

QUADERNI FIORENTINI

per la storia del pensiero giuridico moderno

15

(1986)



giuffrè editore milano

BARTOLOMÉ CLAVERO

DE LA RELIGION EN EL DERECHO HISTORIA MEDIANTE

(A propósito de Harold J. BERMAN, *Law and Revolution - The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1983, VIII+657 pp.)

La ubicación del derecho entre revolución y tradición constituye el objeto de este enjundioso volumen; precisando, su objetivo se centra en la revolución que entiende generadora de la tradición jurídica singular del Occidente, queriendo identificar y analizar la relación que hubiera de crearse y mantenerse entre tales principio de revolución y efecto de tradición; a mayor precisión, se trataría de la *Papal Revolution* de Rosenstock-Huussy, con lo que la derivación puede producirse en términos de inspiración religiosa, si no abiertamente eclesiástica. A esta luz se reconstruye, con devoción y sin precipitaciones, con cuidado de argumento y sin descuido de matices, la historia europea del derecho.

La materia, con su amplitud, resulta de manual; no así, con su compromiso, el método; se repasan cuestiones características de una exposición de conjunto, pero no registrándose sus fuentes y siguiéndose su evolución, sino debatiéndose su literatura y persiguiéndose su explicación. No profesándose la investigación histórica, el riesgo asumido ya es grande en cuanto a la dependencia de estudios ajenos, aún a la contra, sin punto propio de contraste ni experiencia más directa, mas ésta no será una grave deficiencia, conocido el propósito; en sí misma habrá de interesar su propuesta sustantiva de lectura de una historiografía e interpretación de una historia. Este tratado ya pide sus baremos; antes que el grosor y vestimenta de su cuerpo, convendrá que se contemple, escuálido y desnudo, su esqueleto; o su cuestión esencial: la presencia de la religión en el derecho.

Por cuestiones esenciales se inicia el mismo volumen; aunque no todavía de la religión, nociones previas se nos ofrecen de los términos del título: Derecho y Revolución, procurándose sobre todo dejar a ésta definida: acontecimiento de cambio radical, acelerado, violento y de efectos duraderos que llegan a interesar al sistema social en su integridad. La entrada en materia, tras ello, debe ya serlo en cuestiones

particulares, pero sirviendo para definir la religión de que se trata; versa un primer capítulo sobre el Derecho de los pueblos germánicos, haciendo su aparición el cristianismo como un factor potencialmente dinámico; tan sólo esto todavía; la consideración del Derecho penitencial puede revelar hasta qué punto esta religión aún se presentaba con unos caracteres de pasividad social más cercanos a lo que seguiría siendo el cristianismo oriental que a lo que llegaría a ser el occidental, todavía como tal inexistente. El propio orden jurídico respondería a tales características más inérticas de un «paradigma social en el que se encuentra el derecho difuso y empotrado en otros órdenes», como el religioso, paradigma más familiar a los antropólogos que a los historiadores (p. 79).

El cambio decisivo advendrá para Berman en y de la religión, vía reforma cluniacense asumida e impuesta por el pontificado romano; vendrá por una *Papal Revolution* que satisfaría aquellos requisitos definitorios de una verdadera revolución, incluida la violencia. Con la asistencia de la terminología ya introducida de Polanyi, nos explica Berman cómo sería ésta la revolución que desempotró el derecho de otros órdenes sociales, o que propiamente lo produjo, dando origen a la tradición jurídica occidental, con toda su virtud de ordenación y capacidad de reforma. Ya no es la idea más debatida, y notablemente reavivada ahora por Paradisi, de la anticipación de medios religiosos en materia política, sino una sugerencia de mayor calado: el derecho como tal aparecería entonces y de tal modo, producto de una nueva religión, socialmente ya activa.

Berman no soslaya la evidencia de que el Derecho medieval en sus cotas superiores de elaboración cultural, del que la iglesia se valdría, no resulta un fenómeno exactamente eclesiástico o ni siquiera de tracto inequívocamente cristiano, con su adicción a la jurisprudencia romana. De ello se ocupa, resaltando oportunamente entonces sus relaciones más contemporáneas, metodológicas y deontológicas con la escolástica. Pero su interés, en el capítulo de «la Escuela de Bolonia», se cifra sobre todo en dejar bien sentado que, como el cambio eclesiástico había sido rigurosamente revolución, esta jurisprudencia medieval constituiría en no menor rigor ciencia, con su misma animación religiosa: «Sus criterios eran morales tanto como intelectuales» sin detrimento ni merma de su cualidad científica (p. 164).

Tras ello viene a detenerse en la misma conexión entre religión y derecho, tratando de «las fuentes teológicas» de la tradición jurídica occidental; con un convencimiento que sabe ciertamente transmitirse, analiza las nuevas doctrinas de sacramentos y postrimerías como fundamento de las propias categorías que vienen a configurar el derecho, especialmente en su vertiente penal. Menos convincentes ya resultan, pero no porque el autor vacile, los capítulos que siguen acerca de la estructuración del mismo Derecho canónico como «primer

sistema jurídico » que marcará la pauta; otros aparecerán luego, pero ni antes ni después se considera alguno también general de Derecho civil que pudiera cuando menos competir con el canónico. Debiendo así sortearse la misma jurisprudencia romanista, dicha primacía intenta mostrarse no sólo en los aspectos políticos y corporativos, en los procesales o en los civiles de familia, sino también en los de propiedad, sucesiones y contratos. La operación la facilita su misma tendencia, atribuyendo al Derecho canónico medieval categorías modernas.

Cierra la primera parte, que lleva por título *The Papal Revolution and the Canon Law*, un capítulo más particular sobre el Derecho canónico en Inglaterra, centrado todavía más concretamente en el conflicto entre Enrique II y Becket. Encierra el interés suplementario del planteamiento de relaciones entre los derechos continental e insular por vía precisamente canónica, pero, si no por otras razones ya porque no se delate mi ignorancia, me abstendré de comentario, permitiéndome tan sólo una maliciosa insinuación: el mero repaso de los escritos canonísticos recientemente coleccionados de Duggan no parece abonar la justificación de este capítulo tampoco por su aportación de ideas.

Por disimular también mi ignorancia en más de uno de sus apartados, de itinerario bien dilatado, tampoco retendré la atención en la segunda parte, consagrada a la constitución de otros sistemas jurídicos tras la primacía y el modelo del canónico: *The Formation of Secular Legal Systems*. Corrigiéndose la misma imagen excesivamente lastrada del derecho que pudiera haberse desprendido de la parte anterior, se expone ahora la conformación distinta, respecto al Derecho canónico y entre sí, de otros Derechos: feudal, señorial, mercantil, municipal y de los diversos territorios europeos, diferenciadamente considerados, no como derivaciones del sistema canónico, sino como verdaderos sistemas en sí, con sus propias raíces, bien que ahora estructurados y en su caso afianzados gracias al susodicho ejemplo del Derecho canónico.

En fin, « todos los sistemas jurídicos desarrollados en la Europa bajomedieval acusan la afinidad estructural con el sistema de Derecho canónico que prevelece a lo ancho de la Cristiandad Occidental » (p. 516). A través del mismo Derecho canónico ha de pasar para Berman la propia presencia jurídica de la religión, como si de otro modo tampoco cupiera. La religión se hizo derecho y parece que sin él ya no existiera.

Si no desde luego la riqueza de su despliegue, la clave de la obra ha podido quedar de relieve; el mismo autor de ello se encarga: « Los valores, categorías e instituciones basilares de los sistemas jurídicos occidentales se sustentan en ritos, ceremonias y creencias religiosas », siendo la misma « ciencia jurídica occidental una teología secularizada, cuyo sentido suele hoy escaparse porque sus supuestos teológicos no

se aceptan » (p. 165). « Al explorar los orígenes del pensamiento jurídico occidental en los siglos XI y XII abrigamos el propósito de develar, por implicación, el contraste entre la ciencia jurídica unitaria de la que se nutre una tradición de nueve siglos y la jurisprudencia escindida que en el nuestro satisface » (p. 591), se entiende que por dicha razón de haberse « casi totalmente repudiado la cimentación cristiana del Derecho occidental » (p. 197).

Sólo en nuestro siglo habría venido a quebrarse la tradición engendradora por la *Papal Revolution*, de suyo resistente a otras revoluciones, salvo a la soviética, con toda la propagación de su ideología (ps. 36-41). Lo cual, en nuestro autor, dista mucho de ser una alusión incidental; nos las habemos, como deberá saberse, con un acreditado soviólogo, cuya misma preocupación histórica se ha forjado en su contacto con un Derecho, digamos, o él diría, oriental. Quizá estemos tocando el motivo de fondo de su excursión histórica, el personal al menos, pero en lo que ya trasciende al propio trabajo y puede no ser impertinente a su comprensión.

Realmente Berman presentó su entendimiento de la tradición jurídica occidental en una obra sobre el Derecho soviético, a la que ya precisamente se le criticó en este punto su esquematismo, comprometiéndosele en el asunto; así al menos lo indica en la segunda edición, más desarrollada, del que es su trabajo más panorámico e interpretativo sobre este Derecho, donde tal esquema se contenía: *Justice in the USSR* (*Justice in Russia* en la primera edición, de 1950). Se trataba de una exposición ciertamente comprensiva del Derecho soviético, bien que presentándose paladinamente ya su mismo esfuerzo de comprensión como imperativo de conocimiento del enemigo político para su derrota y del pueblo por él gobernado para la consiguiente ocupación (reléase, antes de juzgárseme exagerado, su introducción). Entendiéndose que tal Derecho debe más a la propia tradición histórica rusa que a la revolución soviética, así reversible, aparecía como problema importante éste de la confrontación de las respectivas historias jurídicas.

Su divergencia primordial se remontaría al cisma de las iglesias ortodoxa y latina, con el acontecimiento subsiguiente, ya sólo en ésta, de la *Papal Revolution*, donde se generaría la tradición de derecho que a su modo más tarde remodelarían las revoluciones inglesa y francesa de extensión igualmente occidental. En diversas ocasiones, una sociedad oriental como la rusa habría intentado integrarse en esta tradición, con muy relativo éxito, aunque suficiente como para establecerse relaciones, no eliminadas por la revolución soviética. Aun con toda su diferencia de fondo, faltando allí la verdadera *Revolution*, ya el mismo cristianismo ofrecería su base, pudiendo entenderse que la auténtica ruptura sólo vendría por un cambio de religión, que ya el mismo marxismo la sería.

El propio fenómeno de la vinculación entre derecho y religión parece nada exclusivo de la historia occidental, planteándose ahora el problema del concepto más genérico de *Religion*. Pero Berman no deja margen a la especulación sobre su pensamiento; unas conferencias que dedicara a dicho preciso punto de la *Interaction of Law and Religion* ya quisieron dar cuenta en sus términos más generales del concepto. Como religión se concibe cualquier ideología, aún confesadamente arreligiosa, a cuyo efecto tanto se acentúa el componente religioso de las revoluciones inglesa y americana, significándose aquí el protestantismo, como se arrastra al mismo campo de la religión el aspecto confesional de todos los ateismos, marxismo incluido (*Interaction*, ps. 51, 68-73, 109, 146 ó 148).

Tamaño extensión del concepto ya era un requisito de su propio planteamiento. Desde su mismo esquema de la tradición occidental, la interacción entre derecho y religión se quiere de transcendencia universal, presentándose como una especie de antropología general del primero cuya clave se encerraría desde luego en la segunda. Y se trata de una antropología más deontológica que empírica, resultando la composición de ambos elementos un verdadero imperativo del orden social: « Ambos, derecho y religión, mutuamente se precisan; el derecho, asegurando la dimensión social de la religión; la religión, prestandole al derecho animación y norte » (*Interaction*, p. 25). La historia jurídica occidental, tal como entonces se concibe, vendría exactamente a ilustrar esta deontología, dándole cuerpo a la propia religión en suerte.

No es de extrañar ahora que, antes de demostrar su conexión religiosa, tuviera Berman aquel empeño por dejar sentada la entidad científica de la jurisprudencia medieval; criterios morales habrían de servir para calificar a la propia ciencia jurídica, como tal ya con título para informar el derecho. No cabría siquiera un derecho, y menos así su ciencia, sin religión; todo sistema, como toda revolución, tendría su predicado religioso, aunque no todo derecho, como no toda religión, será verdadero: el modelo lo ofrece el Occidente. Y no tanto, como cabría esperar, por la antropología positiva de sus revoluciones liberales, con su confianza en la capacidad de razón del hombre y de determinación de la sociedad, sino por una antropología visceralmente negativa que ya por pura petición de principio postula la universalidad de la religión como muestra de la incapacidad para gobernarse del hombre y de la sociedad. El derecho vendría dado por religiones, no quedando más opción que entre confesiones.

No se le haría justicia a la obra histórica de Berman de quedarnos en sus motivaciones. Un estudio, que no mera prédica, ya de por sí puede trascenderse, habiendo de debatirse su substancia. Y *Law and Revolution* la tiene ciertamente desde su propio punto de arranque:

un cambio en la religión no sólo precede, sino que también sustenta, la transformación fundamental que se produjo durante la Baja Edad Media en el derecho. El propio orden jurídico que entonces se gestara mala comprensión tiene de olvidarse, como ciertamente se suele, su mismo persistente sustrato religioso.

Pero también desde el arranque las dificultades surgen cuando ya ni siquiera se ve el cuadro acomodarse en el marco que se le asigna: la *Papal Revolution*, resultando que esta especie de revolución cultural no responde a impulso pontificio o tampoco en buena parte a dominio eclesiástico; ya el propio término se dilata hasta su total desvirtuación en el mismo curso de la exposición (p. 100), pero a contracorriente se le mantiene. Su razón no parece precisamente histórica; que en sí no es inocente, y menos en medios protestantes, no es cosa que vaya a requerir explicación; y aquí ciertamente pesa: lo hemos visto forzando evidencias, con alteración de la propia jurisprudencia.

Y la imagen del Derecho canónico no resultaba incólume, con los anacronismos del caso. No vamos lógicamente a confrontarla en todos sus capítulos, probándose tan sólo el método; la materia de contratos puede constituir la muestra, interesadamente elegida desde luego, no sólo por la relativa holgura de mi conocimiento. En ella debe ofrecer Berman una imagen de este Derecho que prefigure nuestra sociedad de mercado bajo un cierto principio de libertad de contratación (ps. 245-250), con lo que se encuentra enfrentado a la dificultad de la misma interferencia de la doctrina religiosa. La solución es simple: consiste sustancialmente en la remisión a una obra ya clásica como *The Scholastic Analysis of Usury* de Noonan, con su línea de argumentación más bien reductiva del tópico.

No siendo un estudio de investigación primaria, sería excesivo esperar que Berman fundase filológicamente su capítulo, ratificando en su caso la lectura de Noonan, pero no lo sería en cambio pedir que confrontase otras obras solventes de diverso enfoque, que en el supuesto notoriamente existen; así, *The Idea of Usury* de Nelson, sobre todo en su edición ampliada, donde puede concebirse y explicarse en términos de incompatibilidad la relación entre el paradigma canónico de usura y el contractual de mercado. No es cuestión de solventar aquí una ardua polémica, que ya nuestro autor elude, sino tan sólo de observar una servidumbre: aquella motivación de la obra histórica pesa en su composición sustantiva, y ésta, en la propia selección del material debatido.

Lo que no sólo afecta, en muy diverso grado por supuesto, a uno u otro capítulo, sino también al diseño general de la obra, y por dicha misma hipoteca de unas motivaciones realmente no transcendidas. Un disentimiento de fondo ya mediaba entre Noonan y Nelson: para el primero nuestro mundo se habría también formado, como para Berman, bajo las coordenadas del cristianismo; para el segundo en cambio,

no menos preocupado a su vez que Berman por la singularidad del Occidente, se habría gestado, tras la ruptura religiosa del XVI, por la revolución científica del XVII que daría paso, antes que a revoluciones políticas, a una profunda alteración de mentalidad, ya no propiamente religiosa. Y adviértase que esto, cualquiera que hubiese de resultar su importancia, es lo que falta, aún con su título, en *Law and Revolution*: una historia del Derecho occidental que no da prácticamente entrada, o no ofrece realmente juego, al racionalismo y al liberalismo, cuya revolución moderna se agota en el apartado introductorio de conceptos (ps. 30-37, 186 ó 590). Otra revolución la suplanta.

La presencia de esta revolución incluso parece reducirse respecto a esquemas anteriores del propio autor. Cuando se trataba de una más directa confrontación con el mundo soviético, todavía las revoluciones liberales se insinuaban como capítulos más sustantivos en la formación de un Derecho occidental; cuando en términos más generales se consideraba el valor de la religión para el derecho, más se apreciaban, con sus manifestaciones religiosas, las revoluciones inglesa y americana. El mismo capítulo protestante ha decaído, con una verdadera incompreensión de la sociología de Weber (ps. 336-339 y 550).

El vacío se ha ensanchado, reforzándose la tradición como puente; bajo él se abre el abismo de la revolución moderna; con él se cierra, o tal se quiere, su efecto de separación entre derecho y religión, entre orden formal de la sociedad y valores menos imponentes. En él se lucha por recuperar para la religión poderes que por esta revolución habían recaído en manos de la propia sociedad, con superación de servidumbres históricas o de otro modo transcendentales. Pero, ¿no nos encontramos aquí con unas presunciones nada extrañas a la misma historia del derecho, nacida bajo el signo de tales servidumbres y crecida sin una clara ruptura de su cordón umbilical?. Se ha tocado una fibra sensible no sólo a la religión, sino también al derecho; se ha teorizado una función que puede ser efectivamente común a ambos.

La franqueza de Berman descubre un paradigma finalmente no muy original. Ya le place al autor este término kuhniano de paradigma, que debate y asume desde un comienzo (p. 22), a efectos como el visto de la caracterización del derecho antes y después de la *Papal Revolution*: se trataría de distintos paradigmas sociales. Pero Kuhn pensaba en paradigmas menos objetivos, de la propia comunidad científica, estructurando y confiriendo sentido a una producción así radicalmente hipotecada. En la ciencia social también tienen su juego, componiendo el escenario antes que la historia llegue. Repásense las múltiples versiones de un mundo jurídico europeo sustancialmente conformado en la época medieval, que no en la moderna, y ya se detectará un fondo no tan ajeno al de la confesión de Berman.

Aunque el aprovechamiento bibliográfico no es esmerado, alimentándose la ilusión de originalidad, el propio autor ha de reconocer la compañía, especialmente, como fuera de esperar, entre quienes más se han ocupado de la materia canónica; así, la autoridad de un Le Bras o de un Kuttner puede efectivamente servirle en cuestiones nucleares para sus tesis (hay *Index*, incompleto respecto a autores, mas no faltando los principales). La canonística en general podría ciertamente avalarle; ya es dato revelador el que Grossi recientemente reseñaba de que para ella la historia moderna parezca no existir; por encima suya, aún quiere resistir el contacto con la cultura medieval.

Y el atavismo no es exclusivo de la canonística; desde luego ya se remedia mejor en otros ámbitos, como puede apreciarse en la reciente reseña de la historiografía jurídica italiana de la edad moderna ofrecida por Cavanna, resultando no indiferente a la cuestión metodológica el periodo histórico que se cultive; la propia emergencia del objeto moderno incide en perspectivas, aunque todavía quede todo el problema de su epistemología; lo traté y se discutió en un seminario cuyas actas acaban de publicarse. Pero el punto de partida de cuya superación en todo caso se trata no es otro que el susodicho: el de la presunción de los orígenes medievales, que no modernos, de las categorías sustentadoras de nuestra cultura jurídica. Las versiones, como las implicaciones, pueden con mucho variar, pero las hay, versión e implicación, comunes, subyaciendo este fondo o paradigma de una natividad, que no ya usualmente epifanía, por medieval, cristiana. O basta con que sea medieval.

Pese a su misma tradición polémica, resulta a la postre secundario que, reputándose medievales, los orígenes se consideren civiles o canónicos; ya su respectiva aportación ni siquiera fácilmente se distingue, como para materia política puede apreciarse en exposiciones recientes de Paradisi o de Gaudemet. Y esto sólo es un índice de la suplantación del problema. Pero no se espere naturalmente de Berman tal especie de revelación; su interés era el contrario: no sólo el de acentuar la versión más religiosa de los orígenes medievales, sino incluso el de velar alternativas internas, aún secundarias, del propio paradigma; ni aprovecha en lo que cabría la más desenvuelta literatura civilística, ni propiamente la confronta, contra su propio estilo; su mismo objeto de la jurisprudencia menos canónica ya se eclipsaba, como vimos; a su modo se confirmaba que se tocan las dimensiones metodológica y sustantiva. Sería ya excesiva la sospecha de que esto directamente responde a un propósito de complicidad para la recuperación de un frente desde las posiciones más extremas que ya desaconsejan la clarificación, pero el propio autor nos ha confesado que tales motivaciones existen. No habría al menos, de tenerse la malicia, juicio de intenciones.

Es pesada la hipoteca, pero no tiene por qué afectar al punto de arranque del cambio religioso medieval. Los mosmos historiadores también últimamente lo abonan, con su cuidado de relaciones sociales. El acontecimiento espiritual parece de importancia ya reconocida, contando con sus breviaros, como el de Vauchez, y también con sus monografías no encerradas en especialidad. Aquí está por ejemplo el concurrido *Purgatorium* de Le Goff, signo de toda una revolución de la que nuestro mundo provendría, según también sus expresiones, seguramente menos deliberadas. Pero concédase incluso que el cambio fuera revolucionario, aunque tampoco es que Berman facilite la apreciación de otra cosa con el cortocircuito que su esquema produce entre el Derecho altomedieval y otros que no sean el canónico.

El problema en todo caso no es el cambio medieval, con todo el peso de la religión, sino la exclusiva que encima se le quiere conceder; el problema es que para el Occidente este cambio se represente, no ya como una revolución, sino como su revolución: la que lo crea y determina, sin otra cuando menos equiparable, que requiriera más que una decena de páginas entre seiscientos cincuenta. Sea el volumen también un signo; para comprobarse la difusión y el arraigo del paradigma en la misma historiografía religiosa y jurídica, no se proceda a operaciones de búsqueda de revoluciones; ya es un síntoma aquel de la comparación al peso de los respectivos tratamientos, de la cultura medieval en relación con la moderna. No es desde luego un criterio muy científico, pero una exploración superficial puede bastar para el diagnóstico de las enfermedades más comunes.

Y otro paradigma existe, aunque aquí ni siquiera se contraste, ignorándose a sus representantes. A estos efectos, tanto o más llamativa que la incomparencia de Nelson, puede resultar el silencio sobre Polanyi, pues su bien característica terminología ya se adoptaba. Su mismo concepto cardinal de empotramiento o imbricación histórica de órdenes sociales, que buen servicio rinde, se adjudica curiosamente a Maine (p. 79), manteniéndosele de incógnito. Como ya se ha apreciado, no es Berman ciertamente autor que, sin reconocimiento ni debate, se apropie de categorías ajenas y de curso todavía no mostrenco, por lo que el caso realmente intriga.

Aunque su confrontación sea constante en Berman hasta el extremo del escrúpulo en la cita de autoridad, no debe tratarse de preservación ante el marxismo, pues, si lo hay en Polanyi, ya resulta remoto, cuando no prestado. El discernimiento en todo caso mal puede tampoco producirse con la politización a ultranza del propio debate cultural, concibiéndose monóliticamente, como confesión enfrentada, el marxismo, sin afluentes ni aladaños. Pero la razón de este silencio ya puede ser también más específica; tal vez el nombre de Polanyi, tanto o más que el de Nelson, podría enfrentar con aquel vacío de

la revolución moderna, tan fuera de campo que ni siquiera se argumenta. Tal vez ya obligaba a la rendición de cuentas que falta.

La concepción que, para antes de la *Great Transformation*, Polanyi esencialmente aplicara a la posición de la economía entre otras instancias sociales, implicándose el derecho, parece constituir la base, que no ha podido obviamente venirle a través de Maine, del planteamiento de Berman sobre el empotramiento del derecho antes de la *Papal Revolution*; si aquella *Transformation* pudiera hacerse coincidir con esta *Revolution*, se hubiera ciertamente conectado con una de las principales teorizaciones contemporáneas acerca de los órdenes sociales. Mas esto era llanamente infactible; con su categórica ubicación del cambio en época moderna, Polanyi ya se carga de evidencias, presentes por su conducto.

Con Maine, como con otros primitivistas, la elusión desde luego es más factible. La misma apelación antropológica ya resulta maleable; en principio, habría de servir para abordarse con mayor distanciamiento nuestra propia historia, captándose diferencia; a la postre, aquí coadyuva a la mayor identificación, figurándose tradición. Y no podrán los antropólogos quejarse de manipulación; de hecho la antropología erráticamente introducida en la historia europea, o con prisas por localizar su distinción, ya presta su ayuda, excediéndose incluso. No acudiría por ejemplo Goody en solitario a este auxilio, remontando aún más los orígenes de la diferencia occidental, religión mediante, en materia matrimonial, con la correspondiente dilatación de la propia identidad histórica.

El recurso expreso a la antropología, como el uso inconfesado de Polanyi, se agota para Berman en la época altomedieval. En esto tampoco le faltaría el apoyo de historiadores de inclinación actualmente antropológica, pero en su caso ello ocurre a pesar de quererse ulteriormente mantener una relación de órdenes, entre religión y derecho, a la que parece todavía convenir tales uso y recurso. En Berman todo tiene su lógica; a su propósito no le serviría de hecho una extensión de la perspectiva antropológica o de la más concreta categoría de empotramiento; ya su exotismo comporta un efecto de extrañamiento inhabilitante de la historia. Ocurrida la *Revolution* que se quiere tan decisiva como definitiva, ya conviene, para el juego de su misma relación actual, una determinación básicamente más reconocible de religión y derecho; un presupuesto de mayor confusión ya resultaría nocivo para el propio paradigma. Pese a la misma historia.

Pues cabe que, respecto a ella, peque Berman más por defecto que por exceso, quedándose corta su misma consideración de la presencia de religión en el derecho y de pensamiento teológico en el jurídico. La misma literatura que aprovecha le hubiera permitido ir más lejos; así, el estudio de Hofmann en materia tan civil y tan política como la de representación, con su vinculación histórica a doctrinas exqui-

sitamente religiosas; o así también desde luego, con lo que la materia de una «teología política» también tenía entonces de derecho civil, los *King's Two Bodies* de Kantorowicz (y curiosa errata aquí la de p. 615: *Theory*, por *Theology*, al citarse el subtítulo, perdiéndose lo que más habría de convenirle, aunque más revelador puede resultar que en materia política prefiera obras menos atentas a la propia sincronía de la cultura como la de Tierney, con olvido también de otras tan indicadas a su efecto como la de Buisson); la misma eclesiología de sensibilidad histórica, como la de Congar, podía haberle prestado mayor ayuda si de la exploración de presencia jurídica de la religión se trataba. Mas no parece con todo que fuera ésta la dirección que exactamente en sí interesaba a Berman.

O no parece que fuera la que, con todas sus consecuencias, exactamente le convendría. Su construcción de sistemas jurídicos, comenzando por el canónico, ya se sustentaba en presuposiciones políticas que no son las que se desprenden de estudios más considerados con el propio marco teológico. O pensemos qué ocurriría en materia más civil de atenderse a Nelson; desde su posición se abre ciertamente también una perspectiva más halagüeña para la apreciación de carga pretérita de la religión, pero con una inconveniencia que salta a la vista: aparece entonces una imagen del derecho histórico europeo que, con paradigmas canónicos como el de la usura, no resulta muy capitalista, más bien impresentable como arma antisoviética. Entraríamos en un juego todavía menos respetuoso con la historia de tomarnos en serio esta curiosa derivación, pero sólo aquí nos importa a sus efectos dialécticos, que para otros ya también he publicado mi particular *Usura*.

Y si de la confrontación antisoviética todavía se trataba, ¿no cabía mejor desde los supuestos más laicos de la no menos occidental revolución moderna? Y habrían de serlo en un sentido bien adverso al de la composición de Berman desde el punto inicial del postulado religioso, ya no, por dicha misma revolución, universal. Y no se trataría tampoco de la problemática de la secularización, ignorada por supuesto por Berman, que se plantea en términos de privación, sino de la más sencilla presuposición de indiferencia de la religión y, por tanto, de las evidencias históricas y antropológicas de su peso social.

El tratado de *Law and Revolution* habría sido entonces ciertamente muy otro, más ajustado de seguro a la propia historia. La identificación y el concernimiento se recluirían al menos en época más contemporánea, no interfiriéndose en otras ya intereses, ni sobre la forma como se compusieran religión y derecho, ni sobre su respectivo contenido. La base de la proyección al menos desaparecería, pudiéndose entonces detectar y analizar mejor la misma cuestión del profundo valor histórico de la religión.

Mas la propia historia nos llevaría a una religión hoy irreconocible, o a una religión incluso en sí indefinible, dada la persistente incardinación de órdenes. Este problema esencial de relatividad de la religión, como del derecho, también había de reducirse por Berman a una cuestión preliminar, confinada a tiempos primitivos de la historia europea. Se jugaba demasiado en ello; otra historia ya indiferente resultaría así despiadada para con sus buenos propósitos. La impasibilidad de la historia puede traer más crítica que su compromiso.

No se quiere esta indiferencia; la operación de defensa de un orden civilmente liberal pero políticamente no democrático, o con fuertes componentes al menos de carácter autoritario y corporativo, al querer valerse de la religión, precisa de la historia. Para encarnar un principio de imposición sobre el individuo y la sociedad o habilitar un medio de sustracción de parte del derecho a sus respectivos espacios de autonomía, había de combinar la religión contenidos actuales y formas pretéritas, presente e historia. Puede ésta suministrarle su conexión al derecho, siempre claro que salte sobre la revolución moderna. Era un imperativo del paradigma historiográfico que lo encierra político. Como decíamos, Berman guarda su lógica, que no es, como a menudo en esta ciencia más inconfesadamente ocurre, la de la investigación histórica.

Las implicaciones están a la altura de la propia ambición de la obra. Se anunciaba en las referidas conferencias con un propósito de «integración de disciplinas académicas» o de vencimiento de su «compartimentación» por la misma necesidad de superación antropológica de «las divisiones internas de nuestro entendimiento y de nuestra sensibilidad» en orden a una función finalmente política: «Los dioses del derecho y los dioses de la religión, como nuestras otras varias deidades, no podrán separadamente regalarnos la visión que se precisa para defender nuestra integridad como pueblo y como civilización» (*Interaction*, ps. 18-19). No cabe mayor transparencia.

Se piensa que la propia civilización ha entrado en crisis, y por dicho motivo de división entre sus dioses, o por el de la soledad de sus altares: el derecho ya sólo quiere ser principio formal, y no valor material. «Nuestro desencanto ante la religión y el derecho formales es el síntoma de una más profunda pérdida de confianza en valores fundamentales», habiéndose «fracasado en el mantenimiento de las justas conexiones entre los sistemas formales y los valores subyacentes de la religión y del derecho» (*Interaction*, p. 23). La misma ciencia jurídica se empeña en afirmarse y producirse al margen de valores trascendentes.

Esto para Berman supone una especie de suicidio del propio orden social; su salvación aún miraría a la religión más que al derecho: «La cuestión es la de cómo puede revitalizarse la religión», cuya respuesta

ya no sería ajena al «reconocimiento y restauración de su misma dimensión jurídica», entendido siempre que «así como el derecho sin la religión pierde su unción y su animación, pierde la religión sin el derecho su cualidad social y entidad histórica». Son los órdenes religioso y jurídico «dos dimensiones diferentes de la naturaleza humana, pero también el uno dimensión del otro. Juntos se sostienen o juntos caen» (*Interaction*, p. 78).

Berman eleva su pensamiento a los términos de que dimensión de la religión es el amor, del que el derecho está necesitado. Motivos históricos no faltan para ilustrar también esta relación, como bien ha visto Clanchy, pero a la hora de la verdad prefiere Berman sus autoridades; así la de Noonan, por las expresiones ahora del prefacio de su *Power to Dissolve*, que a este punto no quiere ciertamente aplicarse: «En casi todos los sistemas contemporáneos, la compatibilidad entre derecho y amor es un problema; para un sistema cristiano, lo es vital», y ello «por muy difícil que resulte para un ordenamiento concreto hacer suyo» este principio de caridad. En bella fórmula del propio Berman (*Interaction*, p. 91), debe ser «el derecho siervo del amor»; en su más desnuda idea, debe anularse el divorcio del derecho con la religión. Apropiándose la una del amor, mejor caerá el otro nuevamente en sus brazos.

Mas la modernidad del derecho nace de la disolución de este preciso vínculo, habiendo ya costado sangre en la Europa de las guerras religiosas llegar a tan sencilla conclusión; la división que se identificaba como síntoma de crisis de la civilización, lo es realmente de su salud. La virtud del derecho se cifra en esta separación; el derecho ha de dar forma, o serlo en su estructura de establecimiento y creación: modos y garantías formales para la determinación del individuo y de la sociedad. El extrañamiento de la religión resulta cuando menos uno de sus requisitos.

La religión, como cualquier elemento no lesivo de la libertad humana, tiene desde luego cabida modernamente con el derecho, pero no en él, cortándose la comunicación; la religión más fácilmente encarna todavía materialmente valores, los cuales ya deben confiarse a la misma libertad, y no a su imposición social. Y aquí podría desde luego entrar aquella dilatación, querida por Berman, del propio concepto: a cualquier ideología es aplicable el argumento. La extensión tampoco afecta ya al derecho, pues no admite definición moral; si un valor existe ahora para el derecho en Occidente, ha de serlo el de esta indiferencia, pese todavía a Stein y Shand: sus «valores» ya en buena parte son reducibles a formas. Se define modernamente el derecho en sí por esta neutralidad, suprema forma de respeto a religiones, ideologías y moralidades o más simple requisito de convivencia pacífica, por mucho que a Berman ello se le antoje un yerro.

Como otros elementos, sin ir más lejos la historia, ha podido manipularse la religión para una reconducción del derecho a posiciones menos entregadas al ejercicio de la libertad, o ciertamente la religión ha podido venir desempeñando esta especie de función tras la revolución moderna, hasta su más efectiva separación o, también, hasta su conversión al propio terreno formal del derecho, menos penosamente desde luego en medios protestantes que en los católicos. De esto se dolía igualmente Berman, contemplando una religión tan indigente de valores sustantivos como el derecho, pero también de ello, para infundirles todavía conjuntamente ánimos, se quería valer, errando la axiología.

Mas el cambio se contenía en la misma revolución moderna: la conquista del derecho desempotrado de la religión, que ya lo es de la forma como instrumento de libertad; por su mismo logro, si aún se quiere, todavía puede concebirse como modelo el Occidente; su único valor justamente comunicable ya sólo lo sería el de la autoterminación, sin su restricción usual de sentido; el valor, esto es, de la incomunicación formal: de la no imposición de comunicación material. Que esta tan occidental como universalizable revolución sea precisamente la que se eclipsa en Berman, no resulta desde luego caprichoso. ¿Qué revolución? era entonces la cuestión, aquí no menos errada.

Law and Revolution - The Formation of the Western Legal Tradition: la ecuación precisaba el tratamiento de otra revolución, ya más merecedora incluso del nombre según los propios baremos establecidos por Berman. Su opción de la *Papal Revolution* tampoco es que se haya en sí argumentado, viniendo esencialmente por vía de autoridad, en concreto de Rosenstock-Huessy. Pero aún las mismas remisiones de su capítulo de concepto tampoco dejan de conjurar contra su planteamiento; así, el clásico «manifiesto anticomunista», aunque éste no sea subtítulo suyo, *Anatomy of Revolution* de Brinton, cuya alegación ya resulta un tanto desconfiada. ¿Inconveniencias? Todas; revolución era aquí la moderna, aun reducida a política; y no sólo la inglesa, la americana y la francesa, sino también la rusa, que originalmente pertenecería a un mismo ciclo. Y la mayor inconveniencia al final llegaba, en el comentario de la bibliografía, reprochándosele a Rosenstock-Huessy capricho de conceptos, sesgo de datos, defecto de realismo y exceso de buenos sentimientos. No hay premonición; si acaso, fidelidad.

Eran empero otros tiempos, también para el pensamiento conservador; incluso fuera de él, el ambiente para Berman mejora. De vuelta de la modernidad, priva menos la razón; instalada en la postmodernidad, su revolución se desvanece. Así los *Cuerpos* de Kantorowicz, más que reeditarse, puede parecer que se reencarnan, con un mensaje

de redención para la propia historiografía: he aquí que se descubren religión y derecho, política y teológicamente además fundidos, para mayor impulso de la imaginación. Y también ha sido «teología política» la de Carl Schmitt, de la que no dejara de hacerse mérito en el encuentro de *Cristianesimo e Diritto Moderno* animado por Lombardi y Dilcher. Faltando en medio la revolución, la ciencia de los unos puede ser más fácilmente, para otros, escape gratuito, o también tradición interesada. De vuelta de la revolución, la historia se recupera.

Y la historia sirve, relacionándose religión medieval y derecho de formación moderna más intrínsecamente de lo que la propia investigación aún pudiera permitir, ahora por ejemplo también con Todescan. La operación es otra, o su realización al menos más expedita; no se sigue exactamente el camino de la indagación y la averiguación, sino el de la comprobación y la confirmación; el método de trabajo secundario ya tenía su conveniencia. Entre la separación actual de la religión y su imbricación histórica con el derecho, se ha querido construir un tercer término de comunicación más política; partiéndose del dato moderno de la disociación, quiere restablecerse la intercomunicación sobre la evidencia pretérita del empotramiento; es operación que mejor naturalmente progresa a través del tamiz de una historiografía ya confundida entre uno y otro mundo.

Es un caso de *Invention of Tradition*, que diría Hobsbawm, difícilmente actuable desde luego por decisión e ingenio exclusivamente individuales. Ya una tradición ampara al propio efecto de su invención; ya las historias de la religión y del derecho, con sus impenitentes proyecciones, tienen el terreno bien abonado. No se trata por supuesto de pura invención; realmente no se sabe qué ofrece en la cultura europea más materia para la misma operación, si la una, la religión, o el otro, el derecho. Ambos, que diría Berman, pueden prestarse en esto ciertamente mutuo apoyo; y al fin y al cabo se trataba de su relación.

La tradición jurídica ya debe resultar más joven de lo que ella misma presume, o ya debe ser más bisoña la tradición de nuestro derecho. Una revolución como la de los tiempos modernos, de mentalidad tanto como de sociedad, se sentiría especialmente necesitada de historia, y a los efectos no sólo de legitimación, sino también de propio control, con servicios como el ya referido de la religión. Que la historia jurídica naciera entonces más bien como derecho ya constituye todo un síntoma de una afección que le sigue aquejando, o que, con todo lo recorrido, aún puede seguirle estorbando la consideración del dato histórico de la revolución en cuya negación se criara. Al menos el tracto de la cultura jurídica supo guardarse, o su fractura recomponerse. Más que el motivo historiográfico de la evolución que ocupa a Stein, su punto ciego de esta revolución hubiera seguramente interesado.

Y la ceguera no se disipa por simple tacto; aquella emergencia del objeto moderno tampoco bastaba, o ni siquiera lo hacía el reconocimiento de la misma diferencia de la sociedad anterior a la revolución. Ya por no perder un parroquia, no todos se resignan a que la historia europea previa a la revolución moderna sea prehistoria y con ello arqueología; hemos visto que no sólo por nostalgia se reanudan lazos con el *World We Have Lost*. El mismo Laslett ya quiere borrar del mapa la propia expresión de revolución inglesa, esperando que el ejemplo cunda. Quienes mejor procuran captar la misma extrañeza de este mundo efectivamente perdido, moviéndose en un terreno científico, acaban expulsando totalmente de la historia, o del universo político, la razón de esta revolución que se interpone.

Pero tampoco era el terreno de Berman exactamente el científico; sus mismas cuestiones esenciales se han planteado, debatido y previamente resuelto en otro campo; las mismas opciones fundamentales sólo para él cabían en el dominio de la religión. La opción de Berman era efectivamente religiosa antes que científica; como tal resulta ciertamente inobjetable, no sometible realmente a argumento, amparándole la misma revolución moderna y el derecho que quiere ignorar; corresponde a la esfera íntima de su libertad. El problema venía de su transcendencia a la sociedad y a la historia, a la esfera política de la libertad común, atentando contra las mismas formas que la salvaguardan.

Tampoco era propiamente la cuestión de Berman, pese al título, la revolución, sino, prevaleciendo el subtítulo, la tradición; la primera ya se remontaba en provecho de la segunda, recludiéndose en tiempo remoto los propios signos antropológicos de la historia europea, cancelándose su revolución moderna. Y el problema entonces ha venido por el desquite del título, interponiéndose realmente una revolución como ésta. Antes que la tradición, era cuestión ciertamente la revolución; o antes que la continuidad de la historia, debe ser para ella misma cuestión la discontinuidad de sus paradigmas.

La cuestión radicaba en la identificación de la misma revolución, de aquella revolución realmente inductora del cambio de sociedad y mentalidad que ha engendrado nuestro mundo; de la revolución que, si así se quiere todavía, ha significado efectivamente al Occidente: la gran transformación de Polanyi, el cambio de paradigmas de Nelson, o también, si se prefiere, la mudanza anatomizada por Brinton. La revolución que habrá de considerarse ya para situarnos en un universo compartido.

El problema no está en el falseamiento de la historia, sino en su deformación por interferencia de paradigmas no inferidos de la correspondiente cultura. Y vale aquí la revelación de Berman: mandan las creencias, predicando tradición; la sierva era la historia, que auxilia y avala; el paradigma de los historiadores ya se manifiesta como la

negación de los paradigmas de la historia. Respiremos: la cuestión estaba finalmente en el paradigma.

Así se ha postulado la confusión entre derecho y religión, consiguiéndose al menos indiscutiblemente para la historia. Lo que, también finalmente, puede que no resulte un paso atrás en lo que a ésta estrictamente importa, con el predominio en su seno todavía del supuesto de separación que legitima especialidades. Aun con su ganga, que ya aflora, puede la operación resultar provechosa.

Cierto que Berman nos ha llevado a un estadio ideológicamente premoderno, pero puede también que nos haya conducido a la historia. La exposición de la ganga también lo es a su extracción. No sería el primero que partiese hacia la India y descubriera un Continente, para provecho finalmente ajeno y desconcierto primariamente de sus pobladores, que ya existían.

Pues quedan las historias de la religión y del derecho encaradas a la luna de un espejo que, no devolviéndoles su imagen, refleja en la superficie su parcialidad; al fondo, su paradigma. No sería solución volver el rostro.

OTRAS REFERENCIAS EXPRESAS

- Harold J. BERMAN, *Justice in the USSR - An Interpretation of Soviet Law*, Cambridge, Mass. 1963.
- , *The Interacion of Law and Religion*, London 1974.
- Crane BRINTON, *The Anatomy of Revolution*, ed. New York 1965.
- Ludwig BUSSON, *Potestas und Caritas - Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter*, ed. Köln-Wien 1982.
- Adriano CAVANNA, *La storia del diritto moderno (secoli XVI-XVIII) nella più recente storiografia italiana*, Milano 1983.
- Michael CLANCHY, *Law and Love in the Middle Ages*, en J. Bossy (ed.), *Disputes and Settlements - Law and Human Relations in the West*, Cambridge 1983, pp. 47-67.
- Bartolomé CLAVERO, *Usura - Del uso económico de la religión en la historia*, Madrid 1985.
- , *Historia y Antropología - Por una epistemología del derecho moderno*, en J. Cerdá y P. Salvador (eds.), *Primer Seminario de Historia del Derecho Privado - Nuevas técnicas de investigación*, Barcelona 1985, pp. 7-33.
- Yves CONGAR, *Droit ancien et structures ecclésiales*, London 1982.
- , *Etudes d'ecclésiologie médiévale*, London 1983.
- Charles DUGGAN, *Canon Law in Medieval England - The Becket Dispute and Decretal Collections*, London 1982.
- Jean GAUDEMET, *La formation du droit canonique médiéval*, London 1980.
- , *La contribution des romanistes et des canonistes médiévaux à la théorie moderne de l'Etat*, en *Diritto e Potere nella Storia Europea - IV Congresso Internazionale della Società Italiana di Storia del Diritto*, Firenze 1982, I, pp. 1-36.

- Jack GOODY, *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge 1983.
- Paolo GROSSI, *Storia della canonistica moderna e storia della codificazione canonica*, en estos *Quaderni Fiorentini*, 14, 1985, pp. 587-599.
- Eric HOBBSBAWM, *Inventing Traditions*, en E. Hobsbawm y T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983, pp. 1-14.
- Hasso HOFMANN, *Repräsentation - Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin 1974.
- Ernst H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies - A Study in Medieval Political Theology*, ed. Princeton 1981.
- , *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris 1984 (y gacetilla de *Le choix des Annales*, 39-5, 1984).
- Thomas S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962.
- Stephan KUTTNER, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX*, Città del Vaticano 1935.
- , *Harmony from Dissonance - An Interpretation of Medieval Canon Law*, rep. en *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages*, London 1980, I.
- Peter LASLETT, *The World We Have Lost - further explored*, ed. Cambridge 1983.
- Gabriel LE BRAS, *Canon Law*, en C. G. Crump y E. F. Jacob (eds.), *The Legacy of the Middle Ages*, Oxford 1926, pp. 321-361.
- , *Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident*, I. *Prolegomènes*, Paris 1955.
- , *Les origines canoniques du droit administratif*, en *L'Evolution du Droit Public. Etudes offertes à Achille Mestre*, Paris 1956, pp. 395-412.
- , *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale*, Paris 1959-1964.
- Jacques LE GOFF, *Vers une anthropologie historique*, en *Pour un autre Moyen Age - Temps, travail et culture en Occident*, Paris 1977, pp. 333-420.
- , *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981.
- Luigi LOMBARDI VALLAURI y Gerhard DILCHER (eds.), *Cristianesimo, Secolarizzazione e Diritto Moderno*, Milano 1981, I, pp. 506-609 (Franco TODESCAN, *Fermenti gallicani e dottrine anticonciliariste al Lateranense V - Un capitolo della Teologia Politica del secolo XVI*) y 701-754 (Ilse STAFF, *Zum Begriff der Politischen Theologie bei Carl Schmitt*, y Emanuele CASTRUCCI, *Teologia politica e dottrina dello Stato - Note sull'attualità del decisionismo giuridico*).
- Henry Sumner MAINE, *Ancient Law - Its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas*, London 1861.
- Benjamin NELSON, *The Idea of Usury - From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, ed. Chicago 1969.
- , *Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozess*, Frankfurt am Main 1977.
- John T. NOONAN, *The Scholastic Analysis of Usury*, Cambridge, Mass. 1957.
- , *Power to Dissolve - Lawyers and Marriages in the Courts of the Roman Curia*, Cambridge, Mass. 1972.
- Bruno PARADISI, *Il pensiero politico dei giuristi medievali*, en L. Firpo (ed.), *Storia delle Idee Politiche, Economiche e Sociali*, II-2, Torino 1983, pp. 211-366.

- , *Formule di sovranità e tradizione biblica - Contributo alla storia della sovranità medievale*, en *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 50, 1984, pp. 99-166.
- Karl POLANYI, *The Great Transformation - The Political and Economic Origins of Our Time*, New York 1944.
- , *The Economy as an Instituted Process*, en K. Polanyi, C. M. Arensberg y H. W. Pearson (eds.), *Trade and Market in the Early Empires - Economics in History and Theory*, New York 1957, pp. 243-270.
- Eugen ROSENSTOCK-HUESSY, *Die europäischen Revolutionen*, Jena 1931.
- , *Out of Revolution - The Autobiography of Western Man*, New York 1938.
- , *The Driving Power of Western Civilization - The Christian Revolution of the Middle Ages*, Boston 1949.
- Peter STEIN, *Legal Evolution - The Story of an Idea*, Cambridge 1980.
- y John SHAND, *Legal Values in Western Society*, Edinburg 1978.
- Brian TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory - The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge 1955.
- , *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350 - A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*, Leiden 1972.
- , *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought, 1150-1650*, Cambridge 1982.
- Franco TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. I, Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Ugo Grozio*, Milano 1983.
- véase L. Lombardi y G. Dilcher.
- André VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen Age occidental (VIIIe-XIIe siècles)*, Paris 1975.
- Max WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920-1921