

Filosofía y teoría política: modelos causales en las teorías políticas de Tomás de Aquino, Egidio Romano y Juan Quidort

I

El apogeo de la Universidad hacia comienzos del XIII y su masiva recepción e interpretación de textos filosóficos clásicos – en su mayoría aristotélicos, pero no sólo aristotélicos –, hasta ese momento desconocidos en Occidente¹, son dos hechos no suficientes, pero sí necesarios para explicar el incremento de tratados teórico-políticos que se verifica a partir de esos años². Esos tratados son novedosos porque superan el carácter narrativo de la vieja literatura política, revelan una arquitectura interna de alta calidad teórica y recurren a las categorías filosóficas presentes en los textos conocidos recientemente que ahora circulan en el mundo universitario. En esos tratados se percibe que detrás de su respuesta política al problema de la relación entre los poderes espiritual y temporal se esconde el uso de definidos modelos de la

* Universidad de Buenos Aires.

1 Sobre la recepción medieval de Aristóteles vd. B.G. DOD, «Aristoteles latinus», en N. KRETZMANN, A. KENNY, J. PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982, pp. 45 ss. Una interpretación del significado de esa recepción en Ch. LOHR, «The medieval interpretation of Aristotle», *ibid.*, pp. 80 ss.

2 Sobre la influencia de los nuevos textos en la generación de la teoría política medieval y sobre la relevancia de las distintas Facultades de la naciente Universidad en la aparición del nuevo discurso político vd. J. MIETHKE, *De potestate Papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen 2000, esp. pp. 1-24.

relación de causalidad. Aunque esos tratados no siempre hacen explícito su uso de esa relación ni tampoco se expiden acerca del modelo de causalidad que utilizan, es fácil percibir en ellos: un tácito recurso a un definido modelo de causalidad para resolver los momentos decisivos de la argumentación y una fuerte correspondencia teórica entre ese modelo causal y la solución de cada tratado al problema de la relación entre ambos poderes.

Toda relación causal implica una dependencia del ente causado respecto del ente que causa. Esa dependencia presupone que, en términos formales, esa relación tiene lugar entre dos términos. La transferencia de esa relación bipolar al discurso teórico-político implica que también esa relación tiene lugar entre dos términos, en este caso, entre dos poderes. La incorporación de la relación causal al discurso de la teoría política medieval y la consecuente transformación de ese discurso en una teoría sobre la relación causal entre dos poderes se explica en virtud de dos hechos históricos: uno de la historia de la Iglesia, otro de la historia de la filosofía.

El hecho de la historia de la Iglesia es la epístola dirigida por el papa Gelasio I al emperador romano Anastasio I a fines del siglo V. Gelasio alude a la relación entre los dos máximos poderes que gobiernan el mundo – el sacerdocio y el reino – y sugiere, por primera vez en el discurso teórico-político cristiano, una separación entre ambos y una dependencia del reino respecto del sacerdocio fundamentada en la superioridad de las funciones sacerdotales³. Más allá de las controversias acerca de si Gelasio entendía la ruptura de la originaria unidad del poder romano en dos poderes como una cooperación o como una asimetría⁴, aquí interesa sobre todo la posterior evolución teórica del problema. Aunque es imposible uniformar el desarrollo de las relaciones entre *regnum* y *sacerdotium* desde Gelasio hasta el siglo XIII, es un hecho que a partir de Gelasio (1) ambos poderes comenzaron a ser entendidos como dos poderes distintos, (2) el medioevo interpretó esa relación entre ambos poderes como una relación de desigualdad y (3) ello generó una vasta literatura política que tematizó esa desigualdad como una dependencia del Imperio

³ «Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem» (cf. C. MIRBT, *Quellen zur Geschichte des Papstums und des römischen Katholizismus*, Tübingen 1924, p. 85)

⁴ Algunas reflexiones iniciales de interés sobre esa evolución ofrece J. QUILLET en *Les clefs du pouvoir au moyen âge*, Paris, 1972, pp. 13 ss. y in «Pouvoir temporel et pouvoir spirituel aux XIV et XV siècles. Complémentarité ou conflit?», *Revista da Faculdade de Ciências sociais e humanas*, I (1994) (*As relações de poder no pensamento político da baixa idade média*), pp. 43 ss.

respecto del Papado⁵. Francis Dvornik, el más grande estudioso de la historia de las relaciones entre el Papado y el Imperio bizantino ha señalado que esa doctrina gelasiana generó, en la edad media occidental, una *nueva* teoría política: la teoría política de la superioridad del poder espiritual sobre el poder temporal⁶.

A partir de esa epístola el medioevo desarrolló teóricamente esa relación empleando diversos recursos. En algunos casos apeló a la alegoría del sol y la luna (*duo luminaria*)⁷ o a la de las dos espadas (*duo gladii*)⁸. En otros casos utilizó analogías antropológicas, como la del alma y el cuerpo. También utilizó modelos organológicos que comparaban el cuerpo político con un gran cuerpo humano cuya alma era identificada con el sacerdocio y sus restantes partes con las otras partes de ese cuerpo⁹. Inclusive se llegó a atribuir a la historia la tarea de formular la relación entre los poderes. Ello sucedió cuando se recurrió a la falsa *donatio Constantini*, que mediante un discurso envolvente tanto de la parte oriental como de la parte occidental del Imperio Romano, procuró mostrar la dependencia del imperio respecto del papado como resultado de una cesión de la soberanía imperial a favor del papa Silvestre I¹⁰. Y por último, la relación también fue formulada por

⁵ Por ej. en Jonás de Orléans, vd. J. REVIRON, *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX. siècle. Jonas d'Orléans et son «De institutione regia»*. Étude et texte critique, Paris 1930, pp. 134 ss.

⁶ Cfr. F. DVORNIK, *Byzance et la primauté romaine*, Paris 1964, p. 52

⁷ Algunos ejemplos de la utilización de la alegoría del sol y la luna se encuentran, por ejemplo, en Federico II (cfr. E. WINCKELMANN, *Acta imperii inedita saeculi XIII et XIV*, I, Innsbruck 1880, 324) e Inocencio III en *Sicut universitatis conditor* (cfr. MIBT, ut supra, nota 3, p. 178)

⁸ Ejemplos de la alegoría de las dos espadas se encuentran en Petrus Damiani (cfr. Mirbt, ut supra, nota 3, p. 145), Bernardo de Claraval (*ibid*, p. 166) e Inocencio IV en *Eger, cui levía* (*ibid.*, p. 198). Sobre esta alegoría puede consultarse W. LEVISON, «Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwerten», en *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 89 (1951) 1, pp. 14-42, en el que también hace referencia a las otras alegorías (p. 16) y ofrece abundante bibliografía sobre el tema. V. también W. ULLMANN, *History of Political Thought in the Middle Ages*, Londres 1965, pp. 124 ss.

⁹ Un ejemplo emblemático de la utilización de la analogía organológica del estado como cuerpo puede verse en Juan de Salisbury, *Policraticus*, V, 2.

¹⁰ El texto de la *donatio* en: *Das Constitutum Constantini (Konstantinische Schenkung)* (ed. H. FUHRMANN), in *Monumenta Germaniae Historicae* (Fontes Iuris Germanici Antiqui), Hannover 1968. Un resumen de la bibliografía y las interpretaciones en F. BERTELLONI, «El pensamiento político papal en la *Donatio Constantini*», in *Leopoldianum* XV, Nro. 44, 1988, pp. 33-60 (con traducción parcial del texto en el apéndice), luego publicado en J. A. de C. R. de SOUZA (org.), *O Reino e o Sacerdocio. O pensamento politico na Alta Idade Media*, Porto Alegre, 1995, pp. 113-134 y también, con reformulaciones parciales, en F. BERTELLONI, «Estrategias de resolución del paganismo en el cristianismo en la *Donatio Constantini*», in H. ZURUTUZA y H. BOTALLA (comp.),

canonistas, que la expresaron en términos jurídicos, y por teólogos, que lo hicieron recurriendo a interpretaciones de textos bíblicos¹¹.

En todos los casos se trató de recursos sustitutivos de conceptos filosóficos aún ausentes. Éstos irrumpieron en virtud de un hecho de la historia de la filosofía: la invasión de textos filosóficos y su utilización en teoría política a partir del siglo XIII. La teoría política medieval, entendida como discurso filosófico y demostrativo acerca de la relación entre ambos poderes, parece haberse constituido como resultado de una coyuntura constituida por el encuentro entre una situación histórica – la dualidad introducida por la epístola de Gelasio –, y una situación histórico-filosófica – la masiva aparición de textos filosóficos que recogieron la dualidad gelasiana y que le dieron forma teórica recurriendo a la causalidad.

Aunque hasta el siglo XIII la presencia filosófica en la reflexión política fue escasa, ésta había generado un tema relevante: la interpretación funcional de cada uno de los poderes. La importancia de esta interpretación yacía en el hecho de que ella escondía detrás de sí una teleología tácita y aún *in nuce*, pues sostenía que la *potestas spiritualis* se resuelve en la función de conducir al hombre a su fin, i.e. a su salvación eterna. La reflexión política atribuyó la misma función a la *potestas temporalis*, pero sólo como subsidiaria o auxiliar del poder espiritual. La *potestas temporalis* era concebida como un poder ministerial delegado por el poder espiritual en los gobernantes temporales con el fin de colaborar en el logro de los fines del poder espiritual mediante la realización de una precisa función que debía ser cumplida *dentro* de la Iglesia¹². Hacia fines del siglo VII Isidoro de Sevilla canonizó el paradigma de la concepción teleológico-funcionalista del poder temporal cuando sostuvo la existencia intraeclesíastica de la *potestas temporalis*

Paganismo y Cristianismo, Rosario 1995, pp. 129-154 (en el apéndice la traducción parcial del texto).

- ¹¹ Una presentación general del papel de las distintas ciencias (no filosóficas) en la fundamentación de las ideas políticas, puede verse en J. MIETHKE, *De potestate Papae...*, *ut supra*, nota 1, pp. 1 ss. Sobre los canonistas en particular vd. W. ULLMANN, *Medieval Papalism. The Political Theories of the Medieval Canonists*, London 1949; sobre la utilización de textos bíblicos vd. ID., «The Bible and Principles of Government in the Middle Ages», *La Bibbia nell'alto medioevo* (Settimane di Studio del Centro di Studi italiano sull'Alto medioevo, 26 Aprile-2 Maggio), Spoleto 1963, pp. 181-227).
- ¹² Sobre el funcionalismo de ambas *potestates* cfr. W. ULLMANN, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London 1961 (en la trad. esp. de G. SORIANO, *Principios de gobierno y política en la edad media*, Madrid 1971, pp. 66 ss.)

y afirmó que el poder de la espada temporal se resuelve en cumplir por medio de la fuerza las funciones que el sacerdocio no puede cumplir por medio de la palabra¹³.

La presencia potencial de elementos teleológicos en la concepción funcional de los poderes posibilitó una cierta continuidad entre la vieja y la nueva teoría política. Esa continuidad resultó de la reformulación filosófica de los viejos temas funcionalistas mediante la utilización de los elementos teleológicos presentes en el Libro X de *Ethica Nicomachea* conocida totalmente hacia 1245. La teleología aristotélica potenció la lectura funcionalista de los poderes en términos fuertemente teóricos. Ciertamente, la continuidad no fue homogénea, sino que en cada caso asumió características diferentes. Cada uno de esos casos resultó de una determinada interpretación de los textos aristotélicos. Ello muestra que la recepción e interpretación de esos textos en teoría política tuvo efectos simultáneos diferentes y a veces contradictorios.

Algunos autores utilizaron el fin último del hombre de *Ethica Nicomachea* X para formular teóricamente el fin humano sobrenatural del Cristianismo. Como resultado de esta utilización, la inveterada función de la *potestas spiritualis* eclesiástica de conducir al hombre a su salvación eterna comenzó a ser leída en términos teleológico-aristotélicos. Pero además, como consecuencia de esa misma utilización de textos aristotélicos para reformular la vieja doctrina teocrática funcionalista, la *potestas temporalis* quedó reducida a una función subsidiaria, dependiente del funcionalismo eclesiológico de la *potestas spiritualis*. De ese modo, la función de la *potestas temporalis* – encargada de conducir al hombre a su fin último temporal, análogo a la naturaleza temporal de esa *potestas* – se transformó en un medio antecedente, subordinado a los fines últimos de la *potestas spiritualis*. Por otra parte, en oposición a la interpretación anterior, pero dentro del mismo contexto de reformulación filosófica del viejo funcionalismo, aparecieron nuevas interpretaciones del fin último de *Ethica Nicomachea* X, esta vez en términos

¹³ «Principes seculi nonnumquam intra ecclesiam potestatis adepti culmina tenent, ut per eandem potestatem disciplinam ecclesiasticam muniant. Ceterum, intra ecclesiam, potestates necessariae non essent, nisi ut, quod non prevalet sacerdos efficere per doctrine sermonem, potestas hoc imperet per discipline terrorem» (*Sententiae*, lib. III, cap. 51, PL, t. LXXXVIII, col. 723 ss.). Sobre el significado del texto de Isidoro v. H.-X. ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen âge*, Paris 1972, pp. 41 ss. y 142). La continuidad del funcionalismo isidoriano en el s. IX, por ejemplo en Jonas de Orléans, *De institutione regia*, *ut supra*, nota 9, p. 147

filosófico-naturales. Ello dio lugar al nacimiento de temas absolutamente nuevos signados por un decidido naturalismo que separó el fin natural del fin sobrenatural y, consecuentemente, el poder temporal del poder espiritual. En este caso la *potestas temporalis* fue interpretada funcionalísticamente en términos naturalistas y como independiente de la *potestas spiritualis* que debía conducir al fin último sobrenatural.

En síntesis, a partir de la segunda mitad del siglo XIII el espectro temático de la teoría política comienza a constituirse como resultado de la confluencia de tres temas: (1) el tema político específicamente medieval que afirma la existencia de dos *potestates* con funciones definidas; (2) la ética teleológica de *Ethica Nicomachea* que afirma la existencia de un fin humano último, pero que fue desdoblado en dos fines: uno natural y otro sobrenatural; y (3) el tema político que sintetiza los dos temas anteriores y que sostiene que cada *potestas* tiene como función conducir al hombre a un fin de naturaleza análoga a la naturaleza de esa *potestas*. De ese modo el aristotelismo logró establecer una continuidad entre los viejos y los nuevos temas de la reflexión política.

En la segunda mitad del siglo XIII se desarrolló una intensa disputa ética acerca de (1) si el hombre tiene sólo un fin último sobrenatural (2) o sólo un fin último natural, (3) si tiene un fin natural y también otro sobrenatural, (4) si es más último el fin natural o el sobrenatural y (5) acerca de su mutua relación. La intensidad de esa disputa ética se explica fácilmente si se tiene en cuenta que ella decidía de antemano la disputa política acerca de qué *potestas* es más última, superior y, por ello, más competente para conducir al hombre a su último fin. Por ello la teoría política se desarrolló como un intento de resolver un conflicto político entre dos poderes que pretenden conducir al hombre a su fin último. Aunque entre esas interpretaciones hubo grandes diferencias derivadas del modo como cada autor entendió ese fin y del modo como ese fin debía ser incorporado en cada teoría política, prácticamente todos los autores coincidieron en incorporar el modelo teleológico aristotélico del último fin humano.

A ello se agrega la obvia importancia del conocimiento medieval de la *Politica* de Aristóteles. Si la relevancia de la *Ethica Nicomachea* consistió en permitir una formulación filosófica del viejo funcionalismo y abrir el camino hacia la admisión de la existencia de un último fin humano natural además del fin sobrenatural, la importancia de la *Politica* residió – entre otros motivos – en que ella inauguraba la comprensión de las relaciones entre los hombres y de sus vínculos de subordinación como resultado de una tendencia de la naturaleza, no como resultado del pecado. Así, al teleologismo ético de los fines y al fin natural humano se agregaba el naturalismo

político, según el cual los hombres se reúnen en comunidad porque lo pide su naturaleza, con independencia de cualquier dato de la historia de la salvación.

Es obvio que, además del funcionalismo y del naturalismo desarrollados con el aparato conceptual aristotélico, en los tratados que surgen a partir de mediados del siglo XIII también puede identificarse la presencia de conceptos filosóficos no aristotélicos, por ejemplo modelos causales neoplatónicos. Este artículo examina tres tratados que constituyen casos emblemáticos en los que la aplicación de modelos causales definen su desarrollo conceptual. El *De Regno* de Tomás de Aquino utiliza exclusivamente un modelo causal aristotélico, el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano utiliza modelos causales exclusivamente neoplatónicos, y el *De regia potestate et papali* de Juan Quidort resulta de la combinación de un modelo causal aristotélico con otro neoplatónico.

II

El *De regno*¹⁴ es un texto maduro de Tomás de Aquino, escrito entre 1271 y 1273¹⁵, hacia el fin de su vida. Allí trata dos temas, el origen del reino (*origo regni*) y las obligaciones del rey (*officium regis*)¹⁶. Tomás se plantea dos objetivos. El primero es vincular ambos temas mediante un tránsito conceptual desde el tema del *origo regni* al tema del *officium regis*. El segundo es definir el *officium regis*. Aunque Tomás emplea el modelo causal teleológico aristotélico a lo largo de todo el tratado, analizaré aquí sólo sus diferencias con Egidio y Juan resultantes del modo como Tomás utiliza la causalidad en su exposición del problema del *officium regis*.

Tomás entiende por *origo regni* el origen del *dominium* político del gobernante sobre el gobernado y ofrece dos argumentos para demostrar la necesidad racional de ese dominio. En cada argumento hace confluír un dato teórico y un dato de la experiencia. El dato teórico, común a ambos argumentos, resulta de diferenciar la naturaleza humana de la naturaleza animal. Para satisfacer las necesidades de su vida, la naturaleza dotó al animal con instintos y medios de defensa. El hombre,

¹⁴ Cito página y líneas de la ed. de HYACINTHE F. DONDAINE, *De Regno ad regem Cypri* (=DR), in *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, Editori di San Tommaso, Roma 1979.

¹⁵ Chr. FLÜELER, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, Teil I, Amsterdam/Philadelphia, 1992, 27 ss.

¹⁶ DR, 449, 4-5.

en cambio, carece de esos instrumentos, pero posee la razón¹⁷ y un instinto gregario más fuerte que el animal¹⁸ que lo impulsa a vivir en sociedad. Los datos teóricos básicos de Tomás son, pues, la sociedad y el uso en ella de la razón. Ambos constituyen la respuesta humana al imperativo de satisfacer necesidades que el animal satisface instintivamente.

El primer argumento resulta de la resolución de un problema que surge cuando el dato teórico de la sociedad, constituida en virtud del impulso gregario de seres racionales, confluye con el dato empírico del uso divergente de la racionalidad por parte de cada miembro de esa sociedad. Pues aunque todas las acciones de la vida humana tienden a un mismo fin¹⁹, la experiencia muestra que los hombres en sociedad intentan llegar a ese fin por caminos distintos²⁰. Tomás resuelve la dificultad recurriendo al principio de economía: puesto que es mejor que lo que se ordena a un fin se dirija a él por el camino más corto²¹, los hombres deben ser dirigidos a él por un gobierno²², i.e. debe existir el *dominium* o subordinación política.

El segundo argumento resulta de la resolución del problema que surge cuando confluyen el dato teórico de la sociedad plural, constituida en virtud del impulso gregario, y el dato empírico que muestra que los hombres que viven en esa sociedad²³ no privilegian el bien de todos, sino su propio bien. Si éste es el caso, la sociedad se destruye, si en cambio todos atienden a lo común, ella se unifica²⁴. Tomás recurre aquí al principio de preservación de la unidad: para salvar la integridad de la sociedad debe existir un gobierno, i.e. un vínculo de subordinación política que conduzca a los hombres al bien común²⁵.

17 «Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem... Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio... » (DR, 449, 28-33).

18 «Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia... » (DR, 449, 25-27).

19 «Hominis autem est aliquis finis, ad quem tota eius vita et actio ordinatur, cum sit agens per intellectum, cuius est manifeste propter finem operari» (DR, 449, 10-13).

20 «Contingit autem diversimode homines ad finem intentum procedere, quod ipsa diversitas humanorum studiorum et actionum declarat» (DR, 449, 13-16).

21 «In omnibus autem quae ad finem aliquem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente, per quod directe debitum perveniatur ad finem» (DR, 449, 3-6).

22 «Indiget igitur homo aliquo dirigente ad finem» (DR, 449, 16-17).

23 «Si igitur naturale est homini quod in societate multorum vivat... » (DR, 450, 68-69).

24 «...secundum propria quidem differunt, secundum commune autem uniuntur» (DR, 450, 83-84).

25 «Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id quod est sibi congruum providente,

Ambos argumentos apuntan a probar la necesidad de la política, i.e. del gobierno del *rex* como una instancia diferente de la sociedad. Por ello la política adviene sobre la sociedad como un momento lógicamente posterior a la vida social, como un *plus* cualitativamente diferente de él; pues Tomás distingue entre sociabilidad y politicidad: mientras el hombre social se congrega con otros para satisfacer necesidades, el hombre político está subordinado al gobierno del *rex* mediante un vínculo de gobernado a gobernante, diferente del vínculo que lo une a otros hombres en sociedad. En cierto modo, escribe, la multitud de hombres es gobernada por el rey como por la razón de un solo hombre²⁶.

Tomás transita al segundo tema, la función del gobernante (*officium regis*), y lo define como conducir lo gobernado a su fin debido (*ad debitum finem*)²⁷. Ahora debe identificar ese fin debido en el que se resuelve la función del gobierno. Si los hombres se reunieran sólo para vivir – *propter solum vivere* – o sólo para adquirir riquezas – *propter acquirendas divitias* –, esa reunión o bien no diferiría de la vida animal o bien sería sólo un acuerdo entre hombres de negocios²⁸. Pero Tomás quiere más para la política: su objetivo es anudarla a la virtud. Por ello insiste en que el fin del hombre, posible en este mundo²⁹, es la vida virtuosa³⁰. A ella se ordenan los bienes materiales, la salud, el dinero, el saber³¹, todos bienes suficientes para vivir bien³², *officia humana*³³ a cargo del *officium regis*³⁴ que se

multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquid de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens» (*ibid.*, 70-74); «oportet igitur, praeter id quod movet ad proprium bonum unusquisque, esse aliquid quod movet ad bonum commune multorum. Propter quod et in omnibus quae in unum ordinantur, aliquid invenitur alterius regitimum» (*ibid.*, 85-89).

²⁶ «...per rationem unius hominis regitur multitudo» (DR, 464, 25-26).

²⁷ «...gubernare est, id quod gubernatur convenienter ad debitum finem perducere» (DR, 465, 5-7).

²⁸ «Si enim propter solum vivere homines convenirent, animalia et servi essent pars aliqua congregationis civilis; si vero propter acquirendas divitias, omnes simul negotiantes ad unam civitatem pertinerent » (DR, 466, 66-70).

²⁹ «...vita, qua hic homines bene vivunt... » (DR, 467, 2-3).

³⁰ «Videtur autem finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem: ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem; virtuosa igitur vita finis est congregationis humanae» (DR, 466, 58-64).

³¹ «...ad bonam multitudinis vitam ordinantur sicut ad finem quaecumque particularia bona...sive divitiae, sive lucra, sive sanitas, sive facundia vel eruditio» (DR, 467, 3-7).

³² «...ad bene vivendum adsit sufficiens copia... » (DR, 467, 66).

³³ DR, 467, 13.

³⁴ «Quia igitur vite qua hic in presenti bene vivimus finis est beatitudo celestis, ad regis officium pertinet ea ratione bonam vitam multitudinis procurare... ». (DR, 467, 20-23); «Sic igitur bona vita

alcanzan por medio de la *virtus humanae naturae*³⁵. Son muchas las páginas del *De regno* que atribuyen al gobernante temporal un amplio repertorio de *officia* ordenados a hacer de la vida civil una vida virtuosa³⁶.

Con todo, si bien esta vida virtuosa es un fin humano, no es el fin humano último. Mientras el hombre vive virtuosamente en esta vida debe prepararse, ya aquí, para alcanzar un fin externo a ella: su última felicidad (*visio Dei*) después de la muerte³⁷. Por ello, al mismo tiempo que Tomás sólo acepta como fin de la sociedad un fin que permita al hombre alcanzar la virtud, sólo acepta que esta virtud sea la que permite al hombre alcanzar la visión divina³⁸: «El fin último de la vida en común [*multitudo congregata*], no es vivir según la virtud, sino, por medio de la vida virtuosa, llegar al gozo de Dios»³⁹.

Esta formulación permite definir las relaciones de la virtud de la vida en común con el fin último del hombre. El fin de la *multitudo congregata* es *vivere secundum virtutem*; pero este *vivere secundum virtutem* no es el fin último del hombre; el hombre está ordenado *ad ulteriorem finem*: la *fruitio Dei*⁴⁰. El *vivere secundum virtutem* de la vida en común es un fin natural, propio de la vida política temporal, cuya ordenación al fin último sobrenatural lo vincula intrínsecamente con éste. Esa intrínseca vinculación muestra que Tomás no considera cada fin como término de una cadena causal diferente, como después lo hará Juan de París⁴¹, sino que propone una única serie causal final que comienza en esta vida (*per virtuosam vitam...*) y se prolonga en la otra (*...pervenire ad fruitionem divinam*). La pertenencia de ambos fines a la misma serie causal final hace imposible desvincular un fin del otro, obliga a privilegiar a un fin como más último que el otro y a considerar la realización del fin natural como la realización de un fin antecedente respecto de otro consecuente y más último.

per regis officium in multitudine constituta, consequens est ut ad eius conservationem intendat» (ibid., 67-9).

³⁵ DR, 466, 82.

³⁶ DR, 467 ss.

³⁷ «...sed est quoddam bonum extraneum homini quamdiu mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo que in fruitione Dei expectatur post mortem» (DR, 465,33-6).

³⁸ «Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina... » (DR, 466, 74-76).

³⁹ «non est ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam» (DR, 466, 78-80).

⁴⁰ «homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina» (DR, 466, 74-6).

⁴¹ vd. infra, nota 83.

A causa de esta intrínseca vinculación entre fin antecedente y fin consecuente, el hombre debe procurar realizar, ya en esta vida, la vida virtuosa natural, pero al mismo tiempo debe prepararse, también en esta vida, para alcanzar su fin último sobrenatural en la otra. Tomás, pues, resuelve primero el problema antropológico: de él resultan dos fines, uno natural y otro sobrenatural. Luego transita al problema ético de la relación entre ambos fines, que resuelve mediante la subordinación del fin natural antecedente al fin sobrenatural consecuente. Y recién por último deja ingresar el problema político de la relación entre los poderes. Su respuesta política afirma que, en esta, vida el hombre debe ser gobernado por el poder temporal que lo conduce a sus fines terrenos y que, también en esta misma vida, debe ser simultáneamente gobernado por otro poder, capaz de conducirlo a su fin último, su salvación eterna⁴².

De ello resulta que, ya en esta vida, existen dos poderes diferentes que ejercen simultánea coacción sobre el mismo súbdito para conducirlo a fines diferentes. Ello plantea el problema político de la relación entre dos soberanías simultáneas, la del poder temporal y la del espiritual. Tomás parece percibir las dificultades que provoca una solución del problema que distinga los poderes de manera absoluta atribuyendo al poder espiritual la soberanía en las cosas espirituales y al temporal soberanía en las temporales, tal como lo había sostenido en escritos anteriores⁴³. Pues en caso de conflicto entre ambos poderes esa solución haría imposible llegar a un acuerdo entre ellos acerca de la naturaleza espiritual o temporal de la cosa en conflicto, i.e. esa solución conduciría a afirmar que *cualquier* conducta

⁴² «Sed est quoddam bonum extrinsecum homini quamdiu mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo, quae in fruitione Dei expectatur post mortem... Unde homo christianus... indiget alia spirituali cura per quam dirigatur ad portum salutis aeternae...» (DR, 465, 33-42).

⁴³ El corpus tomista presenta tres posiciones distintas acerca del problema. La primera dice que cada poder es soberano y autónomo en su orden. Esa autonomía resulta de la directa dependencia ontológica de ambos poderes respecto de Dios: «Potestas spiritualis et saecularis utraque deducitur a potestate divina et ideo in tantum saecularis potestas est sub spirituali in quantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent... In his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali» (*In II Sent.*, dist. 44, q. 2, art. 2). La segunda posición sugiere que la intervención del poder espiritual en el ámbito del poder secular se justifica cuando se trata de decidir sobre aspectos del orden temporal en los que se encuentran implicados aspectos espirituales: «Potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae [...] et ideo non est usurpatum iudicium si spiritualis potestas se intromittit de temporalibus quantum ad ea, in quibus subditur ei saecularis potestas vel quae ei a saeculari potestate relinquuntur» (*S. Theol.*, IIa IIae, q. 60, art. 6, ad 3 um). La tercera posición corresponde al *De regno*.

humana en el orden temporal compromete el orden espiritual y que *cualquier* acto humano promueve u obstaculiza la salvación. Tomás resuelve el problema de modo consecuente con su colocación de ambos fines en la misma serie causal. Si en la serie causal de los fines había privilegiado, por más último, el fin sobrenatural sobre el natural, en la serie causal de los poderes privilegia al poder espiritual sobre el temporal porque conduce a un fin más último. El *De regno*, pues, puede ser tipificado como un paradigma de convivencia del viejo funcionalismo con el nuevo instrumental de la *Ethica* de Aristóteles. Tomás utiliza ese instrumental teleológico (1) para afirmar que el hombre tiene dos fines; (2) para potenciar el viejo funcionalismo de los poderes; (3) para sostener que el fin sobrenatural/cristiano es superior y por ello subordina al fin natural/aristotélico, pero sin anularlo y (4) para reducir ambos poderes, el temporal y el espiritual, a un único poder, lo que equivale a reducir dos soberanías a una única soberanía, pero sin anular la soberanía del poder temporal.

Esta reducción presenta una interesante relación entre dos causas pertenecientes a la misma cadena causal. A su afirmación de la existencia de una única cadena causal *final* Tomás hace corresponder la afirmación de que esa única cadena solo admite un único fin último y que a ese único fin último el hombre sólo puede ser conducido por un único poder con virtud causal suficiente para cumplir esa función. Con todo, aunque el poder es solo uno, i.e. sólo una es la causa principal que conduce al hombre a su único fin último, ella no excluye la atribución de virtud causal también a causas segundas o intermedias, en este caso al poder temporal, al que Tomás reconoce causalidad suficiente para conducir al hombre a su fin intermedio.

Existen, pues, dos causas diferentes entre sí y una de ellas subordina a la otra. Pero el ejercicio de la virtud de la causa principal no neutraliza la virtud causal de la causa secundaria. Ambas son compatibles en cuanto a la virtud causal propia de cada una, no se excluyen, sino que se incluyen y ambas ejercen simultáneamente su poder causal. La estructura lógica de esta solución no es la de una disyunción excluyente (*aut...aut*) sino la de una relación incluyente (*et...et*). Además la estructura de la relación revela una clara analogía con la estructura de la relación que Tomás utiliza para pensar las relaciones entre Dios y las creaturas naturales, en especial cuando critica la tesis que afirma que las creaturas no ejercen acción causal en los efectos naturales, sino que es sólo Dios el que los causa neutralizando la acción causal de ellas. Tomás parece analogar la virtud causal que atribuye al poder temporal a la virtud causal que atribuye a las causas que operan en el mundo natural: del mismo modo como el poder temporal es capaz por sí mismo de llevar

al hombre a su fin último temporal, así las causas que no son Dios también pueden causar efectos naturales⁴⁴.

La afirmación tomista de la necesidad de que exista una segunda causa, i.e. un segundo poder, el poder espiritual, resulta de su racionalización de dos datos. Uno es la existencia del gobierno temporal. El otro resulta de su propia antropología: el fin más último del hombre. La arquitectura de la segunda parte del *De regno* está organizada como un arco tendido entre dos extremos: la tipología del gobierno temporal y el fin último del hombre. Puesto que gobierno equivale a «conducir lo gobernado a su debido fin»⁴⁵, Tomás comienza con un análisis del gobierno temporal tomando como medida su capacidad para conducir al hombre a su fin último. En otros términos, su análisis del gobierno temporal lo considera como una causa y, como tal, investiga su potencia causativa en relación con un objetivo de máxima: conducir al hombre a su fin último. De ese análisis resulta que ese gobierno temporal es capaz de conducir al hombre a sus fines temporales, pero incapaz de conducirlo a su fin último, o sea, es una causa con virtud suficiente para causar y producir ciertos efectos, pero no todos los efectos necesarios para conducir al hombre a su máxima perfección. Tomás, pues, verifica la existencia de una inadecuación entre la tipología del gobierno temporal y sus posibilidades de conducir al hombre a su fin último. Por ello, para que pueda efectivizarse la realización de ese fin – que existe y que, porque existe, no puede quedar frustrado –, es necesario que exista otra causa mayor y con más poder causativo, i.e. más potente para que conduzca al hombre a su fin último. Esa causa es el poder espiritual. La existencia del poder espiritual es un dato teológico, pero es al mismo tiempo la respuesta que ofrece la razón ante la incapacidad de los poderes menores para producir efectos causales que satisfagan el logro del fin más último el hombre.

III

En su tratado *De ecclesiastica potestate*⁴⁶, Egidio Romano utiliza dos modelos

⁴⁴ «Ex hoc autem quidam occasionem errandi sumpserunt, putantes quod nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuum naturalium: ita scilicet quod ignis non calefacit, sed Deus causat calorem praesente igne; et similariter dicunt in omnibus aliis effectibus naturalibus» (cfr. *S. c. Gentiles*, III, cap. LXIX, in principio.).

⁴⁵ V. supra, nota 27.

⁴⁶ Cito según la edición de R. SCHOLZ, *Aegidius Romanus, De ecclesiastica potestate* (= DEP), Aalen 1961.

causales neoplatónicos para exponer los temas del pensamiento teocrático-monárquico del papado, concretamente, para defender las posiciones de Bonifacio VIII. Esos temas son: el origen del poder, su descenso desde su sede originaria, su traslado hacia instancias inferiores a esa sede y su retorno a esa sede originaria, es decir la reducción del poder a su origen en situaciones de *crisis* o *conflicto* entre los poderes espiritual y temporal. Dos características del tratado lo diferencian de otros tratados. En primer lugar, mientras el problema de otros tratados es definir la relación entre ambos poderes, Egidio resuelve apriorísticamente esa relación y la toma como punto de partida en virtud de su carácter revelado. Egidio define así esa relación: la Iglesia está por encima de reinos y naciones⁴⁷; el Papa, cabeza de la Iglesia, equivale a un *absoluto ontológico* en el orden político, juzga todo y no es juzgado por nadie⁴⁸; es una soberanía única, colocada sobre todo otro poder, excluye a todo poder similar y de él dependen todos los otros poderes. El problema de Egidio no es demostrar la superioridad papal, sino explicar su alcance en términos filosóficos. En segundo lugar, mientras otros tratados exponen teorías que procuran probar lo que debe suceder en casos de normalidad, Egidio invierte ese planteo para exponer el caso de excepción y para explicar, no la excepción a la luz de la normalidad, sino la normalidad a la luz de la excepción. Egidio construye su argumentación a partir de dos elementos: la intuición apriorística del absoluto poder papal y la constatación fáctica de la existencia de los poderes menores al poder papal. El contenido del tratado puede resumirse en cuatro momentos que, en un proceso de intensificación progresiva, despliegan las relaciones entre el poder mayor o absoluto poder papal y los poderes menores. Objetivo de ese despliegue no es demostrar que el Papa tiene plenitud de poder, sino mostrar el alcance de esa plenitud de poder utilizando la filosofía.

1. En el primer momento Egidio asume la constitución de la realidad transmitida por los escritos neoplatónico-cristianos de Dionisio Pseudoareopagita. Estos textos ofrecían argumentos filosóficos para fundamentar una estructura ontológica descendente en la realidad que Egidio hace extensiva al orden político. Ya conocidos en Occidente desde el siglo VIII, ahora Egidio emplea estos escritos para interpretar algunas alusiones bíblicas a temas políticos, por ejemplo «*non est potestas*

⁴⁷ «Possumus enim ex ordine universi hoc liquido declarare, quod super gentes et regna sit ecclesia constituta» (DEP, 12).

⁴⁸ «[...] summus pontifex est tante potentie, quod est ille spiritualis homo, qui iudicat omnia et ipse a nemine iudicatur» (DEP, 6).

nisi a Deo, quae autem sunt, a Deo ordinata sunt» (Rom., 13,1). Estas alusiones, sin embargo, hablaban de temas políticos en términos sólo enunciativos y sin fundamento teórico. El Pseudo Dionisio introdujo la idea de *jerarquía* y de subordinación mediante fuertes vínculos ontológico-metafísicos entre los miembros de esa jerarquía. Según ella, en toda la realidad tiene lugar una *reductio* gradual, de lo inferior a lo superior, mediante intermediarios⁴⁹. Para asegurar la existencia de un orden en lo real, Egidio insiste en que esa *reductio* no es directa, sino mediante intermediarios. Si la *reductio* careciera de mediación no habría orden en el universo, y ello se opondría a la relación ordenada de poderes que, según el Evangelio, *a Deo ordinata sunt*⁵⁰. Dado que la estructura de *reductio per media* existe en toda la realidad, esa estructura también debe existir entre los poderes: así como lo inferior se ordena a lo superior, así la espada temporal debe ordenarse *per media* a la espiritual⁵¹.

2. El segundo momento imagina la objeción de un adversario. Ella intenta exceptuar al orden temporal del ámbito de aplicación de esa *reductio* criticando el amplio espectro de aplicación de la *reductio per media* de poderes; con ello procura crear un espacio autónomo para el poder temporal. Según la objeción, aunque reyes y príncipes están subordinados (reducidos) al poder espiritual, lo están sólo en relación con lo espiritual, no con lo temporal, pues las cosas temporales tienen un origen temporal que garantiza su independencia respecto de lo espiritual⁵². Por ello la subordinación a la Iglesia no concierne a las cosas temporales que quedarían dentro de la jurisdicción del poder temporal; esa subordinación – continúa la objeción – se limita a las cosas espirituales que, como tales, son de exclusiva competencia de la Iglesia. Egidio responde que si no hubiera *reductio* completa de lo inferior a lo superior pasando por los intermediarios, no habría orden en la realidad. De allí que sea necesario que el *dominium* del Papa no sólo se verifique *in spiritualibus*, sino también *in temporalibus*⁵³. Con su respuesta Egidio asegura

⁴⁹ «Nam secundum Dionysium in De Angelica Ierarchia lex divinitatis est infima in suprema per media reducere. Hoc ergo requirit ordo universi, ut infima in suprema per media reducantur» (DEP, 12).

⁵⁰ «Si enim eque immediate infima reducerentur in suprema, sicut et media, non esset universum recte ordinatum [...]» (DEP, 12).

⁵¹ «Gladius ergo temporalis tamquam inferior reducendus est per spiritualem tamquam per superiorem, et unus ordinandus est sub alio tamquam inferior sub superiori» (DEP, 13).

⁵² «Sed dicere aliquis, quod reges et principes debent esse subiecti spiritualiter, non temporaliter [...]» (DEP, 13).

⁵³ «Nam si solum spiritualiter reges et principes subessent ecclesie, non esset gladius sub gladio, non essent temporalia sub spiritualibus, non esset ordo in potestatibus, non reducerentur infima

la *reductio* completa, es decir la extensión del *dominium* del papa sobre toda la realidad, espiritual y temporal.

3. El tercer momento presenta una nueva objeción; ella tiende a mostrar que si es válida la respuesta de Egidio a la objeción anterior, surge el problema de la justificación de la existencia – también – de la espada temporal. Pues si el Papa posee *dominium* también *in temporalibus*, ello parece contradecir el principio de economía; pues si el dominio papal se extiende a toda la realidad, espiritual y temporal, la sola existencia de la espada espiritual debería bastar para actuar sobre el orden temporal⁵⁴. ¿Cómo se justifica la existencia – también – de la espada temporal si, a través de intermediarios, esa espada temporal es totalmente reducida a la espiritual? Egidio responde que aunque la espada espiritual se extienda a toda la realidad, debe actuar sólo sobre lo mejor de ella; por ello conviene que exista un segundo poder que se ocupe de lo menos noble de la realidad para que el poder papal pueda dedicarse mejor a las cosas espirituales⁵⁵. Egidio justifica la conveniencia de que exista – también – la espada temporal en la distinción entre el ejercicio del poder *simpliciter* y *specialiter*. Aunque *specialiter* (de modo particular) cada espada se ocupa de distintos ámbitos de la realidad, *simpliciter* (de modo absoluto) la espada espiritual alcanza a toda la realidad. Si sólo existiera la espada espiritual, ésta debería ocuparse de cosas materiales y ello redundaría en perjuicio de la eficiencia del ejercicio *specialiter* de la espada espiritual en el orden espiritual. Con ello asegura que aunque el *dominium* del Papa se extienda *ad omnia*, la espada temporal no es superflua.

4. En el cuarto momento una objeción sostiene que la existencia de la espada temporal sugiere que la espada espiritual necesita de la temporal para hacer con ella lo que no podría hacer sin ella. Egidio responde que en ese caso habría algún poder en lo inferior del que carecería lo superior, afirmación desmentida por el

in suprema per media. Si igitur hec ordinata sunt, oportet gladium temporalem sub spirituali, oportet sub vicario Christi regna existere; et de iure, licet aliqui de facto contrarie agant, oportet Christi vicarium super ipsis temporalibus habere dominium» (DEP, 13).

⁵⁴ «[...] quia cum potestas spiritualis extendat se ad omnia et iudicet omnia, non solum animas, sed etiam corpora et res exteriores, videtur, quod unus solus gladius sufficiat» (DEP, 112).

⁵⁵ «[...] sed si non esset nisi unus gladius in ecclesia, videlicet spiritualis, ea quae agenda essent in gubernacione hominum non fierent eque bene, quia exinde spiritualis gladius multa obmitteret que agenda essent circa spiritualia, ex eo quod oporteret ipsum intendere circa materialia [...]» (DEP, 115).

hecho de que a la Iglesia fueron confiados todos los poderes⁵⁶. La preferencia de Egidio por la existencia de dos espadas no se justifica por la presencia en la espada espiritual de algún *minus* que haga necesaria la existencia de un segundo poder complementario⁵⁷. La respuesta a esta objeción muestra que aunque existan poderes inferiores al poder papal, esa existencia no atenta contra la plenitud del poder papal.

En síntesis: la espada temporal se subordina o reduce totalmente a la espiritual, pero *per media*; a pesar de los intermediarios, la mediación no disminuye la radicalidad de la *reductio*, que es total; por ello el *dominium* que ejerce la espada espiritual es *ad omnia: in spiritualibus et in temporalibus*; esta extensión *ad omnia* de la espada espiritual no hace superflua la espada temporal, cuya existencia no se justifica por la presencia en la espada espiritual de algún *minus* que haría necesaria la existencia de un segundo poder complementario, sino en la conveniencia de que un segundo poder se ocupe de lo menos noble de la realidad para que el poder papal pueda dedicarse mejor a las cosas mejores.

En artículos anteriores analicé el pensamiento de Egidio como teoría que privilegia el momento político – expresado en el caso de excepción – sobre el orden jurídico que caduca al irrumpir esa excepción⁵⁸; como teología política que equipara la estructura formal del caso de excepción a la del milagro⁵⁹; como escatología o irrupción de la totalidad del poder político en el momento de excepción⁶⁰; como recurso a fuentes neoplatónicas para formular la idea de crisis⁶¹; sugerí analogías entre Egidio y Carl Schmitt⁶² y mostré las diferencias entre el

⁵⁶ «[...] quia aliqua potestas potest esse in inferioribus que non est in superioribus nec a superioribus [...]» (DEP, 135).

⁵⁷ «Quod ergo institutus est secundus gladius, non est propter impotenciam spiritualis gladii, sed ex bona ordinatione et ex decencia» (DEP, 115).

⁵⁸ «Los fundamentos teóricos de la caducidad del orden jurídico en el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano», *Patristica & Mediaevalia* XXII (2001) 17-29.

⁵⁹ «Teología del milagro y teoría política en el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano», en *Dissertatio* XI (2000) 5-20.

⁶⁰ «*Casus imminens* ed escatología del potere político nel *De ecclesiastica potestate* di Egidio Romano», *Miscellanea Mediaevalia* 32 (Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter), en J.A. AERTSEN und M. PICKAVÉ (Hrsg.), Berlin-NewYork, 2001, pp. 262-275.

⁶¹ «Una conceptualización neoplatónico-cristiana de la idea de “crisis” en un texto político: Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*», en O. F. BAUCHWITZ, (comp.), *Neoplatonismo* (Actas del Congreso sobre Neoplatonismo, Natal, octubre 2000), Natal 2001, pp. 25-32.

⁶² «Antecedentes medievales del caso de excepción de Carl Schmitt», in J. DOTTI y J. PINTO (comp.), *Carl Schmitt. Su época y su pensamiento*, Buenos Aires 2002, pp. 31-42.

absolutismo monárquico de Egidio y la moderación de la bula *Unam Sanctam* del papa Bonifacio VIII⁶³. Aquí procuraré mostrar la radicalidad de la ontología del poder que Egidio procura alcanzar con su recurso al *casus imminens*.

Dos proposiciones sintetizan las ideas de Egidio: (a) en caso de excepción la espada espiritual puede sin la espada material todo lo que, en caso de normalidad, puede con espada material; ello presenta una situación esencialmente inalterable, referida a la esencia del poder; (b) la existencia de la espada material como *potestas* no superflua se justifica porque, en casos de normalidad, ella puede hacer en la realidad, de otro modo, lo que en casos excepcionales la espada espiritual puede hacer sobre la misma realidad directamente; ello presenta una situación referida sólo al modo de ejercicio de los poderes. Por ello, mientras puede ser alterado el contenido accidental o modal de la proposición (b), no puede ser alterado el contenido esencial de la proposición (a) referida a la esencia de un poder ontológicamente irrevocable. Si bien la espada temporal no es superflua, pues en casos de normalidad favorece el mejor ejercicio de la espada espiritual sobre las mejores cosas, ella no mejora esencialmente el poder de la espada espiritual, pues en caso de excepción ésta puede, sin la espada material, todo lo que puede *con* ella. La existencia de la espada temporal como poder menor es conveniente, no necesaria; la existencia de la espada espiritual es necesaria, no conveniente. Ello crea un espacio para la existencia simultánea de ambas espadas en casos de normalidad – proposición (b) – en la medida en que es más conveniente que la *potestas* papal, que es en sí absoluta y tiene dominio universal sobre las cosas temporales, sea ejercida siguiendo la modalidad indirecta y mediatizada por la autoridad temporal. Pero esta conveniencia no concierne a la esencia, sino sólo al modo de ejercicio del poder, pues contribuye a la mejor disposición de la realidad; por ello la simultaneidad del ejercicio de ambos poderes en casos de normalidad no es esencialmente, sino sólo modalmente diferente al caso de excepción en el que todo el poder es ejercido sólo por la espada espiritual. Egidio utiliza el modelo causal neoplatónico del Pseudo-Dionisio para mostrar la estructura esencialmente descendente y monárquica de la Iglesia y, al mismo tiempo, para presentar esa estructura como un orden de *reductio ad unum*, pero *per media*. Con todo, a pesar de la conveniencia de la vigencia de este orden institucional mediatizado, propio de las situaciones de normalidad expresadas por la proposición (b), este orden puede ser alterado por la irrupción de una situación

⁶³ «Sobre las fuentes de la bula *Unam Sanctam*. Bonifacio VIII y el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano», in *Pensiero politico medievale* II (2005) 89-122.

excepcional, equivalente al contenido de la proposición (a). La alteración de la proposición (b) mediante la irrupción del contenido de la proposición (a) es equivalente a una situación excepcional en la que la espada espiritual, ordenada en casos de normalidad y por conveniencia sólo a lo espiritual, gobierna también lo material. En caso de excepción desaparece la relación accidental o modal entre poderes – que tiene lugar en el ejercicio simultáneo de ambos en situación de normalidad –, pero no desaparece el sistema esencial del poder – que arraiga en el absoluto poder del papa –. Si Egidio empleó el Pseudo Dionisio para exponer los vínculos de subordinación entre los miembros de la jerarquía, ahora recurre al *Liber de Causis* para explicar lo que no explicaba el Pseudo Dionisio, es decir, qué sucede (1) cuando los miembros intermedios de la pirámide caducan en su función porque no ejercen las funciones para cuyo desempeño fueron instituidos, (2) cuando el orden jerárquico padece una crisis y los momentos o poderes intermedios de la jerarquía desaparecen porque son neutralizados en su función y (3) cuando todo el poder vuelve a su sede originaria a causa de la caducidad de los poderes inferiores y ese poder total es ejercido *immediate* por el poder absoluto⁶⁴.

Egidio agudiza la idea de la excepción con un tercer elemento. En efecto, ahora confronta la situación de normalidad del orden institucional con la situación de crisis de ese orden. Lo hace equiparando, por una parte, la situación de normalidad con el gobierno de Dios sobre el mundo con el concurso y a través de la regularidad de las causas naturales, y por la otra, equiparando la situación de crisis con el milagro equivalente a la irrupción excepcional de la omnipotencia Dios en el mundo. Esta omnipotencia hace manifiesto el absoluto poder divino que puede suspender las leyes naturales actuando *praeter legem statutam*. Así concluye que cuando el papa gobierna la Iglesia siguiendo la ley común, conserva en su estado a cada miembro de la Iglesia, no impide el oficio de ninguno y no interviene en asuntos temporales que corresponden al poder temporal. Pero el Papa tiene un dominio universal, y

⁶⁴ «1. Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda. 2. Cum ergo removet causa universalis secunda virtutem suam a re, causa universalis prima non aufert virtutem suam ab ea. 3. Quod est quia causa universalis prima agit in causatum causae secundae, antequam agat in ipsum causa universalis secunda quae sequitur ipsam. 4. Cum ergo agit causa secunda, quae sequitur, causatum, non excusat ipsius actio a causa prima quae est supra ipsam. 5. Et quando separatur causa secunda a causato, quod sequitur ipsam, non separatur ab eo prima quae est supra ipsam, quoniam est causa ei» (cfr. A. PATTIN, «*Liber de causis*. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes», *Tijdschrift voor Filosofie* 28 [1966] 90-203).

aunque según la ley común, que respeta en situaciones normales, no se entromete en lo temporal, puede hacerlo cuando algo excepcional exige su directa intervención *in temporalibus*. Esta intervención implica, como sucede cuando Dios acúa más allá de la ley común, actuar con *plenitudo potestatis* suspendiendo el orden institucional de la Iglesia⁶⁵.

Egidio utiliza exitosamente el Pseudo Dionisio, el *Liber de causis* y el binomio *secundum legem statutam - praeter legem statutam*. Aunque cada uno a su modo, esos tres elementos son portadores de un concepto filosófico que expresa con eficiencia una idea ausente de la tradición aristotélica: la idea de un *absoluto ontológico*. La utilización de ese absoluto ontológico para leer el poder político que el papado, inspirado en pasajes bíblicos⁶⁶, se atribuyó a sí mismo, fue casi automático. Egidio recoge esa idea para desarrollar una *ontología del poder* escandida en tres grupos de proposiciones, cada uno de los cuales puede ser expuesto en términos silogísticos:

1a) Tiene plenitud de poder todo agente que puede sin causas segundas todo lo que puede con causas segundas⁶⁷. 1b) El papa es un agente que puede sin causas segundas todo lo que puede con causas segundas. 1c) El papa tiene plenitud de poder. 2a) Se muestra la plenitud de poder del papa cuando éste obra sin causas segundas. 2b) El papa obra sin causas segundas en caso de excepción. 2c) En caso

⁶⁵ «Nam quia spiritualis gladius est tam excellens et tam excellentia sunt sibi commissa, ut liberius possit eis vacare, adiunctus est sibi secundus gladius, ex cuius adiunctione in nullo diminuta est eius iurisdictio et plenitudo potestatis ipsius sed ad quandam decenciam hoc est factum, ut qui ordinatur ad magna, nisi casus immineat, non se intromittat per se ipsum et immediate de parvis» (DEP, 145 s.). «Dicimus autem in certis casibus, quia ipsa temporalia secundum se et immediate ordinantur ad corpus [...] ex mandato tamen domini [spectat ad potestatem ecclesiasticam exercere temporalem iurisditionem]» (DEP, 179). «[...] summus pontifex [...] secundum has leges debet ecclesiam gubernare [...] Ex causa tamen rationabili potest *praeter istas communes leges sine aliis agentibus agere*, quia posse omnium agencium reservatur in ipso, ut sit in ipso omne posse omnium agencium in ecclesia et ut ex hoc dicatur, quod in eo potestatis residet plenitudo» (DEP, 192) (en todos los casos las cursivas son nuestras).

⁶⁶ Por ejemplo: «Data est mihi *omnis potestas* in coelo et in terra» (Mt., 28, 18); «[...] *quodcumque* ligaveris [...] *quodcumque* solveris» (Mt., 16, 19).

⁶⁷ «[...] plenitudo potestatis est in aliquo agente, quando illud agens potest sine causa secunda, quicquid potest cum causa secunda» (DEP, 190). «Posset enim [summus pontifex] providere cuicumque ecclesie sine electione capituli, quod faciendo ageret non secundum leges communes inditas, sed secundum plenitudinem potestatis» (DEP, 191). «[...] summus pontifex [...] secundum has leges debet ecclesiam gubernare [...] Ex causa tamen rationabili potest *praeter istas communes leges sine aliis agentibus agere*, quia posse omnium agencium reservatur in ipso, ut sit in ipso omne posse omnium agencium in ecclesia et ut ex hoc dicatur, quod in eo potestatis residet plenitudo» (DEP, 192).

de excepción se manifiesta la plenitud de poder papal. 3a) La plenitud de poder papal se manifiesta tanto más cuanto menos obra el papa mediante causas segundas. 3b) La vigencia de las causas segundas es tanto mayor cuanto menos obra el papa mediante su plenitud de poder. 3c) Existe una relación inversamente proporcional entre, por una parte, la vigencia del orden institucional y de las causas segundas en casos de normalidad y, por la otra, la manifestación de la plenitud de poder en caso de excepción. Conclusión: La ontología del poder se hace manifiesta cuando se verifica la plenitud de ese poder pleno, es decir, cuando tiene lugar el *casus imminens*. Éste es la condición de posibilidad de la manifestación de la más pura esencia de todo el poder.

Egidio presenta la Iglesia, que equipara a toda la realidad, como una única y gran pirámide política. En la cima y fuera de la pirámide coloca el poder papal. En la parte superior de la pirámide coloca al poder espiritual y en su parte inferior al poder temporal. La base de la pirámide está constituída por los súbditos. Egidio lee las relaciones entre estos protagonistas de su sistema empleando el binomio *reductio per media* (Dionisio Pseudoareopagita) – *reductio immediate* (*Liber de Causis*) y su análogo *caso de normalidad* – *caso de excepción*. Esos binomios le permiten distinguir, dentro de la pirámide o, lo que es lo mismo, dentro de la Iglesia, entre orden institucional y vigencia de la soberanía del poder absoluto que se muestra cuando caduca la vigencia del orden institucional en caso de excepción. Aunque en caso de normalidad el papa delega su poder creando instituciones, con todo, considerado en sí mismo, su poder ni se limita a garantizar el funcionamiento de esas instituciones ni está limitado por el orden institucional creado por él, pues en ambos casos su poder sería limitado. Si así fuera, el contenido de la proposición (a) sería vencido por el contenido de la proposición (b), es decir, un modo accidental del ejercicio del poder se colocaría sobre el poder mismo. De allí que el pleno poder del papa no esté dentro de los límites de las instituciones o de sus normas porque, como único soberano, juzga a todos y no es juzgado por nadie. Por ello, cuando las instituciones que han sido creadas para cumplir determinadas funciones no pueden satisfacer ese cumplimiento, ellas se revelan impotentes para gobernar la crisis provocada por su misma impotencia y se produce su caducidad. Para gobernar la situación institucionalmente caótica ya no rigen las normas ni las reglas de las instituciones, pues el caos no puede ser regulado por lo que sólo es apto para gobernar la regularidad. La irrupción del caos suspende la vigencia de normas e instituciones y deja ingresar la *plenitudo potestatis* papal que, a la vez que equivale a la caducidad del orden institucional intraeclesiástico, inaugura un nuevo orden institucional regular dentro de la Iglesia. De ese modo, el origen

último de las instituciones regulares intraeclesiásticas se identifica con el absoluto poder papal. Egidio habría suscripto el apotegma hobbesiano, pero habría introducido en él las modificaciones exigidas por su contexto: *¡non veritas [ecclesiae], sed [papae] auctoritas facit legem [ecclesiae]!*

IV

El tratado *De regia potestate et papali*⁶⁸ de Juan Quidort tiene dos objetivos: agudizar las diferencias entre ambos poderes para separarlos más de lo que lo había hecho Tomás y destruir la rígida pirámide descendente con la que Egidio había expresado el pensamiento teocrático. Para ello analiza la naturaleza de *regnum* y *sacerdotium* desde cuatro perspectivas: los fines de cada uno, sus diferencias entre ambos resultantes de su estructura institucional, sus mutuas relaciones y los vínculos del papa con los bienes temporales.

1. Primero describe *regnum* y *sacerdotium*. El *regnum* es el gobierno de (a) una multitud perfecta, pues sólo el *regnum* (no la casa o la aldea) satisface las necesidades de *toda* la vida; (b) ordenado por uno, pues la virtud unida en un solo gobernante es más eficiente que la virtud dispersa; (c) hacia el bien común, pues mientras lo propio introduce discordia y divide a la multitud, lo común la une en la paz⁶⁹; (d) su origen es el *ius naturale* y el *ius gentium*, que aluden a la racionalidad que Juan pone a la base del *regnum* y que distingue la vida humana en común de la vida bestial desordenada⁷⁰. Luego argumenta teleológicamente: mientras el *regnum* apunta al fin humano natural equivalente a la vida según la *virtus* natural⁷¹, el *sacerdotium* apunta al fin sobrenatural. Dado que ese fin sólo se alcanza por virtud divina, fue necesario instituir otro gobierno como administrador de los medios necesarios para alcanzar ese fin: el *sacerdotium*. Éste es una *potestas* sólo

⁶⁸ Cito la edición de F. BLEIENSTEIN, *Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*, Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung, Stuttgart, 1969 con la sigla DRPP y página.

⁶⁹ DRPP, 75-77.

⁷⁰ «Et patet etiam quod hoc regimen derivatur a iure naturali [...] homines magis ratione utentes, eorum compatientes errori, ad vitam communem sub uno aliquo ordinatam rationibus persuasoriis revocari conati sunt [...], et ita revocatos certis legibus ad vivendum communiter ligaverunt, quae quidem leges hic ius gentium dici possunt. Et sic patet quod huiusmodi regimen a iure naturali et gentium derivatur» (DRPP, 77-78).

⁷¹ DRPP, 78.

espiritual, no *in temporalibus*⁷². Como Tomás, Juan dice que cada poder tiene su *origen* en un ámbito diferente de lo real, pero mientras Tomás coloca ambos poderes en la misma cadena causal final y subordina el fin del poder temporal al fin del poder espiritual, para Juan ambos poderes apuntan hacia fines distintos.

2. Luego ahonda la distancia entre *regnum* y *sacerdotium* mostrando la diferencia entre la estructura institucional de cada uno. La *potestas ecclesiastica* es un poder *dado* a la Iglesia por Dios; ese poder es *inmutable* y duradero en el tiempo hasta el cumplimiento del fin para el cuál fue instituido: la edificación de la humanidad⁷³. Puesto que se trata de un poder dado por Dios, la cadena mediante la cual el poder se transmite es descendente: Cristo, los apóstoles, obispos y sacerdotes⁷⁴. Y aunque muchas son las diócesis y cada una es presidida por un obispo, sin embargo, la *ecclesia* es una y exige la existencia de un *unus summus* que la gobierne: el papa romano. Juan subraya el carácter *unitario* de la *potestas ecclesiastica*; su argumento es simple y contundente: puesto que la fe es *una*, la diversas opiniones acerca de la fe que pueden dividir a la Iglesia deben ser zanjadas por *uno* cuya función es conservar la *unidad* de la fe. Pues sería absurdo que la fe se diversificara y hubiera dos Iglesias y dos cristianismos. En suma, todos los poderes dentro de la Iglesia son imperecederos y se originan de modo descendente de un único poder superior al que todos ellos se reducen. Juan subraya el carácter monárquico y descendente de la institución papal: ella no proviene de modo ascendente de una elección sinodal, sino que su origen es un mandato divino: *ex ore Domini*⁷⁵. Por ello el orden eclesiástico consiste en una subordinación – de muchos a uno – de origen divino: «*ex divino statuto est ordo*

⁷² «[...] homo [...] ulterius ordinatur ad finem supernaturalem [...] sacerdotium est spiritualis potestas ministris ecclesiae a Christo collata ad dispensandum fidelibus sacramenta» (DRPP, 78-80).

⁷³ «[...] ut dicit Apostolus II Ad Corintios ultimo (13,10), haec potestas *data est* ecclesiae aedificationem, oportet hanc potestatem tam diu durare in ecclesia, quam diu ecclesiae aedificatione indiget [...]» (DRPP, 80) (las cursivas son nuestras).

⁷⁴ «Et ideo sic fuit data [potestas] primo Christi discipulis, ut per eos ad alios derivari posset, inter quos semper oportet esse aliquos ministros superiores et perfectos qui huiusmodi sacerdotium aliis conferant [...]» (*ibid.*).

⁷⁵ «Manifestum est autem quod quamvis populi distinguantur per diversas dioceses et civitates in quibus praesunt episcopi in spiritualibus, tamen una est omnium fidelium ecclesia et unus populus Christianus. Et ideo [...] in tota ecclesia et toto populo Christiano est unus summus scilicet papa Romanus [...] Nam [...] contingit interdum circa ea quae fidei sunt quaestiones moveri in quibus per diversitatem sententiarum divideretur ecclesia quae ad sui unitatem requirit fidei unitatem nisi per unius sententiam unitas servaretur. Hic autem unus principatum habens est Petrus successorque eius, *non quidem synodali ordinatione, sed ex ore Domini* [...]» (DRPP, 81) (las cursivas son nuestras).

omnium ministrorum ad unum»⁷⁶. En cambio esa *reductio ad unum* no tiene lugar en el orden político temporal. Defensor de la monarquía nacional, Juan impugna una unidad del gobierno temporal equivalente a un Imperio que no debe volver a existir⁷⁷. Juan apoya en cuatro argumentos la *diversidad* de reinos, diferente de la *unidad* de la *Ecclesia*: (a) la diversidad de los cuerpos de los hombres y de climas fundamentan diversidad de gobiernos temporales, en cambio la unidad de las almas fundamenta la unidad de su gobierno espiritual; (b) mientras la espada espiritual puede transmitir fácilmente a todos su censura verbal, la temporal no se extiende a todos con la misma facilidad porque es manual: «*facilius enim est extendere verbum quam manum*»; (c) la diferencia entre *ecclesia* y *regnum* también se percibe a la luz de los vínculos distintos que laicos y eclesiásticos tienen con la propiedad: mientras que cada laico es dueño (*dominus*) de sus propios bienes que resultan de su trabajo, los bienes eclesiásticos no pertenecen a individuos, sino a la comunidad y, por ello, necesitan de un administrador común; de allí que no sea necesario que un *unum* presida todo el mundo en las cosas temporales de los laicos, pero sí en las de los clérigos; (d) por fin, la necesidad de conservar la unidad de la fe exige un *superior in spiritualibus*; en cambio el orden temporal natural carece de esa unidad y no exige un régimen político común, pues las diferentes condiciones humanas exigen modos de vivir y regímenes políticos diversos que no hacen necesario que un *unum* temporal gobierne el mundo⁷⁸.

3. Luego Juan distingue entre *regnum* y *sacerdotium* analizando tres relaciones entre ambos. (a) En cuanto al tiempo, fue antes el reino que el sacerdocio, pues no hubo sacerdocio verdadero hasta la llegada de Cristo⁷⁹. (b) En cuanto a dignidad, el *sacerdotium* es *simpliciter* más perfecto y superior al *regnum*, pues el fin al que tiende es más perfecto y superior que el fin al que tiende el *regnum*⁸⁰. Pero aunque esa dignidad sugiera una primacía, ésta no implica que el poder secular derive o

⁷⁶ DRPP, 82.

⁷⁷ «Non sic autem fideles laici habent ex iure divino quod subsint uni supremo monarchae in temporalibus; sed ex naturali instinctu qui ex Deo est habent ut civiliter et in communitate vivant et per consequens ut ad bene vivendum in communi rectores eligant, diversos quidem secundum diversitatem communitatum. Quod autem omnes ad unum supremum monarcham in temporalibus reducantur nec ex inclinatione naturali nec ex iure divino habent neque eis ita convenit sicut ministris ecclesiasticis» (*ibid.*).

⁷⁸ DRPP, 82-83.

⁷⁹ DRPP, 84-87.

⁸⁰ «[...] dicimus potestatem sacerdotalem maiorem esse potestate regali et ipsam dignitate praecellere, quia hoc semper reperimus, quod illud ad quod pertinet ultimus finis, perfectius est et melius et dirigit illud ad quod pertinet inferior finis» (DRPP, 87).

dependa del poder espiritual. Para establecer la justa relación entre ambos Juan sostiene la simultánea vigencia de dos principios: la superioridad *simpliciter* del poder espiritual sobre el temporal y la diferencia de naturaleza entre ambos; a pesar de la superioridad *simpliciter* del sacerdocio, ambos se originan directamente en el poder divino como dos poderes de naturaleza diferente⁸¹ y cada uno inaugura una diferente cadena causal de poderes que no se entrecruzan. Aunque el *sacerdotium* es mayor que el *regnum*, cada uno es superior al otro en su ámbito porque son de diferente naturaleza: en lo espiritual el sacerdote es mayor que el príncipe, y en lo temporal el príncipe es mayor que el sacerdote⁸². (c) Como consecuencia de su diferente naturaleza es imposible que exista entre ellos una relación causal en la que el sacerdocio esté antes que el reino, pues ello implicaría colocar a ambos en una misma cadena causal excluida por su diferente naturaleza⁸³. Juan concluye, contra Egidio⁸⁴, que no puede afirmarse que el poder secular esté contenido en el sacerdotal y sea instituido por él⁸⁵.

4. De nuevo contra Egidio, ahora su objetivo es romper todo vínculo entre la condición sacerdotal y el *dominium* sobre los bienes temporales. Para ello ahonda las distancias entre *regnum* y *sacerdotium* analizando, primero, la relación del Papa con los bienes temporales eclesiásticos. Contra la tesis que afirma que sólo el Papa tiene *dominium* sobre los bienes *eclesiásticos*⁸⁶, Juan argumenta que esos

⁸¹ «Non enim sic se habet potestas saecularis minor ad spiritualem maiorem quod ex ea oriatur vel derivetur sicut se habet potestas procunsulis ad imperatorem qui eo maior est in omnibus, quia potestas sua ab illo derivatur [...]» (DRPP, 88).

⁸² «Est ergo sacerdos in spiritualibus maior princeps et e converso princeps in temporalibus, licet simpliciter maior sit sacerdos quanto spirituale temporali» (DRPP, 89).

⁸³ El *regnum* se deriva «a iure naturali» (220,22) y constituye el medio a través del cual «homo... ordinatur ad bonum [i.e. ad finem naturalem]...per naturam» (222,7-8). (El agregado entre [] es mío). Pero además el hombre está ordenado «ad finem supernaturalem» (222,9) al que es conducido el *sacerdotium*. Aunque éste es «prius dignitate (231,13) porque conduce al hombre a un fin más perfecto que el fin al que lo conduce el *regnum* (231,16), el *sacerdotium* no es causa del *regnum*: «sacerdotium non est prius causalitate» (233,15), sino que cada uno pertenece a una cadena causal diferente. «[...] sacerdotium non est prius causalitate [...]» (DRPP, 90).

⁸⁴ «[...] ecclesia et summus pontifex excellentiori et perfectiori modo habet gladium materiale, quam habeant reges et terreni principes» (cfr. Aegidius Romanus. *De ecclesiastica potestate*, ed. R. SCHOLZ, Leipzig 1928, reprint Aalen 1961, p. 28).

⁸⁵ «Sed quia aliqui praeeminentiam sacerdotii super regiam dignitatem in tantum extollere volunt ut dicant sacerdotium prius non solum dignitate, ut dictum est, sed etiam causalitate et potestatem saecularem in sacerdotali contineri et ab ea institui [...]» (*ibid.*).

⁸⁶ «[...] male dicunt qui dicunt quod nulla persona singularis alia a papa [...] habet ius et dominium in bonis ecclesiae [...]» (DRPP, 92).

bienes fueron conferidos a la comunidad, no a una persona particular, y que por ello ninguna persona particular tiene *dominium* sobre ellos, sino sólo la comunidad⁸⁷; de allí que la Iglesia universal, en cuanto comunidad eclesiástica suprema, sea la única soberana y propietaria de todos los bienes eclesiásticos. En cambio el Papa, como miembro principal de la Iglesia universal a cargo de su cuidado, sólo es *dispensator* o administrador de todos los bienes eclesiásticos⁸⁸, pero carece de *dominium* sobre esos bienes y no puede disponer *ad libitum* de ellos⁸⁹. Es tan débil el vínculo que, como simple *dispensator*, el Papa tiene con los bienes de la Iglesia, que puede llegar a ser depuesto si abusa de ellos como si fueran propios o si no dispone de ellos en favor del bien común de la Iglesia⁹⁰. En segundo lugar analiza la relación del Papa con los bienes de los laicos que – dice – no provienen de una donación, como los bienes eclesiásticos, sino que resultan del trabajo de los individuos; por ello cada laico tiene derecho, poder y *dominium* sobre sus bienes y por ello estos bienes no están en conexión entre sí ni referidos a una cabeza común, pues cada uno es ordenador de sus propias cosas⁹¹. Por fin agrega una relevante distinción entre *dominium* y *iurisdictio*: *dominium* es la libre disposición sobre los bienes resultante del trabajo, *iurisdictio* es una facultad de los príncipes, que no tienen *dominium* sobre los bienes de sus súbditos, pero sí tienen la facultad de juzgar qué es justo y qué injusto sobre esos bienes⁹². Esa distinción le permite

⁸⁷ «[...] bona ecclesiastica [...] collata sunt communitatibus et non personae singulari. Et ideo in bonis ecclesiasticis nulla persona singularis habet proprietatem et dominium, sed communitas sola [...]» (DRPP, 91).

⁸⁸ «[...] una ecclesia [...] habens connexionem ad unum principalem membrum cui incumbit cura ecclesiae generalis, scilicet dominus papam, ideo ipse tamquam caput et supremum membrum universalis ecclesiae est universalis dispensator omnium generaliter ecclesiasticorum bonorum [...]; non quidem quod sit dominus, sed sola communitas ecclesiae universale domina est et proprietaria illorum bonorum [...] Ex his autem apparet quod male dicunt quod nulla persona singularis alia a papa [...] habet ius et dominium in bonis ecclesiae, sed solus papa [...]» (DEPP, 91-92).

⁸⁹ *ibid.*, 94.

⁹⁰ *ibid.*, 95.

⁹¹ «[...] exteriora bona laicorum non sunt collata communitati sicut bona ecclesiastica, sed sunt acquisita a singulis personis arte, labore vel industria propria, et personae singulares [...] habent in ipsis ius et potestatem et verum dominium [...] Et ideo talia bona non habent ordinem et connexionem inter se nec ad unum communem caput quod habeat ea disponere et dispensare, cum quilibet rei suae sit ordinator pro libito» (DRPP, 96-7).

⁹² «Et quia non est idem habere proprietatem et dominium in bonis exterioribus et habere iurisdictionem, id est ius discernendi quid sit iustum vel iniustum in ipsis, sicut habent principes potestatem iudicandi et discernendi in bonis subditorum licet non habeant dominium in re ipsa

afirmar que no existe ningún vínculo entre el Papa y los bienes de los laicos: el Papa no tiene ni *dominium* – propiedad – ni *iurisdictio* sobre esos bienes porque Cristo no la tuvo. Cristo no fue rey de los bienes temporales y no tuvo *iurisdictio* en lo temporal⁹³, pero, aunque la hubiera tenido, no la transfirió a Pedro⁹⁴.

En suma, la separación entre *regnum* y *sacerdotium* resulta de sus fines diferentes; los fines del *sacerdotium* son superiores a los del *regnum*, pero éste no deriva de aquél; la estructura sacerdotal es descendente (*ex ore Domini*) e inmutable y sus miembros se reducen a uno (*subsint uno supremo; ad unum supremum reducuntur*); y mientras los laicos tienen *dominium* sobre sus propios bienes y el príncipe tiene *iurisdictio* sobre los bienes de los laicos, el Papa carece tanto de *dominium* como de *iurisdictio* sobre bienes eclesiásticos y de laicos; es sólo el supremo guardián de la unidad de la fe y *dispensator* de los bienes de la Iglesia. Según esta tipología, *sacerdotium* y *regnum* son soberanos en su orden, y es imposible una ingerencia del *sacerdotium* en el *regnum* y viceversa.

Con este paralelismo entre *regnum* y *sacerdotium* Juan intenta mostrar que la independencia entre ambas *potestates* excluye toda posibilidad de conflicto entre ambas. Se trata, con todo, de una situación con vigencia en casos de normalidad. Pero Juan construye también una teoría para tres posibles casos de excepción según los cuales: (a) el Papa puede tener *iurisdictio* sobre los bienes de los laicos; (b) el príncipe puede deponer al papa; (c) el concilio puede deponer al papa.

a) En el primer caso, el papa, que en caso de normalidad se limita como *dispensator* a administrar los bienes de la Iglesia y carece de todo derecho (*iurisdictio, dominium y dispensatio*) sobre los bienes de los laicos, en caso de *summa necessitas* posee *iurisdictio* y puede disponer de esos bienes transformándose en declarador de derecho⁹⁵. Se trata de casos en los que, si peligran la fe o las costumbres, por ejemplo, a causa de la inminente amenaza de un ataque infiel contra la Cristiandad o algo similar, el papa, como cabeza suprema de clérigos y fieles, puede decidir una excepcional *declaratio iuris* consistente en una redistribución

[...]» (DRPP, 98); «[...] quia ob talia bona exteriora contingit interdum pacem communem turbari dum aliquis quod est alterius usurpat [...] ideo positus est princeps a populo qui in talibus praeest ut iudex decernens iustum et iniustum [...]» (DRPP, 97).

⁹³ Cap. VIII y IX.

⁹⁴ Cap. X.

⁹⁵ «Ex praedictis apparet quomodo se habet papa ad bona laicorum, quia multo minus habet dominium in bonis exterioribus laicorum, immo nec in illis est dispensator, nisi forte in ultima necessitate ecclesiae, in qua etiam necessitate non est dispensator sed iuris declarator» (DRPP, 96).

de los bienes de los laicos – que *ipso facto* se transforman en bienes de la Iglesia – para salvaguardar la necesidad común de la fe que, de otro modo, sería destruida⁹⁶.

b) En el segundo caso el príncipe, cuyas facultades se limitan al ejercicio de la *iurisdictio* sobre los bienes de los laicos en caso de litigio, puede deponer al papa cuando éste ejerce violencia o abusa de la espada espiritual transformándose en enemigo de la república, motivo por el cual el príncipe puede repeler esa violencia. En ese caso el príncipe no actúa contra el papa o contra la Iglesia, sino contra un enemigo del *regnum* y de la Iglesia y puede actuar *contra papam* asumiendo la representación de todos los fieles de la Iglesia («*ecclesia contra papam deberet moveri*»)⁹⁷.

c) El tercer caso de necesidad preve la deposición del papa por el concilio. La argumentación se desliza ahora hacia la formulación de una tesis ascendente y hacia su aplicación a una teoría de la representación popular en el orden eclesiástico. Juan agudiza aquí las ideas ascendentes ya formuladas en relación con el *regnum*⁹⁸.

c.1) Primero afirma que el papa puede renunciar y ser depuesto por el pueblo o por el colegio de cardenales representativo del pueblo, es decir, de toda la Iglesia⁹⁹.

⁹⁶ «Papa [...] in casu summae necessitatis fidei et morum [...] habet bona exteriora fidelium dispensare et ut exponenda discernere prout expedit communi necessitati fidei [...] Et talis papae ordinatio non est nisi iuris declaratio» (DRPP, 97).

⁹⁷ «[...] adhuc in casu est [principi] licitum, scilicet si praesentiret probabilibus vel evidentibus argumentis quod papa sibi inimicaretur vel quod papa ad hoc vocaret praelatos ut cum ipsis aliquid machinari intenderet contra se vel regnum suum. Est enim licitum principi abusum gladii spiritualis repellere eo modo quo potest, etiam per gladium materiale, praecipue ubi abusus gladii spiritualis vergit in malum reipublicae, cuius cura regis incumbit [...]» (DRPP, 179); «Si tamen periculum rei publicae sit in mora, ut scilicet quod trahitur populus ad malam opinionem et est periculum de rebellionem et papa commoveat populum indebite per abusum gladii spiritualis, ubi etiam non speratur quod desistat aliter, puto quod in hoc casu ecclesia contra papam deberet moveri et ageret contra ipsum. Princeps etiam violentiam gladii papae posset repellere per gladium suum cum moderamine, nec ageret contra papam ut papa est, sed contra hostem suum et hostem rei publicae [...] Hoc enim agere non est contra ecclesiam agere, sed pro ecclesia» (DRPP, 196).

⁹⁸ «[...] ad bene vivendum in communi rectores eligant, diversos quidem secundum diversitatem communitatum [...]» (*ut supra*, nota 67); «[...] positus est princeps a populo [...]» (*ut supra*, nota 82).

⁹⁹ «Si [...] invenerit se seu inveniatur totaliter ineptus et inutilis vel superveniat impedimentum, ut insania vel aliquid consimile, debet petere cessionem a populo vel a collegio cardinalium quod in tali casu est loco totius populi [...]» (DRPP, 200).

c.2) Luego hace del pueblo de la Iglesia la condición necesaria de la deposición y de la renuncia del papa; Juan llega a sostener que para la deposición del papa es más eficaz el consenso del pueblo que la voluntad papal de renunciar no queriendo el pueblo¹⁰⁰; en ambos casos – deposición o renuncia – basta la intervención del concilio de cardenales cuyo consenso equivale al de toda la Iglesia, pues del mismo modo como ese concilio instituye a una persona como papa, así también puede deponerla¹⁰¹.

c.3) En tercer lugar argumenta contra los que afirman que, puesto que sólo Dios está por encima del papa, éste no puede ser depuesto. Contra la unitaria pirámide eclesiástica sólo descendente de Egidio, Juan no sólo muestra que esa pirámide es en parte descendente y en parte ascendente, sino que justifica la deposición del papa con la estructura ascendente de la pirámide. Juan apoya sus argumentos en cuatro distinciones: entre papa y Papado o su equivalente, la persona y el cargo; entre virtud de una persona y virtud del concilio que representa a toda la Iglesia; entre *potestas ordinis* y *potestas iurisdictionis* y entre *lex divina* considerada *materialiter* y *formaliter*.

c.3.1) La *potestas papalis* en cuanto Papado, es decir, considerada *en sí misma*, proviene de Dios, pues sólo Dios puede dar esa *potestas* al hombre. Pero considerada en cuanto presente en una persona determinada, en este papa, esa *potestas* no proviene de Dios, sino que está en una persona por consenso del electo y de los electores, y por ello ese mismo consenso puede remover la *potestas* de la persona¹⁰².

¹⁰⁰ «Non est rationabile dicere quod papa posset cedere et renuntiare invito populo et reclamante [...] et quod ipse invitus etiam de consensu populi in tali casu non posset deponi et ad cedendum compelli, quia cum ipse papa et quilibet alius praelatus praesit non propter se, sed propter populum, ut scilicet prosit, efficacior est consensus populi in casu tali ad deponendum eum etiam invitum, si totaliter inutilis videatur, et ad eligendum alium, quam e converso voluntas ad renuntiandum populo nolente» (DRPP, 201).

¹⁰¹ «[...] ad renuntiationem sufficit quod causam alleget coram collegio cardinalium quod est ibi loco totius ecclesiae. Sed ad depositionem decet quod fiat per concilium generale [...] Credo tamen quod simpliciter sufficeret ad depositionem collegium cardinalium, quia ex quo consensus eorum facit papam loco ecclesiae, videtur similiter quod potest ipsum deponere [...]» (DRPP, 201-202).

¹⁰² «[...] potestas papalis potest considerari dupliciter: Uno modo in se, et sic est a solo Deo, quia nullus nisi solus Deus potest dare istam potestatem hominibus [...] Igitur quamvis papatus sit in se a solo Deo, tamen in hac persona vel illa est per cooperationem humanam, scilicet per consensum electi et eligentium et secundum hoc per consensum humanum potest desinere esse in isto vel in illo [...]» (DRPP, 202).

c.3.2) Al argumento que afirma que el Papado no puede ser depuesto porque es la suma virtud creada, Juan responde con la distinción entre *virtus* de la persona y *virtus* del concilio; por ello, aunque el Papado es la suma *virtus* en una persona, hay una *virtus* igual o mayor en un colegio o concilio general – que representan a toda la Iglesia – por cuyo consenso el papa (la persona) puede ser depuesto¹⁰³.

c.3.3) La distinción entre *potestas ordinis* y *potestas iurisdictionis* le permite mostrar qué sucede en la persona del papa cuando es depuesto. La *potestas ordinis* concierne al orden o *carácter sacerdotal* en virtud del cual ser pontífice no implica más que ser sacerdote o obispo, pues no aumenta la perfección en cuanto al orden sacerdotal; la diferencia entre ambos reside sólo en la *potestas iurisdictionis*, es decir, en la extensión de la jurisdicción: el arzobispo en su provincia y el papa en toda la Iglesia. Mientras ninguna virtud creada puede hacer que el sacerdote o el obispo pierdan el orden sacerdotal, pues la *potestas ordinis* es indeleble, no es indeleble la *potestas iurisdictionis*, que puede aumentar o disminuir y puede ser destruida o quitada. Por ello, quitada la *potestas iurisdictionis*, el papa no pierde la *potestas ordinis*¹⁰⁴.

c.3.4) Con la distinción entre *lex divina materialiter* y *formaliter* Juan sacude la pirámide eclesiástica egidiana y muestra que la *ecclesia* tiene una doble estructura: en sí es descendente, en cuanto a las personas es ascendente. Así afirma que si bien -como dice el adversario- el papa es papa por ley divina y no por ley humana, cuando el papa es removido subsiste la ley divina considerada *formaliter* que es la única inmutable. Ello muestra que *siempre* en la Iglesia persiste una estructura descendente en la que lo inferior es reducido hacia Dios por lo superior y los prelados inferiores por el papa; en este caso Juan retoma una idea que expuso cuando distinguió entre *regnum* y *sacerdotium*: el sacerdocio

¹⁰³ «Licet [papatus] sit summa virtus in persona, tamen est ei aequalis vel maior in collegio sive in tota ecclesia. Vel potest dici quod potest deponi a collegio vel agis a generali concilio auctoritate divina, cuius consensus supponitur [...]» (DRPP, 207).

¹⁰⁴ «[...] sacerdos et pontifex non dicunt nisi ea quae sunt ordinis, scilicet characterem sacerdotalem vel potestatem fundatam super ipso characterem [...] Archiepiscopus vero, patriarcha seu primas et papa, non important ex nomine suo ultra sacerdotium et episcopatum aliquid quod pertineat ad potestatem ordinis vel eius augmentum vel perfectionem, sed solum dicunt ex suo nomine gradus iurisdictionis [...] Et quia potestas ordinis indelebilis est et eius perfectio indelebilis eo quod super characterem et characteris perfectionem fundatur, ideo nulla virtute fieri potest quod sacerdos non sit sacerdos [...] Iurisdictionis vero sicut potest augeri vel minui, ita potest deleri et tolli; ideo, amota iurisdictione, papa desinit esse papa et summus pontifex, quamvis non desinat esse pontifex» (DRPP, 207-208).

tiene estructura descendente, es una institución inmutable y sus miembros *ad unum supremum reducuntur*¹⁰⁵. Con todo, la *lex divina* considerada *materialiter* es mutable, y ello concierne a las personas que ocupan los escaños de la pirámide, pues para hacer papa a esta persona coopera el hombre, es decir el consenso de los electores y del electo¹⁰⁶; por ello *materialiter* la *ecclesia* es ascendente y mutable. Juan insiste sobre esta distinción, decisiva a efectos de definir conceptualmente la tesis ascendente: en la *ecclesia* rigen dos leyes divinas, una formal y otra material. Ahora hace confluir sobre ellas la distinción *potestas ordinis - potestas iurisdictionis*: mientras que lo que concierne a la *potestas ordinis* es inmutable y no puede ser removido por el hombre porque está por encima de la condición humana, en cambio lo que concierne a la *potestas iurisdictionis* depende de los hombres; así, el hecho de que los hombres presidan a los hombres pertenece al orden humano y es natural (*immo naturale est*)¹⁰⁷. Este es el caso en el que, del mismo modo como el consenso construye y otorga cuando instituye papa a una persona, en virtud del mismo principio (*per easdem causas*) ese mismo consenso puede destruir y quitar; por ello, del mismo modo como el consenso otorga *iurisdictionis*, ese mismo consenso, sin el cual el papa no sería papa, puede removerla¹⁰⁸ y, *ex magna causa*¹⁰⁹, el papa puede ser depuesto.

V

El carácter novedoso de las ideas de Tomás de Aquino consistió en haber recuperado el gobierno temporal para el orden de la naturaleza y en haber sido el primer autor, en el siglo XIII, que fundamentó el origen del reino (*origo regni*) y el dominio del hombre sobre el hombre, en una causalidad exclusivamente

¹⁰⁵ Véase *supra*, parágrafo 4.2.

¹⁰⁶ «[...] non obstante quod papa sit papa sit papa per legem divinam, tamen potest non esse papa, quia licet lex divina sit immutabilis formaliter et in se, scilicet quod inferiora reducuntur in Deum per superiora [...] tamen mutabilis est materialiter, in isto vel in illo [...] quia ad hoc cooperatur creatura [...] consensus eligentium et electi» (DRPP, 208).

¹⁰⁷ «[...] ea quae sunt iurisdictionis non sunt super naturam et condicionem negotii et super conditionem hominum, quia non est super conditionem hominum quod homines praesint hominibus, immo naturale est [...] Ea autem quae sunt ordinis sunt super naturam et condicionem negotii et rerum [...]» (DRPP, 209).

¹⁰⁸ «[...] ut per easdem causas destruat per quas construitur [...] Et ideo sicut per consensum hominum iurisdictionis datur, ita per contrarium consensum tollitur [...]» (DRPP, 209).

¹⁰⁹ *ibid.*, 211.

natural. La originalidad de Egidio consistió en haber alcanzado, por primera vez, una formulación teórica de las estructuras metafísicas del pensamiento político monárquico-absolutista. En cambio la originalidad de Juan consistió en su pionera formulación de las estructuras teóricas del pensamiento político democrático-populista con las que procuró romper las estructuras del pensamiento monárquico construídas por Egidio.

El núcleo del pensamiento de Juan es doble. Por una parte reacciona contra la tesis de Egidio que sostiene que *toda* la realidad está contenida dentro de una misma pirámide y, por ello, toda esa realidad y también todas las instituciones – temporales y espirituales – están subordinadas a la estructura metafísica descendente construída con el modelo filosófico del Pseudo Dionisio. Contra ello Juan debe, primero, desmontar y desarticular el carácter unitario de la pirámide descendente dentro de la que Egidio coloca toda la realidad. Además, Egidio pudo resolver la situación de crisis de manera consecuente con su colocación de toda la realidad dentro de la misma pirámide regulada por las mismas leyes metafísicas; para ello, utilizando el *Liber de Causis*, procedió a retrotraer y reducir los poderes neutralizados por la crisis al origen de esos poderes: la *plenitudo potestatis* papal. Contra ello Juan debió encontrar un modelo teórico diferente del de Egidio para resolver la situación de crisis que Egidio resuelve con la *reductio* en términos descendentes. Para lograrlo Juan procede en dos momentos.

En el primer momento desarma el sistema de la pirámide egidiana, única y descendente. Juan transforma esa pirámide única en tres pirámides: una descendente y dos ascendentes. Con la primera pirámide, ascendente, explica la constitución ontológica del *regnum*, es decir, del orden político temporal; para ello utiliza un modelo causal naturalista y ascendente. Con su segunda pirámide, descendente, explica la constitución ontológica de los poderes de la Iglesia; para ello parece recurrir – aunque sin mencionarlo – al modelo causal *neoplatónico* descendente de *reductio ad unum*; esto no era absolutamente novedoso pues ya había sido realizado por Egidio en el *De ecclesiastica potestate*. Su tercera pirámide, ascendente, introduce su gran innovación: afirma que si bien la constitución ontológica de los poderes de la Iglesia se explica como una estructura descendente, sin embargo, la identificación de personas concretas con esos poderes – instituidos por Dios de modo descendente – sólo puede fundamentarse consensualmente y de modo ascendente. Las consecuencias de este proceder se perciben a la luz de su contraposición con el unitarismo egidiano. En efecto, en primer lugar, la realidad ya no tiene, toda ella, un único carácter descendente, sino que ahora son diferentes los modelos causales que definen la estructura del orden político natural por

una parte y la estructura de la Iglesia por la otra. En segundo lugar, la Iglesia, que estructuralmente es diferente del *regnum*, se diferencia a su vez dentro de sí misma en virtud de la presencia en ella de dos diferentes modelos causales correspondientes a dos diferentes estructuras metafísicas. Así, cuando Juan considera la Iglesia desde la perspectiva de los poderes presentes en ella considerados en sí mismos, la Iglesia revela una estructura descendente. Pero cuando considera la Iglesia desde la perspectiva de la colocación en esos poderes o cargos de determinadas personas, la Iglesia no tiene estructura descendente, sino ascendente. En otros términos, la Iglesia es, considerada en sí misma una institución monárquica, pues Dios la ha instituido como una estructura de poderes (*potestas ordinis*) que son descendentes porque derivan de Él; pero la Iglesia también es democrática y conciliarista porque es el consenso de los hombres el que define el acceso de los hombres a esos cargos o poderes o, lo que es lo mismo, la identificación de determinados hombres con determinados poderes (*potestas iurisdictionis*). Juan, pues, admite con Egidio la estructura descendente de los poderes de la Iglesia, pero se distancia de él cuando afirma que esos poderes sólo pueden ser ocupados por personas que son asimiladas a esos poderes electivamente de modo ascendente. De esa combinación resulta un modelo eclesiástico que ya no es una monarquía absoluta como en Egidio, sino un sistema democrático-conciliarista que instituye al Papa como monarca.

En el segundo momento procede a utilizar nuevamente esas estructuras que utiliza en el primer momento para resolver la situación de crisis que Egidio había resuelto mediante el recurso a la radicalidad de la *reductio ad unum*. Aquí vuelven a aparecer las diferencias entre Juan y Egidio; ellas se perciben con absoluta claridad en el modelo al que cada uno de ellos recurre para resolver la situación de crisis. Egidio resuelve la crisis utilizando un modelo que permite que los poderes derivados hacia abajo retornen hacia su origen en la cima de la pirámide política. Juan, en cambio, resuelve democráticamente la situación de crisis mediante el retorno de los poderes hacia sus mandantes, es decir, hacia su origen colocado en la base de la pirámide política. Estos mandantes se identifican con el concilio que representa al pueblo de la Iglesia. Así, la situación de crisis equivalente a la remoción de las personas de sus cargos o su equivalente, la separación entre poderes y personas, es resuelta por Juan de modo ascendente. Al momento de resolver la situación de crisis Juan ha considerado más eficiente al modelo de causalidad ascendente que al modelo neoplatónico.

Una síntesis de ambos momentos muestra que, en lo que concierne al *regnum*, Juan utilizó el modelo ascendente, y en lo que concierne a la *Ecclesia*

consideró válidos y simultáneamente vigentes dos modelos causales diferentes para interpretar la misma institución: con el modelo descendente neoplatónico interpreta la *potestas ordinis* referida a los poderes y con el modelo ascendente y consensual interpreta la *potestas iurisdictionis* referida tanto a la institución de personas en esos poderes como a la remoción (crisis) de esas personas de esos poderes.

Colocado doctrinalmente entre Tomás de Aquino y Egidio Romano, Juan de París se impuso una tarea en extremo complicada que, sin embargo, logró una notable repercusión en la historia de las ideas políticas: por una parte separó más que Tomás la distancia entre los poderes, y por la otra intentó destruir la idea de *plenitudo potestatis* papal en su versión teórica más sólida: la versión de Egidio. Para ello se propuso ablandar y distender la idea egidiana de la monarquía absoluta papal abriendo así la posibilidad de la deposición del papa y colocando con ello al monarca temporal en una situación que legitimara su intervención en el orden eclesiástico mediante su convocatoria del concilio. Precisamente, el resultado de esa tarea fue su introducción, en la arena de la teoría política, de las ideas conciliaristas que sostuvieron la superioridad del concilio que, como representante de toda la Iglesia, está sobre el papa y puede deponerlo en caso de abuso de poder.