraque comprehendunt omnes [...] Secundum quam siquidem analogiam erit e tranquillitas bona disposicio civitatis aut regni, qua poterit unaqueque suarum parcium facere perfecte operaciones convenientes sibi secundum rationem et suam institutionem<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> TOMÁS DE AQUINO (1971) p. 4. Sobre este punto, léanse las observaciones de Spartaco Pupo: “La relación orgánica que Tomás establece entre el individuo (*unus homo*) y la comunidad (*communitas*) se basa en este supuesto fundamental: para compensar al individuo de la indigencia de su condición, la naturaleza le ha dotado de la razón, del lenguaje y de las manos. Es evidente que, en la mentalidad medieval, de la que Tomás es un ilustre representante, el individuo considerado fuera de la pluralidad de los *ordines* particulares es una verdadera ‘abstracción’”. PUPO (2009) p. 228 (traducción propia).

<sup>84</sup> Sobre la obra de Marsilio de Padua, véase BATTAGLIA (1928); OLIVIERI (1982) pp. 65-74; NEDERMAN (1995); ALVAZZI (2019) pp. 54-56.

<sup>85</sup> MARSILIO DE PADUA (1933) p. 11. “La ciudad es como una naturaleza animada o como un animal. Pues, así como un animal bien dispuesto según la naturaleza se compone de unas partes proporcionadas, bien ordenadas entre sí, que se comunican sus funciones con vistas al todo, así, si ha

En continuidad con la metáfora organicista de Juan de Salisbury, Marsilio reconoce en la comunidad política los signos de la naturaleza, en particular del mundo animal, en el que la paz sólo puede garantizarse a condición de que todos sus miembros respeten sus propias funciones y actúen “*secundum rationem, et sua institutionem*” con vistas al bien superior del todo.

Los tres fragmentos que hemos propuesto reflejan perfectamente, a lo largo de un arco temporal bastante vasto, una precisa opción antropológica a favor de la comunidad que reduce la contribución del individuo, hasta el punto de que en la filosofía medieval “es imposible encontrar referencia alguna a la figura del hombre como abstractamente separado del grupo de referencia”<sup>86</sup>.

La expresión jurídica más evidente del organicismo medieval, que consideraba la comunidad como la sede natural del hombre, es la costumbre. A diferencia de otras fuentes del derecho, que normalmente son la traducción jurídica de una voluntad precisa del poder político, la costumbre “se origina desde abajo”, no pertenece al sujeto abstracto, sino al grupo<sup>87</sup>.

Precisamente por esta conexión con la naturaleza de los hechos sociales, Guillermo de Conches llegó a identificar la costumbre con la naturaleza: “*natura ibi accipitur pro consuetudine iuxta illud: consuetudo est altera natura*”<sup>88</sup>.

La costumbre, como repetición prolongada de un mismo comportamiento por parte de un grupo, no se manifiesta en un acto formal que requiera una categorización formal previa, sino “en un hecho natural que se produce en el tiempo”<sup>89</sup>.

#### IV. HABITAR LA NATURALEZA EN LA EDAD MEDIA: PROPIEDAD COMUNITARIA Y DERECHOS DE CIUDADANÍA

Los valores, las mentalidades y las teorías que hasta ahora hemos intentado reconstruir configuraron profundamente la civilización medieval y sus instituciones,

---

sido bien dispuesta y establecida según la razón, la comunidad política se compone de tales partes. Parece existir una relación entre la comunidad política, sus partes y la paz, del mismo modo que existe una relación entre el animal, sus partes y la salud. [...] Por tanto, según esta analogía, la paz será la buena inclinación de la comunidad política por la que cada una de sus partes puede realizar perfectamente las acciones que le convienen según la razón y según su propia institución” (traducción propia).

<sup>86</sup> PUPO (2009) 228.

<sup>87</sup> “No concierne [la costumbre] al individuo, ya que no es el individuo el sujeto de la memoria y de la duración, sino a la pluralidad vertical y horizontal, a la estirpe y al grupo; únicamente en su interior el individuo es la célula inconsciente de la consolidación del uso. Tiene su origen en lo particular y desde abajo: aunque pueda expandirse y generalizarse, siempre nace, sin embargo, de una micro coagulación colectiva y tiende a impregnar de sí misma las estructuras; la voz de un grupo, tiende a vincularse con la cosa, a inscribirse sobre la cosa”. GROSSI (1996) p. 102.

<sup>88</sup> GUGLIELMO DI CONCHES (1965) §49.

<sup>89</sup> BOBBIO (1942) p. 31.

las cuales se forjaron tomando como modelo de referencia la naturaleza de los hechos sociales y naturales y no la voluntad del individuo.

Entre los hechos naturales que otorgaron un estatuto muy especial a las instituciones medievales, consideraremos, basándonos en la enseñanza de Paolo Grossi, la tierra y la sangre.

Expliquemos el significado de estas dos imágenes a las que el lector moderno no está acostumbrado a prestar atención.

La tierra “es una institución fuerte, que atrae a los individuos, les condiciona, les instrumentaliza en base a aquel fin absorbente que es la producción”<sup>90</sup>. La sangre “adquiere la función de signo y carácter conectado al grupo, a la familia, al agregado consorcial suprafamiliar y –acrecentándose– a la *natio*, al gran grupo de los que descienden de un mismo tronco y forman una misma estirpe”<sup>91</sup>.

La tierra y la sangre, en otras palabras, nos muestran una vez más cómo en el mundo medieval los juristas –en lugar de crear a través de la ficción un mundo abstracto paralelo y a menudo opuesto al de la naturaleza– “naturalizaron una serie creciente de relaciones humanas”<sup>92</sup>.

En las próximas páginas nos detendremos en dos figuras del habitar que presuponen una antropología jurídica basada, como acabamos de señalar, en el vínculo identitario entre el territorio y el grupo: la propiedad, por un lado, como relación entre el hombre y la tierra, era un régimen que, más que subrayar el poder del individuo sobre la naturaleza, se modelaba plásticamente sobre los frutos naturales de la tierra; la ciudadanía, por otro lado, era la marca jurídica que señalaba la pertenencia natural no sólo a un lugar determinado, sino sobre todo al grupo familiar o suprafamiliar.

## 1. LA PROPIEDAD COMUNITARIA

Tratemos primero la propiedad comunitaria medieval<sup>93</sup>.

Con esta expresión, a diferencia del concepto moderno de propiedad al que estamos acostumbrados, nos referimos a una pluralidad de regímenes de apropiación de los recursos naturales pertenecientes siempre a una comunidad determinada: propiedad colectiva, usos cívicos, derechos reales de disfrute.

En el mundo medieval, la propiedad tal y como la entendemos hoy, es decir, como un conjunto de facultades unitarias pertenecientes a un único sujeto, se fragmentaba en múltiples formas de apropiación que podían recaer en distintos sujetos individuales y/o colectivos.

<sup>90</sup> GROSSI (1996) p. 91.

<sup>91</sup> GROSSI (1996) p. 92.

<sup>92</sup> THOMAS (2016) p. 109.

<sup>93</sup> Sobre las formas de apropiación medievales, la bibliografía es amplísima, véase *ex multis* GROSSI (2017); MARINELLI (2003); DANI (2013); PETRONIO (1988); RODOTÀ (1990).

La doctrina medieval había explicado esta singular pluralidad de formas de pertenencia a través de la teoría del *dominium directum* y de los *dominia utilia*<sup>94</sup>.

El dominio directo, que normalmente ostentaba el señor feudal, consistía en el reconocimiento de la propiedad abstracta de la cosa e implicaba la atribución de un beneficio económico o alimenticio.

El dominio útil, por su parte, identificaba las formas concretas de apropiación que podían ejercerse sobre la tierra en función de las utilidades económicas<sup>95</sup> las cuales, como veremos enseguida, podía proporcionar el bien. En este caso, los titulares de los *dominia utilia* podían ser los aldeanos o una categoría particular de usuarios, como los agricultores, los ganaderos o los mercaderes rurales.

Para comprender esta compleja arquitectura propietaria, es necesario desplazar nuestro ángulo de observación del propietario a la tierra<sup>96</sup>. Si la tierra puede ofrecer al hombre una multiplicidad de frutos, como la madera, la hierba para el pasto, el agua, entonces la propiedad tendrá que adaptarse plásticamente a ese paisaje multiforme, expresando así la relación de apropiación entre un sujeto o una comunidad y el bien dispensado por la naturaleza.

Así, sobre un mismo terreno podían surgir diferentes derechos en función de los recursos naturales allí presentes (*ius pascendi*, *ius serendi*, *ius lignandi*, *ius ad-quandi*) y cada uno de estos derechos no recaía necesariamente sobre el mismo propietario. Podía ocurrir que el titular del *ius serendi* fuera distinto del titular del *ius pascendi*, coincidiendo normalmente este último con toda la comunidad local.

Esta fragmentación de la propiedad en múltiples formas de apropiación de la tierra era un reflejo de los diferentes usos que una comunidad podía hacer de un determinado territorio: cultivo, ganadería, recolección de leña o frutos del sotobosque, captación de agua, etc.

Surge así un elemento esencial de la propiedad comunitaria medieval: el vínculo simbiótico entre el territorio y la comunidad. Sólo un vínculo continuo con la tierra podía permitir la subsistencia de tal régimen propietario basado en un hábil equilibrio entre las necesidades individuales y colectivas y en el conocimiento directo de las peculiaridades agronómicas, climáticas, geológicas, sociales y económicas de un territorio.

Otro aspecto importante, vinculado al anterior, es el requisito de la estabilidad. La tierra no es aquí un objeto de circulación económica, sino una garantía de subsistencia para la comunidad. Por ello, las generaciones de usuarios que se turnan en el uso de la tierra no actúan como titulares de un poder ilimitado que pueda llevar a la

<sup>94</sup> Sobre la teoría del dominio dividido, véase *ex multis* GROSSI (1992); PETRONIO (1988); DANI (2013) pp. 68-74.

<sup>95</sup> PETRONIO (1988) p. 514.

<sup>96</sup> Paolo Grossi sugiere, en la estela de Salvatore Pugliatti, una clave metodológica semejante para comprender la realidad de las propiedades colectivas, a saber, la de “mirar la relación entre el hombre y las cosas ya no desde la cima del sujeto, sino situándose al nivel de las cosas y observando esa relación desde abajo, sin preconceptos individualistas y con una total disposición a leer las cosas sin lentes deformantes”. GROSSI (1992) p. 604 (traducción propia).

transformación o enajenación del bien; su actitud psicológica es diferente, más cercana a la de un custodio que se preocupa por mantener la consistencia del bien<sup>97</sup>.

## 2. LOS DERECHOS DE CIUDADANÍA

Pasemos a la sangre y, por tanto, al concepto de ciudadanía en el mundo medieval<sup>98</sup> como vínculo identitario entre el territorio y el grupo.

Una aclaración preliminar se refiere a la propia noción de ciudadanía, que es radicalmente diferente de la que estamos acostumbrados a pensar, es decir, la pertenencia y sujeción al Estado nacional.

En el mundo medieval podemos observar el mismo proceso ya descrito para las situaciones reales en las que la propiedad se descompone en múltiples formas de pertenencia, en función de las “*utilitates*” que pueden derivarse de la tierra. Del mismo modo, en las ciudades medievales no existe una única ciudadanía, sino “una pluralidad de condiciones subjetivas diferenciadas y jerarquizadas”<sup>99</sup>.

Al igual que existía un dominio dividido, también existía una “ciudadanía dividida”<sup>100</sup> según los “diversos ordenamientos a los que se podía pertenecer”<sup>101</sup> (familia, corporación, comuna, feudo, iglesia, imperio, etc.) y de los que descendían una serie de derechos, privilegios y deberes.

La clave para comprender la ciudadanía medieval es la antropología comunitaria de la que ya hemos hablado y a la que puede ser útil volver brevemente.

En un periodo histórico en el que, tras la caída del Imperio Romano de Occidente, ya no existía una estructura político-administrativa sólida que pudiera controlar todos los aspectos de la sociedad, el único refugio seguro en el que encontrar protección eran las comunidades intermedias: la familia en primer lugar, pero también los barrios, los distritos, los gremios profesionales, religiosos o asistenciales, hasta llegar a la comuna y, en última instancia, a la Iglesia y el Imperio.

Este es el pluralismo jurídico sobre el que se erige todo el edificio medieval y que se manifiesta en la coexistencia de diferentes ordenamientos jurídicos producidos por varios grupos sociales. La consecuencia más relevante de tal antropología es la irrelevancia del individuo como sujeto de derecho y la elástica atribución de derechos y deberes en función de la pertenencia territorial y comunitaria<sup>102</sup>.

<sup>97</sup> CONTE (2012) pp. 55-56.

<sup>98</sup> Sobre la ciudadanía en la Edad Media, véase *ex multis* CAMBIANO (2000); COSTA (2005); CRIFO (2005); GROSSO (1997).

<sup>99</sup> COSTA (1999) p. 15 (traducción propia).

<sup>100</sup> ASCHERI (2012) p. 176 (traducción propia).

<sup>101</sup> ASCHERI (2012) p. 176 (traducción propia).

<sup>102</sup> A este respecto, léanse las observaciones de Alessandro Dani: “En un contexto en el que prevalecían las ideas de *status*, *ordo*, *dominium*, *hierarchia*, surgió más bien el reconocimiento de *privilegia* e *immunitates* referidos a determinadas clases y grupos sociales, no sólo identificables sobre una base territorial, sino también étnica, política, profesional y familiar, con un acentuado particularismo jurídico consecuente”. DANI (2021) p. 13 (traducción propia).

Intentemos comprender mejor cómo era posible que una misma persona perteneciera simultáneamente a varios ordenamientos.

Un primer nivel comunitario, al que pertenecía la mayoría de los hombres medievales, estaba representado por la Iglesia universal y el Sacro Imperio romano. En el caso de la Iglesia, en particular, la presencia capilar de las instituciones eclesiásticas (diócesis, parroquias, monasterios) garantizaba a los bautizados una serie de derechos y prerrogativas no sólo de carácter espiritual, sino también relacionados con la asistencia a los enfermos o indigentes, con la educación o incluso jurídicos (como en el caso de los contratos y testamentos)<sup>103</sup>.

Seguían los diversos derechos, privilegios y obligaciones de carácter territorial (municipio, feudo, castro), profesional (gremio), familiar o político. Por ejemplo, la pertenencia a un gremio era fundamental para el desempeño de las diversas actividades profesionales y para la protección de los intereses de la categoría, además del siempre presente vínculo solidario entre los miembros<sup>104</sup>.

Por último, no se puede obviar el papel decisivo de la familia de la que dependía la llamada ciudadanía natural u originaria, que se adquiría no sólo por nacimiento en el lugar, sino también por nacimiento de padre ciudadano<sup>105</sup>. La pertenencia a una familia, por tanto, podía suponer en algunos casos condiciones privilegiadas para el acceso a cargos, mientras que en otros constituía un impedimento para el ejercicio de cargos públicos o incluso para la adquisición de bienes inmuebles<sup>106</sup>.

En conclusión, habitar en la Edad Media significaba –más que ser titular de derechos individuales abstractos– pertenecer a un territorio y a las diversas comunidades intermedias que colaboraban por el bien de la *civitas*. Como sugiere Alessandro Dani, la ciudadanía era una “actividad virtuosa” destinada a honrar a la comunidad en la que uno se insertaba mediante el cumplimiento de deberes de colaboración, ayuda mutua y solidaridad<sup>107</sup>.

## V. CONCLUSIONES

El largo itinerario que hemos trazado en estas páginas, aunque de forma fragmentaria, nos ha permitido examinar en primer lugar las diversas formas de entender y vivir la relación entre el ser humano y el territorio que habita.

En el mundo antiguo, sobre todo en la Roma republicana y alto-imperial, la naturaleza no era considerada la fuente suprema, eterna e inmutable del derecho; por tanto, cualquier disposición humana contraria a la naturaleza debía considerarse legítima, ya que el derecho podía establecerse *contra naturam*.

<sup>103</sup> DANI (2021) pp. 27-29.

<sup>104</sup> DANI (2021) p. 34.

<sup>105</sup> CORTESE (1960) pp. 132-139.

<sup>106</sup> DANI (2021) pp. 35-36.

<sup>107</sup> DANI (2021) p. 135.

Esta idea de naturaleza cambió radicalmente gracias a la aportación del pensamiento cristiano, en particular de los Padres de la Iglesia, que influyó enormemente en el propio Derecho romano justiniano. A partir de la Antigüedad tardía, la naturaleza ya no fue considerada como una realidad externa al derecho, sino como la fuente misma de la juridicidad. La naturaleza, como creación de Dios, constituía un criterio normativo de primera importancia que no podía ser alterado por el hombre.

La idea de naturaleza como fuente suprema del derecho se enriqueció aún más con el pensamiento medieval, en el cual la consideración de la naturaleza como un orden perfecto constituyó un fundamento antropológico de toda la civilización medieval.

Desde el punto de vista del derecho, las consecuencias fueron importantes. La naturaleza, como expresión de la voluntad divina, no estaba sujeta a la libre disposición de los hombres, elevándose así al rango de límite inmutable e insuperable al poder del propio soberano.

Tales certezas antropológicas serán progresivamente aniquiladas por la modernidad, que impondrá una nueva forma de entender la relación entre el ser humano y el medio ambiente. A partir de la Revolución Francesa, se impondrá un modelo basado en el culto al individuo, la tecnocracia, la propiedad privada extractiva y excluyente, el derecho como ciencia abstracta e imperativa desvinculada de los lazos sociales, y la naturaleza como mero medio de intercambio económico.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AGUSTÍN (1864): “PL 41, 720”, en MIGNE, Jacques-Paul (edit.), *Patrologiae cursus completus. Series latina*, vol. 41 (Paris, Garnier Fratres). Columna 720.
- AGUSTÍN (1865): “PL 37, 1878”, en MIGNE, Jacques-Paul (edit.), *Patrologiae cursus completus. Series latina*, vol. 37 (Paris, Garnier Fratres). Columna 1878.
- ALVAZZI, Paolo (2019): *Individuo e comunità. Considerazioni storico-giuridiche sull'individualismo* (Torino, Giappichelli).
- ANSELMO DE AOSTA (1946): “Monologion”, en SCHMITT, Franciscus Salesius (edit.), *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, vol. 1, (Edinburgh, Apud Thomam Nelson et Filios) pp. 22-23.
- ASCHERI, Mario (2012): “La cittadinanza o le cittadinanze nella città medievale italiana?”, en DE VICENTIIS, Amedeo (edit.), *Roma e il Papato nel Medioevo. Studi in onore di Massimo Miglio, I: Percezioni, scambi, pratiche* (Roma, Storia e Letteratura) pp. 175-183.
- BATTAGLIA, Felice (1928): *Marsilio da Padova e la filosofia politica nel medioevo* (Firenze, Le Monnier).
- BENSON, Robert, CONSTABLE, Giles y LANHAM, Carol (1982): *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* (Cambridge - Massachusetts, Harvard University Press).
- BOBBIO, Norberto (1942): *La consuetudine come fatto normativo* (Padova, CEDAM).
- CAIAZZO, Irene (2020): “Filosofia della natura e fisica elementare nell’alto medioevo”, en *La conoscenza scientifica nell’Alto Medioevo* (Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo) pp. 1059-1086.

- CAMBIANO, Giuseppe (2000): *Polis. Un modello per la cultura europea* (Roma-Bari, Laterza).
- CATALANI, Luigi (2004): "Il postulato dell'ordine in Anselmo d'Aosta", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, Nº 71: pp. 7-33.
- CHENU, Marie Dominique (1991): *La teologia nel Dodicesimo secolo* (Milano, Jaca Book).
- CLARK, David W. (1971): "Voluntarism and Rationalism in the Ethics of Ockham", *Franciscan Studies*, Nº 31: pp. 72-87.
- CONTE, Emanuele (2012): "Beni comuni e domini collettivi tra storia e diritto", en MARELLA, María (edit.), *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni* (Roma, ombre corte) pp. 43-59.
- CORTESE, Ennio (1960): "Cittadinanza (diritto intermedio)", en *Enciclopedia del Diritto*, vol. VII, (Milano, Giuffrè) pp. 132-139.
- CORTESE, Ennio (2020): *La norma giuridica. Spunti teorici nel diritto comune classico*, Tomo 1 (Roma, Senato della Repubblica).
- COSTA, Pietro (1999): *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa, I: Dalla civiltà comunale al Settecento* (Roma-Bari, Laterza).
- COSTA, Pietro (2005): *Cittadinanza* (Roma-Bari, Laterza).
- CRIFÒ, Giuliano (2005): *Civis. La cittadinanza tra antico e moderno* (Roma-Bari, Laterza).
- DANI, Alessandro (2013): *Le risorse naturali come beni comuni* (Arcidosso, Effigi).
- DANI, Alessandro (2021): *Cittadinanze e appartenenze comunitarie. Appunti sui territori toscani e pontifici di Antico regime* (Roma, Historia et Ius).
- DE BERTOLIS, Ottavio (2012): *La moneta del diritto* (Milano, Giuffrè).
- DE LAGARDE, Georges (1963): *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, Tomo V (Louvain, Ed. Nauwelaerts y Paris, Béatrice-Nauwelaerts).
- Decretum*, 1, d. 5, c. 1.
- DELORT, Robert y WALTER, François (2002): *Storia dell'ambiente europeo* (Bari: Edizioni Dedalo).
- D'ONOFRIO, Giulio (1996): "Anselmo d'Aosta", en *Storia della teologia nel Medioevo. I principi*, Tomo I (Casale Monferrato, Piemme) pp. 481-552.
- FANTINI, Maria Grazia (1994): "Natura idest deus. Il "luogo" del diritto nella cultura bassomedievale", *Divus Thomas*, vol. 97, Nº 2: pp. 106-208.
- FRUGONI, Chiara (1980): "Letteratura didattica ed esegesi scritturale nel 'De bono religiosi status' di S. Pier Damiani", *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, Nº 34: pp. 7-59.
- GATTUCCI, Adriano (1989): "San Pier Damiani, il matrimonio, la castità e l'esemplarità animalesca", *Studi medievali*, Nº 30: pp. 697-748.
- GIANSANTE, Massimo (2010): "Giganti E Nani. Gli antichi e i moderni in una metafora medievale", *I Quaderni Del m.a.S. - Journal of Mediae Ætatis Sodalitium*, vol. 13, Nº 1: pp. 233-246.
- GREGORY, Tullio (1952): "L'idea della natura nella Scuola di Chartres", *Giornale critico della filosofia italiana*, Nº 31: pp. 433-442.
- GREGORY, Tullio (1966): "L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele. Il secolo XII", en NARDI, Bruno (edit.), *La filosofia della natura nel Medioevo: Atti del III Congresso Internazionale di Filosofia Medioevale* (Milano, Società Editrice Vita e Pensiero) pp. 27-65.

- GROSSI, Paolo (1992): *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali* (Milano, Giuffrè).
- GROSSI, Paolo (1996): *El orden jurídico medieval* (trad. Francisco Tomás y Valiente, Madrid, Marcial Pons).
- GROSSI, Paolo (2017): “*Un altro modo di possedere*”. *L’emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica post-unitaria* (Milano, Giuffrè).
- GROSSO, Enrico (1997): *Le vie della cittadinanza. Le grandi radici. I modelli storici di riferimento* (Padova, CEDAM).
- GUALAZZINI, Ugo (1955): “Natura id est Deus”, *Studia Gratiana*, N° 3: pp. 413-424.
- GUILLERMO DE CONCHES (1854): “PL 172, 56”, en MIGNE, Jacques-Paul (edit.), *Patrologiae cursus completus. Series latina*, vol. 172 (Paris, Garnier Fratres).
- GUILLERMO DE CONCHES (1938): “*Dragmaticon*”, en BOETHIUS, Joseph (edit.), *La doctrine de la création dans l’école de Chartres: études et textes* (Paris-Ottawa, Publications de l’Institut d’Etudes Médiévales d’Ottawa).
- GUILLERMO DE CONCHES (1965): *Glosae super Platonem*, (Paris, J. Vrin).
- GUILLERMO DE SAINT-THIERRY (1855): “PL 180, 333-340”, en MIGNE, Jacques-Paul (edit.), *Patrologiae cursus completus. Series latina*, vol. 180 (Paris, Garnier Fratres)
- HASKINS, Charles (1971): *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge, Harvard University Press, octava edición).
- Inst.*, I, II, 4.
- IVO DE CHARTRES (1855): “PL 161, 50”, en MIGNE, Jacques-Paul (edit.), *Patrologiae cursus completus. Series latina*, vol. 161 (Paris, Garnier Fratres) columna 50.
- JUAN DE SALISBURY (1855): “PL 199, 540”, en MIGNE, Jacques-Paul (edit.), *Patrologiae cursus completus. Series latina*, vol. 199 (Paris, Garnier Fratres) columna 540.
- JUAN ESCOTO ERIÚGENA (1865): “PL, 122, 289C”, en MIGNE, Jacques-Paul (edit.), *Patrologiae cursus completus. Series latina*, vol. 122 (Paris, Garnier Fratres) columna 289C.
- LA ROCCA, Cristina (1995): “L’ambigua novità: il XII secolo”, *Quaderni di storia religiosa*, vol. 2: pp. 29-55.
- LE GOFF, Jacques (2005): *El Dios de la Edad Media* (Madrid, Editorial Trotta).
- LE GOFF, Jacques (2014): *Les Intellectuels au Moyen Âge* (Paris, Points Histoire).
- MARCHETTONI, Leonardo (2008): “Ockham e l’origine dei diritti soggettivi”, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, N° 37: pp. 19-64.
- MARINELLI, Fabrizio (2003): *Gli usi civici* (Milano, Giuffrè).
- MARTÍNEZ, Faustino (2005): “La superioridad del derecho divino en el pensamiento pregraciano: una visión de las colecciones canónicas medievales”, *Ius Canonicum*, N° 89: pp. 183-231.
- MARSILIO DE PADUA (1933): “Marsilius von Padua, Defensor pacis”, en SCHOLZ, Richard (edit.), *Monumenta Germaniae Historica - Fontes Iuris Germanici Antiqui in Usum Scholarum Separatim Editi*, vol. 7 (Verlag, Harrassowitz Verlag) p. 11.
- McGRADE, Arthur Stephen (1980): “Ockham and the Birth of Individual Rights”, en TIERNEY, Brian y LINEHAN, Peter A. (eds.), *Authority and Power: Studies on Medieval Law and Government Presented to Walter Ullman in His Seventieth Birthday* (Cambridge, Cambridge University Press) pp. 149-165.

- NEDERMAN, Cary (1987): “The physiological significance of the organic metaphor in John of Salisbury’s *Policraticus*”, *History of Political Thought*, Nº 8: pp. 211-223.
- NEDERMAN, Cary (1995): *Community and Consent. The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua’s Defensor Pacis* (Lanham-MD., Rowman & Littlefield).
- OLIVIERI, Luigi (1982): “Il tutto e la parte nel «Defensor pacis» di Marsilio da Padova”, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, Nº 37: pp. 65-74.
- PANIKKAR, Raimundo (1972): *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto* (Madrid, Selecciones Gráficas Ediciones, segunda edición).
- PETRONIO, Ugo (1988): “Usi e demani civici fra tradizione storica e dogmatica giuridica”, en CORTESE, Ennio (edit.), *La proprietà e le proprietà* (Milano, Giuffrè) pp. 491-542.
- PIER DAMIANI (1989): “*De divina potentia*”, en REINDEL, Kurt (edit.), *Die Briefe des Petrus Damiani*, Teil 3, Briefe 91-150 (München, Monumenta Germaniae Historica) p. 368.
- PUPO, Spartaco (2009): “L’idea di comunità nella filosofia politica medievale”, *Schede medievali*, Nº 47: pp. 223-233.
- RAÑA, César (2009): “Natura optima parens. La naturaleza en el siglo XII”, *Revista española de Filosofía Medieval*, Nº 16: pp. 43-56.
- REINDEL, Kurt (1988): *Die Briefe des Petrus Damiani* (München, Harrassowitz Verlag).
- RODOTÀ, Stefano (1990): *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata* (Bologna, Mulino).
- STRUVE, Tilman (1994): “The Importance of the Organism in the Political Theory of John of Salisbury”, *Studies in Church history. Subsidia*, Vol. 3: pp. 303-317.
- TANZELLA-NITTI, Giuseppe (2016): “Creación”, en VANNEY, Claudia, SILVA, Ignacio y FRANCK, Juan (eds.), *Diccionario Interdisciplinar Austral* (Pilar, Instituto de Filosofía Universidad Austral) pp. 1-23.
- THOMAS, Yan (1973): “La langue du droit romain. Problèmes et méthodes”, *Archives de philosophie du droit*, Nº 18: pp. 103-125.
- THOMAS, Yan (2016): *Fictio legis* (Macerata, Quodlibet).
- THOMAS, Yan y CHIFFOLEAU, Jacques (2020): *L’istituzione della natura* (Macerata, Quodlibet).
- TIERNEY, Brian (1963): “Natura id est Deus: A Case of Juristic Panteism?”, *Journal of the History of Ideas*, Nº 24: pp. 307-322.
- TIERNEY, Brian (2002): *L’idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625* (Bologna, Il Mulino).
- TOMÁS DE AQUINO (1866): *Sancti Thomae Aquinatis doctoris Angelici ordinis praedicatorum summa Theologica*, vol. 21 (Parma, Typis Petri Fiaccadori).
- TOMÁS DE AQUINO (1891): “I<sup>a</sup> q. 45 a. 3 co.”, en *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu edita Leonis XIII P.M. v. VI-VII* (Roma, Ex Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide).
- TOMÁS DE AQUINO (1971): *Sententia libri politicorum, Tabula libri politicorum, Opera Omnia, iussu Leonis XIII P.M. edita*, Tomus XLVIII (Roma, ad Sanctae Sabinae).
- VILLEY, Michel (1964): “La genèse du droit subjectif chez Guillaume d’Occam”, *Archives de philosophie du droit*, Nº 9: pp. 97-127.
- VILLEY, Michel (2013): *La formation de la pensée juridique moderne* (Paris, Presses Universitaires de France).

WEIGAND, Rudolf (1967): *Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus* (Munich, Münchener Theologische Studien. Kanonistische Abteilung).

