

El concepto histórico de alianza en el Occidente cristiano

Montserrat Jiménez Sureda

Universitat Autònoma de Barcelona. Departament d'Història Moderna i Contemporània
montserrat.jimenez@uab.cat



Recibido: octubre de 2012
Aceptado: diciembre de 2012

Resumen

Este artículo sitúa los orígenes de la interpretación eclesialística occidental del concepto de alianza en un universo cultural judeocristiano y romano. Asimismo, relaciona los conceptos de pacto y propiedad con el de soberanía y plantea diferentes evoluciones e interpretaciones históricas de los mismos.

Palabras clave: pactismo; alianza; soberanía; identidad; Roma; Occidente.

Resum. *El concepte històric d'aliança a l'Occident cristià*

Aquest article situa l'origen de la interpretació eclesialística occidental del concepte d'aliança en un univers cultural judeocristià i romà. A més a més, relaciona els conceptes de pacte i propietat amb el de sobirania, alhora que planteja evolucions i interpretacions històriques diferents dels esmentats conceptes.

Paraules clau: pactisme; aliança; sobirania; identitat; Roma; Occident.

Abstract. *The historic concept of alliance in the Christian Western World*

This article places the origins of the ecclesiastic Western interpretation of the concept of alliance in a cultural universe simultaneously Judeo-Christian base and Roman. Likewise, it relates the concepts of covenant and property with that of sovereignty and raises different evolutions and historical interpretations of the same ones.

Keywords: covenant; sovereignty; identity; Rome; Western World.

Sumario

- | | |
|--|---------------------------------|
| 1. Introducción | 6. Pacto, soberanía y propiedad |
| 2. La Roma antigua como crisol | 7. El virrey de Dios |
| 3. Contenidos e implicaciones del concepto de alianza | 8. El vicario doméstico |
| 4. «Sola fides». El concepto de alianza bajo la perspectiva del individuo | Bibliografía |
| 5. «Per me reges regnant» o «Quod in coelis sol hoc in terra caesar est». Fuentes e interpretaciones del concepto de soberanía | |

1. Introducción

El pensamiento filosófico occidental ha utilizado conceptos aparentemente simples, como los de individuo y sociedad, y abiertamente complejos, como los de alianza, pacto, soberanía o propiedad, para definir su articulación política y su identidad colectiva desde unas raíces helenas percibidas como comunes a todo este pensamiento.

El presente artículo reflexiona sobre cómo la antigua Roma y el universo cultural judío explicitado en la Biblia son la base a partir de la cual las figuras más señeras del pensamiento occidental reelaboran constantemente tales conceptos de base griega, adecuándolos a las necesidades de cada coyuntura histórica.

Buena parte de los estudios sobre el pensamiento político son coyunturales. Focalizan en una época concreta y suelen estar determinados por unos hechos posteriores que actúan a modo de índices de impacto social de la superestructura. La potencia factual de la revolución inglesa y de las revoluciones americana y francesa ha sido el barómetro que ha medido la importancia de las teorías políticas de los pensadores del siglo xvii y de la Ilustración. Si este tipo de análisis que se fija en una época concreta es imprescindible, también lo es el focalizar en las fuentes originales en las que se basaron quienes elaboraron pensamiento político. A la vez que reconoce la importancia de la antigua Roma en el campo del pensamiento político occidental, este artículo remarca la trascendencia de las fuentes bíblicas para el uso medieval de determinados conceptos, cuales fueron los de alianza y soberanía, y reivindica, así, el papel de la aristocracia del pensamiento eclesiástico como productora de filosofía política. El artículo se fija en la gestación y el uso de conceptos políticos en el mundo occidental.

Asimismo, en el artículo, se plantea una relación básica entre los conceptos anteriormente explicitados y la descripción de diferentes vías evolutivas que han tenido los mismos, todo lo cual ha implicado hacer una selección y asumir unas omisiones, de las cuales se ha sido consciente.

No se pretende hacer una historia lineal de cada concepto en sentido cronológico, así que no se diseccionan ideas en profundidad examinando sus cambios de

significado en pos de una mayor adaptación a épocas que exigían tal mutación. Tampoco se busca la exhaustividad nominal a través de un listado de las figuras más conocidas del pensamiento político occidental. De este modo, en el texto, hay ausencias llamativas de pensadores de la talla de John Locke.

La materia prima de las disciplinas humanísticas occidentales es el hombre. Un hombre cuya esencia sigue siendo la misma que analizaban los padres de la filosofía. Para entender a ese hombre, incluso los filósofos más contemporáneos siguen remontándose a Platón. Etimológicamente, ser original es volver a los orígenes. La historia, decían los antiguos griegos, no es más que la filosofía puesta en ejemplos.

La explicitación de los paradigmas mentales políticamente correctos en cada coyuntura histórica ayuda a entender la actuación de los personajes rectores de esos mismos momentos. O, al menos, ayuda a entender los pretextos honorables de que se sirvieron esos personajes rectores. Muchas veces sin pretenderlo y otras veces de manera voluntaria (abierta o encubierta), filósofos y pensadores prestigiosos colaboraron en definir la manera de actuar más pragmática de quienes gobernaban a los hombres. Todos ellos, filósofos y pensadores, son también personajes históricos, incardinados en un momento y en unas circunstancias que conforman una parte, al menos, de su actuación. Una manera de aprehender la realidad y a quienes la construyen es entender las diferentes representaciones de la misma. Este artículo, también, pretende apuntar la importancia de un campo de análisis para el cual es sumamente útil la colaboración estrecha entre la filosofía y la historia.

2. La Roma antigua como crisol

En la antigua Roma, la religión formaba parte del gobierno. La posición religiosa más importante de aquella Roma era la de *pontifex maximus* (Bouché-Leclerq, 1975). El pontífice máximo tenía poder político y religioso a la vez y solía ostentar cargos administrativos y militares (Haepere, 2002). Gozaba, por consiguiente, de un gran prestigio inmaterial que revertía en una enorme proyección social (Barchiesi, Rüpke, Stephens, 2004). Era el más distinguido de los representantes del Estado en Roma y en toda el área que ésta dominaba.

Desde que Julio César, el primero de entre los triunviros (Balsdon, 1967; Cairns y Fantham, 2003)¹, asumió el pontificado máximo en el año 63 antes de Cristo fue usual que los emperadores subsiguientes uniesen a su dignidad política la más alta de las representaciones en materia de religión (Hurlet, 2009; Nogales y Rodà, 2011)². Los emperadores de Roma actuaban, de hecho, como los dignatarios superiores de la religión oficial del imperio (Ando, 2008). Se entiende que el cristianismo, al desvincular la religión de la política, fuese percibido, desde el primer momento, como una amenaza: «Al César lo que es del César, a Dios lo

1. El primer triunvirato se inició en el año 59 aC.

2. En la Roma republicana, el cargo de *imperator* se daba al comandante en jefe. Los gobernadores provinciales solían serlo, ya que dirigían al ejército emplazado en la provincia puesta bajo su responsabilidad. A partir del César Augusto, *imperator* fue el título dado a la máxima autoridad civil y militar romana.

que es de Dios»³. Con anterioridad al triunfo de las ideas de Jesús de Nazaret, lo que era de Dios pasaba inmediatamente a ser dominio del César.

Para más abundamiento, todos los emperadores romanos, desde el primero de ellos, Augusto, fueron deificados a su muerte (Nogales y González, 2007; Gasperini y Paci, 2008). De hecho, muchos actuaron como tales ya en vida. Exigían una reverencia faraónica por parte de sus gobernados. Este culto imperial, además, ayudaba a la mejor aceptación de la dominación romana por parte de los habitantes de los territorios conquistados, tal y como fue favorable a los españoles que desembarcaron en América una primera consideración de dioses (Torres, 1952; Étienne, 1958; Lozano, 2010). Es decir, cumplía una función política de mantenimiento de una estructura imperial (y una mentalidad sin la cual la anterior era inviable) (Lamuà, 2012; Mateos, 2006).

Ahora bien, si un solo Dios alternativo acaparaba creencias, veneración y culto, ¿qué espacio ultraterrenal les quedaba a ellos, a los emperadores romanos? Deberían limitarse a disfrutar de los honores terrenales y a esperar una larga y laica memoria por parte de los sucesores de sus gobernados. Demasiada lenidad se pedía a quien podía resolver la cuestión con unos trazos escritos.

Desde esa interesada perspectiva política, el cristianismo tenía mucho de sacrilegio, es decir, de irreverencia hacia lo sagrado. En este caso, de sacrilegio personal o irreverencia a un sacerdote. Siendo éste nada menos que el *pontifex maximus*, la representación jerárquicamente superior de la autoridad religiosa del Estado, la falta era susceptible de aparecer, además, como alta traición (Engberg, 2007; Barnes, 1984). A pesar de ello, no faltaron autores cristianos que se aventuraron (si bien de forma críptica en la mayoría de las veces, puesto que la reacción solía ser virulenta) a refutar la parafernalia cosmológica del culto imperial (Friesen, 2001).

Muchos conceptos políticos de la Europa moderna tenían cimientos teológicos en la Antigua Roma. Así, el de guerra justa (*bellum iustum*) (Loreto, 2001; Calore, 2003)⁴, el de ley (*lex*) (Schulz, 1946) o el de religión (*religio*) (North, 2000). Uno de los sentidos etimológicos de ésta última, asumido por Firmiano Lactancio y san Agustín, le daba el contenido de «re-ligare», de reconectar, de rehacer un vínculo, el que unía a los hombres y a los dioses (un solo Dios, en el pensamiento cristiano). Más tarde, esos mismos cristianos tomarían, de la Biblia y de la tradición hebrea, el sentido contractual de la palabra (Kogan, 2008). La alianza entre Dios y los hombres.

El pactismo, en este sentido formal, no sería una forma política ajena a Dios y a los cristianos que le adoraban para los sucesores de éstos últimos. Como concepto filosófico (más todavía que como instrumento de la práctica política), pues, el pactismo es axial en las civilizaciones judía y cristiana, ya que se encuentra en la base misma de su identidad religiosa colectiva, tal y como la expresa el libro

3. Mt 22,21.

4. Una parte importante del derecho romano se refiere al derecho de gentes —*ius gentium*— y en él se explicitan convenciones referentes a tal concepto. Cicerón escribió sobre ello en *De los deberes*. También lo trataron, extensamente, pilares del cristianismo como san Agustín o santo Tomás de Aquino.

sagrado de ambas religiones: el Pentateuco o los cinco primeros libros de la Biblia judía (la Torá) o la Biblia cristiana (Chinyere, 2002). Por ello, precisamente, muchos defensores de la teoría pactista de la edad moderna fueron eclesiásticos.

3. Contenidos e implicaciones del concepto de alianza

Tanto Roma como otras civilizaciones precedentes se vincularon a otros pueblos o particulares mediante pactos y convenios que daban forma a alianzas políticas y privadas para la consecución de determinados objetivos apetecibles para aquellos que las integraban (McCarthy, 1963; Wright, 2009). De hecho, un sistema político complejo (independientemente de la cronología en la que se desarrolle) no puede funcionar sin usar esa herramienta vital en su engranaje, tanto en asuntos internos cuanto en relaciones exteriores.

De la praxis política propia de sociedades con un cierto nivel de complejidad formal, el concepto de contrato o pacto pasó al texto bíblico, donde adquirió un sentido, más complejo, de alianza. Y de la Biblia, ya transformado por la interpretación religiosa del mismo, el concepto de alianza volvió a la política con el añadido de nuevas connotaciones morales (Kalluveettil, 1982), con un potente tercero (Dios) entre las partes contratantes anteriores.

Esta nueva alianza participaba implícitamente en un sentido positivo de beneficio para quien la suscribía. También exigía, más que el atenerse a la literalidad de lo estipulado, un compromiso moral, una actitud vinculante, en la forma y en el fondo (Berrigan, 1961).

Como acontecía con el pueblo romano, en la Biblia, aparecen explícitamente cuatro tipos básicos de alianza: la sagrada o establecida entre Dios y los hombres; la política o suscrita entre naciones o pueblos; la privada, que acordaban los individuos entre sí, y, como la tercera, pero en un sentido aún más restringido: la que vinculaba a una pareja en matrimonio (Hillers, 1969).

Como concepto, estos tipos de alianza se articulaban mediante pactos y se parecían, en esencia, a un contrato, tal y como éste era entendido por el derecho romano, que es la base de esta misma disciplina legal en Occidente (Schulz, 1946). No en vano, en la Roma clásica, uno de los significantes de *religio* vincula el concepto a un contrato.

Para los judíos y los cristianos, el sentido dominante del concepto era el sagrado. De numerosos textos bíblicos, se infería que Dios había establecido una relación de pactos y alianzas, ya con su pueblo, ya con algún elegido.

Al ser asumido, entendido e interpretado como una estructura organizativa del propio discurso bíblico, el concepto teológico de alianza devino (además de un cañamazo para tejer la explicación de las Sagradas Escrituras) un pilar de las identidades judía y cristiana, un eje organizativo de la misma a nivel global. De entrada, el ser parte de un pacto con la divinidad otorgaba un sentido identitario de pueblo elegido (y una legitimidad moral para los actos que ejecutaba ese mismo pueblo elegido por Dios) para todo aquél que conseguía articular esta idea (Finguermann, 2008). Las religiones monoteístas solían desarrollar (aunque fuese de manera implícita) este ligamen (Peters, 1990).

El concepto de alianza era, además, un potente cohesivo social que se encontraba en la base misma de la articulación mental y cultural del concepto de comunidad de sociedades construidas a partir del monoteísmo, como la judía y la cristiana (Smith, 2008). Obviamente, el concepto fue cambiando a medida que lo hacían las sociedades en las cuales el mismo se desarrollaba⁵. En la edad media y en la época moderna, pasar de pacto a comunidad fue entendido como una manera de adquirir una identidad, como una forma de comprenderse para las sociedades que desarrollaban la explicación pertinente.

Aquellas mismas sociedades, a medida que se definían (mediante adjetivos y sustantivos), hallaban palabras y conceptos que expresaban lo contrario a lo que ellos decían (y/o creían, y/o querían) ser. Son axiales las conclusiones a las que llegan los filósofos especializados en la lógica del lenguaje. Hay que tener en cuenta que identidades y representaciones son temas esenciales (estrechamente vinculados entre sí) del análisis filosófico desde sus mismos orígenes griegos. En el sentido que liga el pensar y el ser, por ejemplo, las afirmaciones de Parménides conectan con las de Descartes y con las teorías ilustradas que presentaban al mundo como representación. En 1979, el filósofo alemán Gothard Günther halló la lógica y transformó en modelos matemáticos (en base a símbolos abstractos tan parecidos esencialmente como las letras y los números) conceptos como la identidad y la contraidentidad⁶. Tales explicaciones se aplicaron a antagonistas que cumplían, entre otras, la misión de reforzar su sentido de la identidad y la cohesión del grupo social entero (Schremer, 2010).

Cuando uno de los miembros del grupo cuestionaba alguna de las características del mismo y ponía en peligro tanto su homogeneidad cuanto el papel de sus dirigentes, no era inusual que fuese expulsado (física y/o psicológicamente) de él, además, era sometido a algún proceso de liminización⁷ (como en el caso de los mártires romano-cristianos del Imperio entre los siglos I y IV), entre los cuales se contaba el aplicarle alguna de las definiciones de los que se habían perfilado vigorosamente como contraidentidades. Éste último fue el caso de los castigados por herejes en la Europa medieval o moderna (Peters, 1980; Laursen, Nederman y Hunter, 2005)⁸. En España, no fue raro que el cargo legal los asimilase a los judíos o a los musulmanes (Valdeón, 2004; Bennassar, 1981).

Las nuevas identidades colectivas, surgidas a partir del siglo XVIII en Occidente, dieron otra vuelta de tuerca al concepto. Rousseau, por ejemplo, dejó atrás los ribetes sacros del concepto de alianza y se fijó sólo en los componentes civiles de lo que pasó a llamar no *alianza*, sino *contrato social* (Bertram, 2004; Boucher y Kelly, 1994)⁹. Ahora bien, es preciso tener en cuenta que pensadores contemporá-

5. Una percepción cristiana actual en Cartledge y Mills, 2001.

6. Léanse, al respecto, las observaciones de Heidegger, 1969, p. 22-88.

7. El concepto de liminización fue acuñado por el también disidente (académico) y padre de los estudios sobre el folclore en Francia A. van Gennep, 1960.

8. Como todos los conceptos, el de herejía fue adecuándose a las necesidades de los grupos dominantes en las sociedades que los generaban.

9. Podemos encontrar una historia lineal del pensamiento «contratualista» desde el siglo XVII en adelante en Boucher y Kelly, 1994.

neos y aun posteriores a Rousseau integraron con éxito los componentes religiosos y los civiles de conceptos como alianza, pacto y contrato en la articulación y explicación de comunidades emergentes o reformadas (Allen, 2005).

4. «Sola fides»¹⁰. El concepto de alianza bajo la perspectiva del individuo

Con la interpretación personal de la Biblia, los reformadores del siglo xvi enfatizaron un aspecto de la alianza, el compromiso personal, el pacto que un individuo establecía con Dios y renovaba a través de su fe. Frente a la fusión en una identidad colectiva cristiana (ortodoxa o disidente), tan propia de la edad media, la Reforma hizo del reencuentro de las individualidades y de la potenciación de la identidad personal un paradigma aceptable. En adelante, con el marchamo de lo políticamente correcto, el individuo podía autorrepresentarse en el pacto suscrito con Dios.

En una sociedad como la medieval, con un diseño estamental delineado con vigor y con unas identidades corporativas y personales tan encajadas en él, la posibilidad de una autonomía religiosa como la que ofrecía esta modalidad de pacto individual con el Creador dotaba, a quien creía ejercerlo, de un notable sentido de autogobierno que podía revertir en un incremento de su amor propio, de lo que se ha definido, en la época contemporánea, como autoestima.

En el siglo xvii, Thomas Hobbes ejemplificaría gráficamente, en la portada de su *Leviatán*, el concepto de soberanía en un gigante hecho de la suma de una infinidad de voluntades más pequeñas que él. Este gigante lleva una espada en la mano derecha y un báculo en la izquierda. Un báculo, como los obispos, como los vicarios de Dios en la Tierra. Ambos objetos son símbolos, respectivamente, del poder civil y del religioso. Si se desarrollaba plenamente la idea de pacto individual, la reforma cedía el báculo (o, al menos, el usufructo del mismo) a una sola persona, que adquiriría así soberanía personal en lo religioso, es decir, capacidad de escoger libremente usando como instrumentos interpretativos sus propias habilidades para entender los contenidos de la palabra de Dios.

Esta especie de soberanía contingente se convertía en una primera forma de soberanía, que acercaba el hombre a la Trascendencia y, en el fondo, lo colocaba ante el abanico de posibilidades que suponía el hecho de poder redefinirse. La autodeterminación religiosa era una forma de libertad. Convertía a los individuos en soberanos, les dotaba de una autoridad suprema sobre sus decisiones, no sujetas a la constricción de un poder humano superior al propio. Según estos postulados, el papel del rey como potestad suprema en lo religioso era una herejía, es decir, una elección corrupta y consciente de una senda contraria al contenido de la palabra de Dios, de la doctrina cristiana. De ahí que la Inglaterra de Enrique

10. Los reformadores del siglo xvi simplificaron su perspectiva teológica en cinco lemas esenciales conocidos como «los cinco solas», a saber, *sola Scriptura*, *sola fide*, *sola gratia*, *solo Christo* y *soli Deo gloria*. En este caso, la *sola Scriptura* (es decir, 'sólo mediante la Biblia') indica que el libro entre los libros es la única fuente absoluta de doctrina cristiana, con un mensaje (la palabra de Dios) capaz de llegar, sin mediación humana interpuesta, al entendimiento y al corazón de las criaturas de Éste (Ramm, 1956).

VIII no aceptase ni el luteranismo ni el calvinismo, sino que optase por una «vía media» para definir una religión de estado con el rey como «cabeza suprema» cual fue la anglicana.

Sin embargo, la sociedad ha sido descrita, en ocasiones y con acierto, como la suma de los individuos que la componen¹¹. De lo que se deduce que uno y otro conceptos (sociedad e individuo) no tienen por qué ser incompatibles. Ni siquiera en aquellas teorías que articulan las relaciones entre el uno y la otra a base de la dialéctica genérica y abstracta de individualismo contra comunitarismo o del hombre contra la sociedad (Avineri y De-Shalit, 1992).

Por otro lado, todas las utopías, en el fondo, son expresiones o propuestas de una redefinición de los ligámenes entre el individuo y la sociedad y, por tanto, han reconceptualizado esos dos términos (Levitas, 1990). Y lo mismo se podría aplicar a los diferentes sistemas políticos (como el comunista) que en el mundo han sido.

Por otro lado, huelga decir que ninguna de las comunidades políticas formalmente establecidas en la Europa del siglo XVI estuvo dispuesta a ceder para siempre el báculo a sus individuos. El Leviatán se lo prestó, si acaso, para golpear con él a sus rivales políticos, especialmente al pontífice. Hecho lo cual, lo recuperó de manera resuelta.

Ahora bien, las mutaciones conceptuales son un crisol que modifica otros términos a nivel global. Cualquier cambio en el modelo de soberanía política implicó también un cambio en el modelo de soberanía doméstica (Secombe, 1997), puesto que todas las creaciones del hombre interactúan entre sí. El modelo de paternidad de la España de Francisco Franco, por ejemplo, difirió notablemente del modelo de paternidad que se instaló en la España democrática tan sólo una década después de la muerte del dictador. Probablemente, podrían observarse fenómenos análogos en la Europa del siglo XVI.

«Pacta sunt servanda», reza el principio general del derecho que normativiza que los pactos deben cumplirse, siempre y en sus propios términos. Este axioma expresa la autonomía de la voluntad de quien lo suscribe (Albuquerque, 1995). Sin embargo, en los pactos suscritos con Dios se aceptaba a Éste como a Señor y se acordaba la vida de cada cuál, al menos, con los preceptos contenidos en su decálogo¹², hasta el punto que, para los cristianos de las épocas medieval y moderna, los diez mandamientos se convirtieron en sinónimo de justicia social (Bourgeault, 1971; Ianucci, 1970; Davies y Fouracre, 1995). ¿Qué tipo de pacto podía, entonces, establecerse con la Omnipotencia?, ¿qué sentido tenía para este último concepto (el de Omnipotencia) el pactar, es decir, el ceder soberanía para

11. Por uno de los padres de la sociología alemana, el (académica e infructuosamente) protegido por Max Weber, Georg Simmel (Spykman, 1992 y Simmel, 1971). Una visión crítica y alternativa fue la del aún más influyente Émile Durkheim (Naninni, 1980).

12. Todavía en el Occidente europeo del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX, los diez mandamientos eran el pilar de la enseñanza cristiana de base. Léanse los manuales de difusión masiva como el escrito por el cardenal Tomás Gousset (1872). No en la base, sino en la cima, Kunt ha mostrado cómo filósofos de todas las épocas históricas (desde Filón hasta Nietzsche) los han reinterpretado según la lógica de la época en que ellos mismos se incardinaban (Kuntz, 2004).

llegar a unos acuerdos comunes que beneficiasen a las partes contratantes, a Dios y a sus criaturas? (Brink, 1993; Rudavsky, 1985).

En algunos párrafos de la alianza mosaica, el sentido parece el de pacto unilateral, el de pacto impuesto y, ello no obstante, aceptado (Carmichael, 1985)¹³. En parte, por la posición consciente de quienes pactan, pero también por el contenido ventajoso que se deduce de la alianza. Este tipo de pacto unilateral conlleva el castigo que impone la parte dominante si el acuerdo se rompe. En el Génesis, Dios castiga a Adán y a Eva por desobedecer sus mandatos (McFarland, 2010). El concepto bíblico de alianza implicaba, pues, a otros conceptos no menos trascendentes, cuales eran los de obediencia y resistencia, activa y pasiva (García, 1997; Buc, 1994; Miller, 2011).

Este concepto unilateral de alianza, que se asemeja a un contrato impuesto por un fuerte a un débil (que no tiene más remedio que aceptarlo), fue el cultivado por los defensores de una forma absoluta de gobernar (Hani, 1998; Cogitore y Savalli-Lestrade, 2010). Se entiende así que el líder por excelencia de la Inglaterra revolucionaria del siglo xvii, que empezó siendo republicánísimo (para poder, en seguida, actuar dictatorialmente con un pretexto honorable y con cuasi total impunidad), quisiese acompañar su título de lord protector con la fórmula «por la gracia de Dios» (Hill, 1970; Smith, 1999; Kerlau, 1989), como otros dictadores de edades más contemporáneas (Sevillano, 2010)¹⁴. Se entiende también que hubiese respuestas alternativas a este tipo de actitudes¹⁵.

A pesar del sentido de alianza desarrollado en las líneas que anteceden, en algunos otros párrafos de la Biblia se intuyen el desarrollo de la bilateralidad (la interacción) como forma de relación de Dios y sus criaturas. Estos pactos regulan la relación entre ambos y tienen actualizaciones sucesivas, tanto en la forma (participando en determinadas ceremonias o ritos) como en el fondo (a través de exámenes personales e introspectivos de conciencia, por ejemplo).

El uso del análisis que incidía en la relación entre Dios y los hombres a través de pactos (unilaterales o bilaterales) fue axial en el pensamiento político cristiano y dio lugar a teorías que ayudaron a diferenciar identidades particulares dentro de un cristianismo genérico (Buchanan, 1970; Courtenay, 1984; Oakley, 1984). Algunas de esas distinciones hacían hincapié en la predestinación, el libre albedrío y el papel de la gracia (Gillespie, 2008; Kirjavainen, 1986; Galli, 1987; Cary, 2008).

13. Este tipo de pacto unilateral entre potencias desiguales se halla como una de las formas posibles de acuerdo político ya en el mundo antiguo (entre una metrópolis y un territorio incorporado, mediante un proceso de conquista, a una estructura imperial, por ejemplo). Ver Souza y Franco, 2008.
14. Francisco Franco y/o sus ideólogos apelaron a la simbología romana implícita en la etimología de la palabra latina *capitellium* (de donde deriva *caudillo*), es decir, «cabeza» de una estructura política entera que recuerda, por sus atribuciones, a la clásica portada del *Leviatán* de Hobbes. La habilidad propagandística de Franco en enarbolar el estandarte de la religión (así como en la terminología —de «cruzada», por ejemplo— con la que designó a la guerra de 1936) desvió la atención de los intereses materiales hacia los espirituales y tuvo el efecto curioso de que —salvo en el Vaticano— muchas potencias occidentales identificasen a España con el catolicismo a ultranza.
15. Podemos encontrar un ejemplo emergente en plena revolución inglesa (anterior al triunfo cromwelliano) en Cueva, 2008.

Así que, de la idea de pacto con Dios, se derivaban otros conceptos no menos importantes para entender a la condición humana de forma global. Tales eran el determinismo y el libre albedrío o (asociada a los anteriores) la cuestión de la Divina Providencia, devenidos temas de controversia entre filósofos y teólogos que se mantuvieron leales a Roma y disidentes¹⁶.

Aunque el tema del libre albedrío, bajo otros parámetros, fue axial en la filosofía clásica de pueblos paganos (García, 1995; Bobzien, 2004)¹⁷, católicos y protestantes rastrearon los orígenes mismos de su identidad en los pensadores de cristianismo primitivo y en los faros de la edad media (Putallaz, 1995). Uno de los proveedores de argumentos para este asunto, como para tantos otros, fue san Agustín. En concreto, sus reflexiones sobre *De libero arbitrio*, escritas en tres volúmenes entre los años 387 y 395 (Harrison, 2006; Ogliari, 2003).

Líderes de iglesias reformadas como Lutero o Calvino parecieron abogar por un determinismo que reforzaba la idea de omnisciencia y omnipotencia divina. Entre ésta y la idea del libre albedrío, asociada comúnmente a la orden jesuita (como si ésta fuese su corporativa defensora), se halla una tercera vía, la compatibilista (que cree posible la coexistencia del Todopoderoso con la libertad de obrar de sus criaturas), sostenida por, entre otros, Thomas Hobbes. Entre *Del libre albedrío* de Erasmo y *De la voluntad cautiva* de Lutero, pues, hubo una amplia gama de matices, perceptibles incluso entre los fieles de ambas doctrinas (Torzini, 2000; Graybill, 2010). Se trataba, en el fondo, de la reformulación del concepto de alianza.

5. «Per me reges regnant»¹⁸ o «Quod in coelis sol hoc in terra caesar est»¹⁹.

Fuentes e interpretaciones del concepto de soberanía

El concepto bíblico de alianza unilateral fue generador de una soberanía limitada siempre por otra soberanía superior, cuyo detentor último era Dios, creador de todas las cosas (y de todos los conceptos)²⁰.

16. El dilema entre ambas posiciones no es privativo del cristianismo. Se halla también en el judaísmo, que ha generado, para explicarlo, conceptos como el *yachid* o *yachida* (referente a la parte del alma humana que está unida a su Creador). Y se puede encontrar, asimismo, en el islam. Véase, al respecto, Al Bayhaqí y Al Qachâni, 2000 (entre los siglos x y xiv), y Burrell, 1993.
17. Por otro lado, en ocasiones, en la antigua Grecia, contra el hado de cada cual, nada podía la voluntad de los dioses.
18. «Por mí [la sabiduría], reinan los reyes, y decretan los legisladores leyes justas; por mí los príncipes mandan, y los jueces administran la justicia» (Proverbios 8, 15-16).
19. Lo que el sol es en el cielo, el César es en la Tierra. Numerosos emperadores de la casa de Austria (Carlos I o Leopoldo I, por ejemplo) se hicieron retratar (con la técnica del grabado, especialmente) circuidos por este lema. Más tarde, un Austria por parte de madre, Luis XIV, sería, por antonomasia, «el Rey Sol». La analogía entre el astro rey y los monarcas terrestres es muy antigua y recurrente, sobre todo en las estructuras imperiales (Gestoso, 2002). Podemos encontrar una explicación sobre la apropiación cristiana del símbolo solar y su reconversión en mera luz emanada de lo Trascendente en Martínez, 2001.
20. Es interesante cómo esta idea sigue siendo parte importante del acervo cultural de la inmensa mayoría poblacional de Occidente, de modo que forma una especie de colchón conceptual que revierte en la construcción de identidades individuales y colectivas (Evans, 1969).

Sin embargo, en época romana, el jurista Ulpiano sostuvo que el emperador era el detentor de la suma de voluntades de todos los ciudadanos de Roma, los cuales le habían transferido la capacidad de gobernar (Fernández de Buján y García Garrido, 2010; Honoré, 1982). Mediante esta transferencia —este pacto social—, un solo hombre quedaba convertido en un símbolo (matemático y también biológico) de la indivisibilidad de una soberanía que recuperó de forma sistemática el pensamiento político del Renacimiento europeo y que, en el siglo XVII, Hobbes describiría de manera eficaz (MacPherson, 2004).

El cristianismo matizaría el absolutismo implícito en Ulpiano (y explícito, aunque utilitario y circunstancial, en el gran sofista que fue Hobbes²¹). De entrada, el Señor Supremo era Dios, no ningún ente terrenal. Los cristianos seguían estrechamente preceptos bíblicos: «[...] no hay potestad que no provenga de Dios, y Dios es el que ha establecido las que hay. Por lo cual, quien desobedece a las potestades, a la ordenación de Dios desobedece. De consiguiente, los que tal hacen, ellos mismos se acarrearán la condenación»²². Y, dado que Dios y sus criaturas establecían pactos y alianzas, este tipo de relación se implementó en las comunidades (también políticas) cristianas.

Con la fragmentación de soberanía subsiguiente a la caída del Imperio romano, el concepto de pacto se convirtió en la idea clave para las nuevas vías de estructuración social (Gibbon, 1996; Heather, 2006; Anderson, 1986). La sociedad feudal se estructuró mediante pactos a todos los niveles. Éstos establecían o ratificaban una serie de compromisos mutuos que precisaban, además, de una escenificación pública para ser reconocidos por la comunidad entera (Herlihy, 1970). Muy basados en conceptos bíblicos como el de *fides* (cuyo significado comprendía globalmente la fe, la confianza, la alianza y el compromiso), estos pactos interpersonales solían representarse en presencia de la Divinidad (a quien se arrogaba, de este modo, el papel de árbitro entre las, por decir así, partes contratantes).

Tales pactos solían incluir un juramento que aludía a este papel mediador de Dios y que, por tanto, se pragmatizaba ante un ente físico (un altar, una cruz, la Biblia o la reliquia de algún santo) que se suponía partícipe de la Esencia Trascendente. Heredero de la escenificación ritualizada de lealtad al César y, por ende, a Roma, aquel rito convertido en juramento sería mantenido por los más variados sistemas políticos surgidos con la Reforma, especialmente en Inglaterra, donde, a partir de Enrique VIII, fue habitual que los reyes exigiesen del común de sus súbditos un *oath of supremacy* desglosado del antiguo *oath of allegiance*. A lo largo de la época moderna, en el Occidente cristiano, tales juramentos ponían a Dios por testigo de los mismos y se parecían, mucho, todavía, a los juramentos de lealtad feudales antecedentes.

A través de ellos, se trataba de actualizar los viejos pactos (el viejo pacto social, de hecho) y de adecuarlos a unas nuevas formas (Bean, 1968). De hecho,

21. Pues el Leviatán ha de garantizar la seguridad de sus gobernados y, si es incapaz de hacerlo, éstos quedan liberados del compromiso que habían contraído con respecto a él. Es decir, el pacto entre ambos (pues la teoría de Hobbes es, en esencia, pactista) se rompe (Springborg, 2007).

22. Romanos 13,1-2.

durante la edad moderna, los juramentos solemnes de lealtad al soberano (y a su posteridad) se generalizaron para quienes ocupaban cargos públicos y para quienes solicitaban una naturalización. Y así sigue siendo en el Occidente que reposa el ejercicio de su derecho en la antigua Roma²³.

El feudalismo medieval como sistema de estructuración social en todos los ámbitos, pues, creció en un marco de desarrollo de múltiples formas de alianzas entre partes desiguales (Bell, 1863; Brown, 1973). Alianzas jerárquicas que permitían dividir el usufructo de una soberanía, la nuda propiedad de la cual pertenecía a Dios, como si se tratase de una posesión, puesto que, en la edad media, ambos conceptos, el de soberanía y el de propiedad, con profundas raíces en el subsuelo legal romano, tendían a confundirse (hasta un punto de fusión, incluso) mucho más que en épocas posteriores (Renoux-Zagamé, 1987; Cane y Tushnet, 2003; Daniel, 2005).

Significativamente, en una época medieval prolongada, para ella, en España, hasta la segunda mitad del siglo xx, cuando una mujer accedía al deseable estado de autosoberanía, siempre lo hacía del bracetado de la gestión de la propiedad plena, como *dueña y señora* o, en Cataluña, como *senyora i majora*, en la inmejorable (antaño) condición de viuda con posibles en la mayor parte de los casos (Craik, 1991; Sperling y Wray, 2010; Erickson, 1986; Salmon, 1986; Agren, 2009).

En lengua inglesa, existe el concepto de *suzerainty* (con el significado de ‘soberanía limitada’, es decir, el tipo de relación en que se inmergía a un señor feudal) para describir este conglomerado jerárquico de potestades, cuya forma se asemejaría a un diagrama de Euler-Venn lleno de subconjuntos²⁴. En cuanto a su faceta espiritual, era clave para su desarrollo el concepto —implícito o explícito— de vicario de Dios. Ya que *vicarius*, en latín, significa ‘substituto’, se entiende que el vicario de Dios actuaba como una especie de virrey terrenal (y territorial) en los asuntos que supuestamente competían al Señor Supremo²⁵.

23. En 2012, por ejemplo, el juramento de lealtad que se exige a cualquier emigrante que desee nacionalizarse estadounidense comprende cinco principios básicos, a saber: lealtad a la Constitución de su nueva patria; renuncia explícita a las lealtades que el emigrante tuviese con anterioridad; defensa de la Constitución estadounidense contra cualquier amenaza (interna o externa, incluida la que pudiera provenir del país de origen de tales emigrantes); compromiso de servir en el ejército de su nueva patria en los casos previstos por la ley, y compromiso de desempeñar tareas civiles de importancia nacional cuando la ley así lo estime y requiera. Una perspectiva más amplia en Higley, Nieuwenhuysen y Neerup, 2009.
24. Cuando Oliver Cromwell se intitula «lord protector» de Inglaterra, ¿no está reformulando una aplicación de la soberanía que le era familiar? Por otro lado, el concepto es lo suficientemente maleable como para adaptarse a situaciones diversas, en espacio y en tiempo. Una república federal contemporánea, como los Estados Unidos de América en el siglo xix, por ejemplo, pragmatizó esta idea en su relación con las naciones indígenas autóctonas (como los cheroquis, a quienes se trató como a una «domestic dependent nation» en unas formulaciones legales datadas en 1831) que ocupaban una parte —cada vez menor— de su suelo (Ehle, 1988).
25. Según esta etimología de «substituto», se entiende que el cargo puede subrogarse. Los adelantados mayores castellanos medievales eran, en lengua inglesa, los vicarios del rey, por ejemplo (McDonald, 2000).

6. Pacto, soberanía y propiedad

En cuanto a la propiedad, si se define la misma como la relación de una persona (física o jurídica) con respecto a un bien, de esta interacción se desprenden múltiples actitudes y actuaciones, también por parte de terceros²⁶. De entrada, la propiedad requiere la posesión del bien y el reconocimiento general de la misma. Por otro lado, el derecho de propiedad implica, entre otros, el control del uso del bien, el goce de cualquier beneficio derivado de la propiedad, la exclusión del acceso a los demás al bien poseído y, en algunos casos, la transferencia del mismo. La propiedad es, entonces, una soberanía restringida, siempre delimitada por el marco legal en que se desarrolla tal tenencia. Este marco legal viene trazado por una forma de autoridad suprema que es una soberanía total en el ámbito que le compete (Grossi, 1992; Ryan, 1986).

La interpretación histórica más aceptada se focaliza en las condiciones económicas (y, en concreto, en el concepto de propiedad) como crisol del individualismo occidental²⁷. Sin embargo, ya entre 1904 y 1905, Max Weber trató de completar (o de enriquecer) las tesis de Karl Marx, añadiendo, a las condiciones materiales de vida (a las, en cierto modo, estructuras), unas condiciones inmateriales (unas superestructuras), explicando como también la religión puede influir en la política²⁸.

Las tesis de Weber supusieron un espaldarazo positivo al sentido identitario de prósperas naciones occidentales, que («no es bien nacido quien no es agradecido») contribuyeron a la difusión entusiasta de los postulados del sociólogo sajón.

De manera relativamente rápida, sin embargo, los postulados weberianos fueron discutidos con el argumento de que el capitalismo no se inició en tierras británicas, sino en la Italia del siglo XIV (Robertson, 1959). Algunas ideas de Robertson podrían haber sido suscritas ya por historiadores de zonas como la Cataluña medieval y moderna o las más antiguas repúblicas de Occidente (San Marino, Génova o Venecia) que se mantuvieron —más o menos— en la obediencia católica; ya por analistas de órdenes monásticas como la benedictina, cuyo lema para este mundo era «Ora et labora» (sin que lo uno resultase en demérito de lo otro); ya por historiadores de linajes medievales comerciales y plutocráticos como los Datini de Prato; ya por especialistas en la esfera laboral de los judíos en la Europa medieval, moderna y contemporánea (en la misma época en que Max Weber desarrollaba la tesis que le hizo famoso, la familia Rotschild, con lo que podría etiquetarse como una rigurosísima y observante ética capitalista, llegó a dominar la banca en Inglaterra, Austria, Alemania, Francia y Suiza); ya por cualquier lector de obras que situaban como eje a protagonistas que vivían en lugares todavía católicos, cuya finalidad era la acumulación

26. Podemos encontrar diversas áreas en que se desarrolla el concepto (con profusión de ejemplos norteamericanos) en Merrill y Smith, 2010.

27. Léanse los análisis del ruso Gurevich (1995) y del británico Macfarlane (1978). En este sentido esencial, ambos seguirían la estela del materialismo histórico.

28. Su aportación (implícita) al sentido de lo individual en Occidente en Weber, 2009.

ilimitada de capital o, en otras palabras, lo que los moralistas católicos describían como *avaricia*²⁹.

Un sentido similar de la matización podría implicar reflexiones —intemporales— sobre las actitudes frugales de algunas grandes fortunas históricas frente al despilfarro y la ostentación de los descritos como «nuevos ricos». Sea como fuere, de la lectura de capítulos de *La ética protestante*, como «Capitalismo judío versus capitalismo puritano» o «Monasticismo versus puritanismo», cabe reconocer la validez del complejo y matizado grueso teórico de Weber. De hecho, han sido weberistas de las dos tendencias («pro» y «anti») quienes han simplificado las aportaciones del filósofo.

La propiedad es un concepto generado por los hombres y adaptado a sus necesidades y a las sociedades en que estos hombres se organizan (San Emeterio, 2005; Megías, 1994; Attali, 1989; Brewer y Staves, 1995). La propiedad es un concepto (como todos los conceptos humanos) evolutivo, mutable, aplicable a un sinnúmero de cosas y de entes. Aplicable, incluso, al mismo ser humano, como sujeto y como objeto. Un concepto del cual, para las sociedades contemporáneas occidentales, cabe buscar las raíces legales que lo ordenan y lo estructuran, tanto en contenidos morales bíblicos cristianos cuanto en el derecho romano³⁰.

Los seres humanos con seguridad y autoestima tienden al autogobierno y a la autosoberanía. Al hombre como propietario de sí mismo podrían aplicarse perfectamente los principios anteriormente formulados³¹. Luego, si un hombre es dueño de sí, no es descabellado que reciba todos los productos derivados de tal tenencia, en forma, por ejemplo, de cuánto el derecho da en llamar «propiedad privada». Cada sociedad y cada momento histórico ha determinado (según las necesidades del grupo dominante en ella) la manera en que cada individuo podía considerarse y ejercer como parte de ese grupo. Ese mismo grupo ha decidido los criterios en base a los cuales habían de incluirse nuevos miembros en él y excluirse a otros. Ha dictado las normas y también las excepciones.

7. El virrey de Dios

En Occidente, la esencia del marco codicológico que regula conceptos como el de propiedad, pacto, contrato o soberanía ha descansado en los dos pilares de Roma y el cristianismo. Referente a esos mismos conceptos antes enunciados,

29. Ejemplos de lo antedicho podrían ser el *père Grandet*, en Balzac (2007), o el no, por arquetípico, menos veraz Oleguer, de Narcís Oller (2001). Algunos grandes novelistas del siglo XIX pueden ser leídos, metafóricamente, como unos espléndidos historiadores sociales.
30. En el siglo XIX, hubo un alud de reflexiones al respecto. Probablemente, la más conocida sea la de Engels (2010). Otros ejemplos son los debidos al autor del interesante *El derecho a la pereza* y yerno de Carlos Marx, el gallo-cubano Paul Lafargue, 1983; a Kovalevsky, 1890, o a Azcárate, 1879-1883. Puede encontrarse una perspectiva amplísima en Parel y Flanagan, 1979.
31. La vieja idea, cuyas expresiones más actuales suelen remitirse a John Locke, del hombre como propietario de sí mismo tiene unas implicaciones básicas para el funcionamiento armónico a todos los niveles en las sociedades occidentales. Baste citar su faceta ética en medicina (explícita en la donación de tejidos, por ejemplo). Al respecto, véase McLaughlin, 2009, y George, 2001.

la terminología bíblica utilizada remite constantemente al orden doméstico. Dios aparece en ella como el Padre Todopoderoso, con unas atribuciones concomitantes a las que el derecho romano otorgaba al *pater familias*. Pensadores políticos como Robert Filmer han usado constantemente esta analogía en la mayor parte de sus obras³². Especialmente, en épocas en las que había que ayudar al apuntalamiento de ciertas formas gubernamentales³³.

En esa arena política, la cuestión de si Dios tenía uno o diversos vicarios terrenales y cuáles habían de ser sus atribuciones era uno de los ejes en torno a los cuales gravitó la grave discrepancia de si el papa era el único vicario de Dios en la Tierra, de si lo era un emperador ansioso de recuperar también la antañona figura de pontífice máximo o de si cada rey podía titularse de manera tan honrosa. El sostener una u otra respuesta determinaba la adscripción política de cada cual e influía en la trayectoria biográfica individual. En ocasiones, hasta desencadenar un drama. Como ejemplo, baste citar el de Reginald Pole³⁴.

Como concepto, el de vicario, ha tenido un uso muy controvertido. Para los cristianos, se entendió pronto que los obispos actuaban, en sus funciones pastorales, como vicarios de Cristo (McDermott, 2005; Verbrugge, 1986). A partir del siglo XIII, sin embargo, el título (cuando se aplicaba en singular) pareció asociarse al cargo de pontífice en exclusiva, de manera tal que, hoy en día, el *Anuario pontificio* lo arroga al papa, quien es actualmente referenciado por la citada publicación con un elenco de responsabilidades que empiezan por ser obispo de Roma y continúan con (su segundo título oficial) la de ser vicario de Cristo (Corti, 1966)³⁵.

32. A saber: *The anarchy of a limited or mixed monarchy* (1648); *The necessity of the absolute power of all Kings* (1648); *Observations concerning the originall of government, upon Mr. Hobs. Leviathan, Mr. Milton Against Salmasius, Mr. Grotius De jure belli* (1652); *Observations upon Aristotles concerning forms of government, together with directions for obediente to governors in dangerous and doubtful times* (1652), y, especialmente, en la más famosa de ellas, el *Patriarcha or the natural power of Kings* (1680). Ferviente (y recompensado) estuardista, Filmer sostuvo con firmeza el derecho divino de los reyes y la necesidad absoluta de la obediencia pasiva a los mismos. Admirador del periodo imperial de la Roma clásica, sus más tenaces y colectivos adversarios (si bien por lógicas razones contrapuestas) fueron los jesuitas y los calvinistas. No le faltaron, tampoco, respuestas puntuales, si bien igualmente potentes, como las de John Locke (en el primero de sus dos tratados sobre el gobierno civil, 1689), Algernon Sydney (en los *Discourses concerning government*, 1698), James Tyrrell (en su *Patriarcha non monarcha*, 1681) o John Milton (en la *Defensio pro populo anglicano*, 1651). Al respecto, véase Filmer, 1991, y Gamba y Gutiérrez, 1966.
33. La comparación ha sido recurrente y lata. Véase Vernon Jenson, 1977.
34. Su posición, más que clara, es meridiana en *De summo pontifice Christi in terris vicario* (Pole, 1968). La reacción de su regio primo, Enrique VIII, fue tan desproporcionada como acostumbra a serlo las cuestiones que tienen un fondo familiar e identitario compactado a base de agravios y rencores. Los ligámenes personales, probablemente, fueron el aguijón para que Pole se atreviese al arriesgado —y, más que probablemente, recibido como prepotente— alegato *Reginaldi Poli cardinales Britannii ad Henricu[m] Octavum Britanniae regem pro ecclesiastica unitatis defensione libri quatuor* (Roma: Imp. Antonio Blado, 1536).
35. La genealogía simbólica que vincula a Cristo con Pedro y a éste con los papas ha sido una de las principales líneas de defensa del rol de estos últimos a lo largo de los siglos. En este sentido, la defensa de las atribuciones contenidas en el concepto de vicario ha sido esencial.

No todas las tierras cristianas, sin embargo, lo entienden así. El Occidente reformado no comulga con tal monopolio vicarial, por ejemplo, desde el siglo xvi.

En esta disidencia europea de la época moderna hubo un modelo previo que fue observado con un cierto grado de minuciosidad³⁶. A saber, el uso del concepto fue una de las claves para el rompimiento espiritual que acompañó a la división estructural del Imperio romano en dos. En efecto, entre los siglos v y vi, los emperadores residentes en Bizancio, con (mayor o menor) aquiescencia de los líderes de las iglesias cristianas de Oriente, se apropiaron del usufructo conceptual y devinieron vicarios de Cristo en su (de ellos) tierra (Dagron, 2007; Duce-lier, 1990; Hussey, 1990; Angold, 1995). De este modo, competía a los sucesivos césares el dictar las órdenes pertinentes para mantener la fe y preservar la ortodoxia religiosa de sus súbditos. Huelga decir que esta función fue axial para el mantenimiento tanto de la forma ortodoxa del cristianismo en el antiguo imperio de Oriente, cuanto de la dificultad de reconducir el cisma hacia una primitiva forma de ecumenismo. Había demasiadas discrepancias en todas las partes implicadas (Geanakoplos, 1966; Nicol, 1972). Una de ellas hacía referencia a la capital terrenal de los fieles.

8. El vicario doméstico

En torno a la figura del padre de familia, en las épocas medieval y moderna, parecía existir un mayor consenso (quizás porque aglutinaba las expectativas masculinas generales): el padre era el rey en su casa. Su esposa, si se portaba bien, podía aspirar a ser su primer ministro, su virrey, si él estaba ausente. Los hijos no eran más que los súbditos. Resulta muy interesante analizar las raíces últimas de los intentos de sacralización monárquica que expresan ciertas frases como «Visca el rei i mori el mal govern», reiteradamente usadas en la Cataluña moderna.

Aunque en el Nuevo Testamento también se sacraliza y se conceptualiza la figura del Hijo, y el Hijo, por excelencia, es el hijo de Dios, cabe recordar que Cristo muere siguiendo la voluntad de ese padre (Anagboso, 2011; Widdicombe, 1994). El consuelo teológico recaía en la conceptualización: Dios es el bien absoluto (y sus actos y disposiciones participan de esa esencia), luego, en él, no puede haber el mal.

El cristianismo aglutina a los seguidores de ese Cristo. Cristo fue uno de los fundadores espirituales de Occidente. Y la misma Biblia y el derecho romano, y, por consiguiente, el pensamiento político medieval y moderno, contienen alabanzas (y, por tanto, aprobaciones explícitas) del derecho de resistencia e, incluso, del tiranicidio. Con un límite último, no superado, siquiera en la especulación filosófica, hasta que Nietzsche abrió una puerta por la que los teotanatólogos decidieron entrar (Pearson, 2006; Rubenstein, 1992).

36. No sólo en cuanto a la aplicación práctica de este concepto, sino en otros ámbitos, cuales fueron la cuestión monástica, la representación plástica de Dios o el culto a la Virgen María y a los santos (Morris, 1995; Limberis, 1994; Pelikan, 1990). Encontraremos prospectivas más genéricas en Whitrow, 1996; Krueger, 2006, y Baccari, 1996.

Por otro lado, no está de más recordar que los arquetipos de tirano más usados por el pensamiento político occidental, medieval y moderno se gestaron en la antigua Roma, tanto como el acto físico de acabar con ellos (Bjaï y Menegaldo, 2009; Woolf, 2006). Si Calígula y Nerón se convirtieron en adjetivos denigrantes para designar a un gobernante déspota y arbitrario (cuando se decía de él que era un Calígula o un Nerón, no se precisaba de otros pinceles para su retrato), el magnicidio por excelencia fue el de Julio César (Wyke, 2006).

Claro que, en este último caso, la percepción era ambivalente. Por su calidad de pontífice máximo asociada al cargo de emperador (de facto), el ataque físico se convertía en un sacrilegio e, incluso (para los partidarios extremos de la soberanía de origen divino), en una suerte de deicidio, de contrariar los designios del Creador, de torcer el «hágase tu voluntad», de rotura de un pacto con Dios que no podía sino acarrear males sin cuento a sus torpes criaturas. El castigo, pues, había de ser inmenso, proporcional a la ofensa.

Sin embargo, en la Biblia se encontraban modelos positivos de valentía asociados a la eliminación de un tirano, encarnados, incluso, en una mujer, como Judith, que se convertirían en ejemplos atemporales a seguir³⁷, ya que se entendía que estaba castigando a un ofensor y siguiendo las líneas maestras del pacto entre Dios y sus criaturas. La cuestión de un mal ejercicio del poder por parte de quien lo detentaba devino una de las más delicadas del pensamiento político en Occidente (Cottret, 2009; Centenera, 2009; Delacampagne, 2000).

Bibliografía

- AGREN, M. (2009). *Domestic secrets: Women and property in Sweden, 1600-1857*. Chapel-Hill: UNCP.
- AL BAYHAQÎ y AL QACHÂNÎ (2000). *Prédestination et libre arbitre selon la tradition musulmane*. París: IQRA.
- ALBURQUERQUE, J. L. (1995). *La protección jurídica de la palabra dada en derecho romano: Contribución al estudio de la evolución y vigencia del principio general romano «pacta sunt servanda» en el derecho europeo actual*. Córdoba: UC.
- ALLEN, B. (2005). *Tocqueville, covenant and the democratic revolution: Harmonizing earth with heaven*. Lanham: Lexington.
- ANAGBOSO, R. I. (2011). *Fatherhood in God: Theological, biblical and sociological perspectives, towards a rediscovery of the Christian image of the father*. Roma: PUSC.
- ANDERSON, P. (1986). *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*. Madrid: Siglo XXI.
- ANDO, C. (2008). *The matter of the gods: Religion and the Roman Empire*. Berkeley: UCP.
- ANGOLD, M. (1995). *Church and society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*. Cambridge: CUP.
- ATTALI, J. (1989). *Historia de la propiedad*. Barcelona: Planeta.
- AVINERI, S. y DE-SHALIT, A. (eds.) (1992). *Communitarianism and individualism*. Oxford: OUP.

37. Tales figuras emblemáticas se convirtieron en un referente para el pensamiento político medieval y moderno. La historia de Roma y los ejemplos bíblicos ocuparon el imaginario de numerosos disidentes. Una actuación similar a la de Judith la encontramos en Trintzius, 1941, y Shearing, 1935.

- AZCÁRATE, G. de (1879-1883). *Ensayo sobre la historia del derecho de propiedad y su estado actual en Europa*. Madrid: IRL.
- BACCARI, M. P. (1996). *Cittadini, popoli e comunione nella legislazione dei secoli iv-vi*. Turín: Giappichelli.
- BALSDON, J. (1967). *Julius Caesar: A political biography*. Nueva York: Atheneum.
- BALZAC, H. de (2007). *Eugénie Grandet*. Madrid: Espasa-Calpe, 1833.
- BARCHIESI, A.; RÜPKE, J. y STEPHENS, S. (eds.) (2004). *Rituals in ink: A conference on religion and literary production in Ancient Rome*. Stuttgart: Steiner.
- BARNES, T. D. (1984). *Early Christianity and the Roman Empire*. Londres: Variorum.
- BEAN, J. M. W. (1968). *The decline of English feudalism, 1215-1540*. Manchester: MUP.
- BELL, A. (1863). *A history of feudalism: English and continental*. Londres: Longman.
- BENNASSAR, B. (ed.) (1981). *Inquisición española: Poder político y control social*. Barcelona: Crítica.
- BERRIGAN, D. (1961). *The bow in the clouds: Man's covenant with God*. Nueva York: Coward-McCann.
- BERTRAM, C. (2004). *Routledge philosophy guidebook to Rousseau and the social contract*. Londres: Routledge.
- BJAÏ, D. y MENEGALDO, S. (dirs.) (2009). *Figures du tyran antique au Moyen Âge et à la Renaissance: Caligula, Néron et les autres*. París: Klincksieck.
- BOBZIEN, S. (2004). *Determinism and freedom in stoic philosophy*. Oxford: OUP.
- BOUCHÉ-LECLERQ, A. (1975). *Les pontifes de l'Ancienne Rome*. Nueva York: Arno.
- BOUCHER, D. y KELLY, P. (eds.) (1994). *The social contract from Hobbes to Rawls*. Londres: Routledge.
- BOURGEAULT, G. (1971). *Décatalogue et morale chrétienne: Enquête patristique sur l'utilisation et interprétation chrétiennes du Décalogue de c. 60 à c. 200*. París: Desclée.
- BREWER, J. y STAVES, S. (1995). *Early modern conceptions of property*. Londres: Routledge.
- BRINK, G. van den (1993). *Almighty God: A study of the doctrine of the divine omnipotence*. Kampen: Pharos.
- BROWN, R. A. (1973). *Origins of English feudalism*. Londres: Allen y Unwin.
- BUC, P. (1994). *L'ambiguïté du livre: Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*. París: Beauchesne.
- BUCHANAN, G. W. (1970). *The consequences of the covenant*. Leiden: Brill.
- BURRELL, D. B. (1993). *Freedom and creation in three traditions*. Nôtre Dame: UNDP.
- CAIRNS, F. y FANTHAM, E. (eds.) (2003). *Caesar against liberty?: Perspectives on his autocracy*. Cambridge: Cairns.
- CALORE, A. (2003). *Forme giuridiche del bellum iustum*. Milán: Giuffré.
- CANE, P. y TUSHNET, M. (ed.) (2003). *The Oxford handbook of legal studies*. Oxford: OUP.
- CARMICHAEL, C. M. (1985). *Law and narrative in the Bible: The evidence of the deuteronomical laws and the Decalogue*. Ithaca: CUP.
- CARTLEDGE, M. J. y MILLS, D. (eds.) (2001). *Covenant theology: Contemporary approaches*. Carlisle, Cumbria: Paternoster Press.
- CARY, P. (2008). *Inner grace Augustine in the traditions of Plato and Paul*. Oxford: OUP.
- CENTENERA, F. (2009). *El tiranicidio en los escritos de Juan de Mariana*. Madrid: Dykinson.
- CHINYERE, M. S. (2002). *Creation-covenant scheme and justification by faith: A canonical study of the God-human drama in the Pentateuch and the Letter to the Romans*. Roma: PUG.
- COGITORE, I. y SAVALLI-LESTRADE, I. (eds.) (2010). *Des rois au prince: Pratiques du pouvoir monarchique dans l'Orient hellénistique et Romani (IVE siècle avant J. C. - II siècle après J. C.)*. Grenoble: Université de Grenoble.

- CORTI, G. (1966). *Il papa, vicario di Pietro: Contributo alla storia dell'idea papale*. Brescia: Morcelliana.
- COTTRET, M. (2009). *Tuer le tyran?: Le tyrannicide dans l'Europe moderne*. París: Fayard.
- COURTENAY, W. J. (1984). *Covenant and causality in medieval thought: Studies in philosophy, theology and economic practice*. Londres: Variorum.
- CRAIK, E. (ed.) (1991). *Marriage and property: Women and marital customs in history*. Aberdeen: AUP.
- CUEVA, R. (2008). «Los "agreements of the people" y los "levellers": La lucha por un nuevo modelo político en la Inglaterra de mediados del siglo xvii». *Historia Constitucional (revista electrónica)*, 9.
- DAGRON, G. (2007). *Emperador y sacerdote: Estudio sobre el «cesaropapismo» bizantino*. Granada: Universidad de Granada.
- DANIEL, S. H. (ed.) (2005). *Current continental theory and modern philosophy*. Evanston: NUP.
- DAVIES, W. y FOURACRE, P. (eds.) (1995). *Property and power in the Early Middle Ages*. Cambridge: CUP.
- DELACAMPAGNE, C. (2000). *Le philosophe et le tyran: Histoire d'une illusion*. París: PUF.
- DUCELIER, A. (1990). *L'église byzantine entre pouvoir et esprit, 313-1204*. París: D. B.
- EHLE, J. (1988). *Trials of tears: The rise and fall of the Cherokee nation*. Nueva York: Anchor.
- ENGBERG, J. (2007). *Impulsore Chresto: Opposition to Christianity in the Roman Empire c. 50-250 A.D.* Frankfurt am Main: Peter Lang.
- ENGELS, F. (2010). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Barcelona: DP, 1884.
- ERICKSON, A. L. (1986). *Women and property in Early Modern England*. Nueva York: Routledge.
- ÉTIENNE, R. (1958). *Le culte imperial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien*. París: Boccard.
- EVANS, D. D. (1969). *The logic of self-involvement: A philosophical study of everyday language with special referente to the Christian use of language about God as creator*. Nueva York: Herder.
- FERNÁNDEZ DE BUJÁN, F. y GARCÍA GARRIDO, M. J. (2010). *Fundamentos clásicos de la democracia y la administración*. Madrid: EA.
- FILMER, R. (1991). *Patriarcha and other writings*. Editado por J. P. Sommerville. Cambridge: CUP, 1680.
- FINGUERMANN, A. (2008). *La elección de Israel: Estudio histórico-comparado sobre la doctrina del «pueblo elegido» en las religiones*. Córdoba: El Almendro de Córdoba.
- FRIESEN, S. J. (2001). *Imperial cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the ruins*. Oxford: OUP.
- GALLI, A. (1987). *La teologia della grazia secondo San Tommaso e nella storia*. Bolonia: SD.
- GAMBRA, R. y GUTIÉRREZ, C. (eds.) (1966). *La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política*. Madrid: IEP.
- GARCÍA, A. (1995). *El determinismo de la acción en Aristóteles: Valoración crítica de su ética a la luz de la perspectiva determinista*. Valencia: UV.
- GARCÍA, J. (1997). *La autoridad política en la Biblia: Origen y desarrollo en el Antiguo Testamento*. Madrid: BAC.
- GASPERINI, L. y PACI, G. (eds.) (2008). *Nuove ricerche sul culto imperiale in Italia*. Tivoli: TORED.

- GEANAKOPOLOS, D. J. (1966). *Byzantine East and Latin West. Two worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance: Studies in ecclesiastical and cultural history*. Nueva York: Harper y Row.
- GENNEP, A. van (1960). *The rites of passage*. Chicago: UCP, 1909.
- GEORGE, A. (2001). *Property in the human body and its parts: Reflections on self-determination in liberal society*. Florencia: EUI.
- GESTOSO, G. (2002). «Atonismo e imperialismo». *Davarlogos*, I-2, 163-187.
- GIBSON, E. (1996). *The decline and fall of the Roman Empire*. Harmondsworth: Penguin, 1776-1789.
- GILLESPIE, M. A. (2008). *The theological origins of modernity*. Chicago: UCP.
- GOLDAMMER, E. von (2005). *Annotations to identity, counter-identity and negative language* [en línea]. <<http://www.vordenker.de/ugo/annotations-negative-language.pdf>>.
- GOUSSET, T. (1872). *Théologie morale à l'usage des curés et des confesseurs*. París: Lecoffre.
- GRAYBILL, G. B. (2010). *Evangelical free will: Philipp Melancthon's doctrinal journey on the origins of faith*. Oxford: OUP.
- GROSSI, P. (1992). *Il dominio e le cose: Percezioni medievali e moderne dei diritti reali*. Milán: Giuffrè.
- GUREVICH, A. (1995). *The origins of European individualism*. Oxford: Blackwell.
- HAEPEREN, F. van (2002). *Le collège pontifical, 3ème s.a.C.-4ème s.p.C: Contribution à l'étude de la religion publique romaine*. Bruselas: IHBR.
- HANI, J. (1998). *La realeza sagrada: Del faraón al cristianísimo rey*. Palma: Olañeta.
- HARRISON, S. (2006). *Augustine's way into the will: The theological and philosophical significance of «De libero arbitrio»*. Oxford: OUP.
- HEATHER, P. (2006). *La caída del Imperio Romano*. Barcelona: Crítica.
- HEIDEGGER, M. (1969). *Identity and difference*. Nueva York: Harper y Row.
- HERLIHY, D. (ed.) (1970). *The history of feudalism*. Nueva York: Harper y Row.
- HIGLEY, J.; NIEUWENHUYSEN, J. y NEERUP, S. (eds.) (2009). *Nations of immigrants: Australia and the USA compared*. Cheltenham: Elgar.
- HILL, C. (1970). *God's Englishman: Oliver Cromwell and the English Revolution*. Harmondsworth: Penguin.
- HILLERS, D. R. (1969). *Covenant: The history of a biblical idea*. Baltimore: OH.
- HONORÉ, T. (1982). *Ulpian*. Oxford: Clarendon.
- HURLET, F. (dir.) (2009). *Rome et l'Occident (IIe siècle av. J.C.-IIe siècle ap. J.C.)*. Rennes: PUR.
- HUSSEY, J. M. (1990). *The orthodox church in the Byzantine Empire*. Oxford: Clarendon.
- IANUCCI, R. J. (1970). *The treatment of the capital sins and the Decalogue in the German sermons of Berthold von Regensburg*. Nueva York: AMS.
- KALLUVEETIL, P. (1982). *Declaration and covenant: A comprehensive review of covenant formulae from the Old Testament and the ancient near East*. Roma: PIB.
- KERLAU, Y. (1989). *Cromwell. La morale des seigneurs*. París: LAP.
- KIRJAVAINEN, H. (ed.) (1986). *Faith, will and grammar: Some themes of intencional logic and semantics in medieval and reformation thought*. Helsinki: LAS.
- KOGAN, M. S. (2008). *Opening the covenant: A Jewish theology of Christianity*. Oxford: OUP.
- KOVALEVSKY, M. (1890). *Orígenes y evolución de la familia y la propiedad*. Barcelona: Granada y cía.
- KRUEGER, D. (ed.) (2006). *Byzantine Christianity*. Minneapolis: FP.
- KUNTZ, P. G. (2004). *The ten commandments in history: Mosaic paradigms for a well-ordered society*. Editado por Thomas d'Evelyn. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

- LAFARGUE, P. (1983). *Origine ed evoluzione della proprietà*. Milán: Unicopli, 1896.
- LAMUÀ ESTAÑOL, M. (2012). «Ecquid iis videretur mimun vitae commode transeggisse?». En : *El foro de Augusto en Roma: La creación de la simbología del poder y el culto imperial*. Tarragona: URV.
- LAURSEN, J. Ch.; NEDERMAN, C. J. y HUNTER, I. (2005). *Heresy in transition: Transforming ideas of heresy in Medieval and Early Modern Europe*. Aldershot: Ashgate.
- LEVITAS, R. (1990). *The concept of utopia*. Syracuse: SUP.
- LIMBERIS, V. (1994). *Divine heiress: The Virgin Mary and the creation of Christian Constantinople*. Londres: Routledge.
- LORETO, L. (2001). *Il bellum iustum e i suoi equivoci: Cicerone ed una componente della rappresentazione romana del völkerrecht antico*. Nápoles: Jovene.
- LOZANO GÓMEZ, F. (2010). *Un dios entre los hombres: La adoración a los emperadores romanos en Grecia*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- MACPHERSON, C. B. (2004). *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*. París: Gallimard.
- MARTÍNEZ, R. (2001). «Acerca del códex Calixtinus: Rozas (4.3)». *Cuadernos de Filología Clásica*, 20, 139-146.
- MATEOS CRUZ, P. (ed.) (2006). *El foro provincial de Augusta Emerita: Un conjunto monumental de culto imperial*. Madrid: CSIC.
- MCCARTHY, D. (1963). *Treaty and covenant: A study in form in the Ancient Oriental documents and in the Old Testament*. Roma: PIB.
- MCDERMOTT, R. (2005). «Apostolorum successores and the episcopal vicar for consecrated life». *Studia Canonica*, 39-1/2, 243-270.
- MCDONALD, R. A. (ed.) (2000). *Leyes de los adelantados mayores: Regulations attributed to Alfonso X of Castile, concerning the king's vicar in the judiciary and in territorial administration*. Nueva York: SSMS.
- McFARLAND, I. A. (2010). *In Adam's fall: A meditation on the Christian doctrine of original sin*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- McFARLANE, A. (1978). *The origins of English individualism: The family, property and social transition*. Oxford: Blackwell.
- McLAUGHLIN, B. P. (ed.) (2009). *The Oxford handbook of philosophy of mind*. Oxford: OUP.
- MEGÍAS, J. J. (1994). *Propiedad y derecho natural en la historia: Una relación inestable*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- MERRILL, T. W. y SMITH, H. E. (2010). *Property*. Oxford: OUP.
- MILLER, G. P. (2011). *The ways of a king: Legal and political ideas in the Bible*. Gottingen: Vandenhoeck y Ruprecht.
- MORRIS, R. (1995). *Monks and laymen in Byzantium, 843-1118*. Cambridge: CUP.
- NANINNI, S. (1980). *Educazione, individuo è società in Émile Durkheim e nei suoi interpreti*. Turín: Loescher.
- NICOL, D. M. (1972). *Byzantium: Its ecclesiastical history and the relations with the Western World. Collected Studies*. Londres: Variorum Reprints.
- NOGALES, T. y GONZÁLEZ, J. (eds.) (2007). *Culto imperial, política y poder*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- NOGALES, T. y RODÀ, I. (coords.) (2011). *Roma y las provincias: Modelo y difusión*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- NORTH, J. A. (2000). *Roman religion*. Oxford: OUP.
- OAKLEY, F. (1984). *Omnipotence, covenant and order: An excursión in the history of ideas from Abelard to Leibniz*. Ithaca: CUP.

- OGLIARI, D. (2003). *Gratia et certamen: The relationship between grace and free will in the discussion of Augustine with the so-called semi-pelagian*. Lovaina: UL.
- OLLER, N. (2001). *L'escanyapobres*. Barcelona: Edicions 62, 1884.
- PAOLIS, V. de (1966). *La natura della potestà del vicario generale: Analisi storico-critica*. Roma: LEUG.
- PAREL, A. y FLANAGAN, T. (eds.) (1979). *Theories of property: Aristotle to the present*. Waterloo: WLUP.
- PEARSON, K. A. (2006). *A companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell.
- PELIKAN, J. (1990). *Imago Dei: The Byzantine apologia for icons*. Princeton: PUP.
- PETERS, E. (ed.) (1980). *Heresy and authority in Medieval Europe: Documents and translation*. Londres: SP.
- PETERS, F. E. (1990). *Judaism, christianity and Islam: The classical texts and their interpretation*. Princeton: PUP.
- POLE, R. (1968). *De summo pontifice Christi in terris vicario*. Farnborough: Gregg, 1569.
- PUTALLAZ, F. X. (1995). *Insolente liberté: Controverses et condamnations au XIIIe siècle*. Friburgo: EUF.
- RAMM, B. (1956). *Protestant biblical interpretation: A textbook of hermeneutics for conservative protestants*. Boston: Wilde.
- RENOUX-ZAGAMÉ, M.-F. (1987). *Origines théologiques du concept moderne de propriété*. Ginebra: Droz.
- ROBERTSON, H. M. (1959). *Aspects of the rise of economic individualism: A criticism of Max Weber and his school*. Nueva York: Kelley y Millman, 1933.
- RUBENSTEIN, R. L. (1992). *After Auschwitz: History, theology and contemporary Judaism*. Baltimore: JHUP.
- RUDAVSKY, T. (ed.) (1985). *Divine omnisciente and omnipotence in medieval philosophy: Islamic, Jewish and Christian perspectives*. Dordrecht: Reidel.
- RYAN, A. (1986). *Property and political theory*. Oxford: Blackwell.
- SALMON, M. (1986). *Women and the law of property in Early America*. Chapel-Hill: UNCP.
- SAN EMETERIO, N. (2005). *Sobre la propiedad: El concepto de propiedad en la Edad Moderna*. Madrid: Tecnos.
- SCHREMER, A. (2010). *Brothers estranged: Heresy, christianity and Jewish identity in the late antiquity*. Oxford: OUP.
- SCHULZ, F. (1946). *History of Roman legal science*. Oxford: Clarendon.
- SECCOMBE, W. (1997). *La trasformazione della famiglia nell'Europa nord'occidentale: Mille anni di storia tra feudalesimo e capitalismo*. Florencia: LNI.
- SEVILLANO, F. (2010). *Franco, «caudillo» por la gracia de Dios*. Madrid: Alianza.
- SHEARING, J. (1935). *The angel of assassination. Marie-Charlotte de Corday d'Armont, Jean-Paul Marat, Jean-Adam Lux: A study of three disciples of Jean-Jacques Rousseau*. Londres: Heinemann.
- SIMMEL, G. (1971). *On individuality and social forms: Selected writings*. Editado por David Levine. Chicago: UCP.
- SMITH, A. D. (2008). *The cultural foundations of nations: Hierarchy, covenant and republic*. Malden: Blackwell.
- SMITH, D. L. (1999). *Oliver Cromwell: Política y religión en la Revolución Inglesa, 1640-1658*. Madrid: Akal.
- SOUZA, P. de y FRANCO, J. (eds.) (2008). *War and peace in Ancient and Medieval History*. Cambridge: CUP.
- SPELRLING, J. G. y WRAY, S. K. (2010). *Across the religious divide: Women, property and law in the wider Mediterranean (ca. 1300-1800)*. Nueva York: Routledge.

- SPRINGBORG, P. (ed.) (2007). *The Cambridge's companion to Hobbe's Leviathan*. Cambridge: CUP.
- SPYKMAN, N. J. (1992). *The social theory of Georg Simmel*. Aldershot: Gregg Revivals.
- TORRES, C. (1952). «El culto al emperador en Galicia». *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXII, 197-230.
- TORZINI, R. (2000). *I laberinti del libero arbitrio: La discussione tra Erasmo e Lutero*. Florencia: Olschki.
- TRINTZIUS, R. (1941). *Charlotte Corday, 1768-1793*. París: Hachette.
- VALDEÓN, J. (ed.) (2004). *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval: De la aceptación al rechazo*. Valladolid: FDS.
- VERBRUGGHE, A. E. (1986). «The figure of the episcopal vicar for religious in the New Code of Canon Law». En: THÉRIUALT, M. y THORN, J. *Le Nouveau code du droit canonique: Actes du V Congrès International de Droit Canonique*. Ontario: SPU, II, 705-742.
- VERNON JENSON, J. (1977). «British voices on the eve of the American Revolution: Trapped by the family metaphor». *Quarterly Journal of Speech*, 63, 43-50.
- WEBER, M. (2009). *The protestant ethic and the spirit of capitalism*. Nueva York: Norton, 1904-1905.
- WHITTOW, M. (1996). *The making of orthodox Byzantium, 600-1025*. Londres: Macmillan.
- WIDDICOMBE, P. (1994). *The fatherhood of God from Origen to Athanasius*. Oxford: Clarendon.
- WOOLF, G. (2006). «Et tu, Brute?»: *The murder of Caesar and political assassination*. Londres: PB.
- WRIGHT, D. P. (2009). *Inventing God's law: How the covenant code of the Bible used and revised the laws of Hammurabi*. Oxford: OUP.
- WYKE, M. (ed.) (2006). *Julius Caesar in Western culture*. Malden: Blackwell.