

# El modelo teórico de la excepción

Francisco Bertelloni

en la teoría política medieval\*

En artículos anteriores analicé algunos textos políticos medievales cuya argumentación está construida sobre diferentes modelos causales tomados de la filosofía.<sup>1</sup> El *De Regno* de Tomás de Aquino y el *De potestate regia et papali* de Juan de París son prototipo de un empleo predominante del modelo causal teleológico aristotélico que ambos utilizan para argumentar en favor de una mayor o menor independencia –según el caso– entre ambos poderes; en cambio el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano utiliza un modelo causal descendente neoplatónico para exponer los temas del pensamiento teocrático-monárquico: 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, en situaciones de crisis, de todos los poderes menores a la unidad originaria. Aquí vuelvo sobre algunos aspectos del pensamiento de dos autores que emplean modelos causales contrapuestos para resolver teóricamente situaciones de *crisis* o *conflicto* entre los poderes espiritual y temporal: Egidio Romano, que empleó

---

\* Este artículo es el resultado de una investigación realizada con un subsidio de la Fundación Antorchas.  
1. «El uso de la causalidad en la reflexión política de fines del siglo XIII y principios del siglo XIV», *Seminarios de Filosofía* (Santiago-Chile) X (1997), pp. 115-143; «Filosofía y teoría política en la edad media. Modelos causales en las teorías políticas de Tomás de Aquino y Egidio Romano», *Anales de estudios clásicos y medievales* 1 (2004), pp. 61-90; «Anwendung von Kausalitätstheorien im politischen Denken von Thomas von Aquin und Aegidius Romanus», en Martin Kaufhold (Hrsg.), *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters. Political Thought in the Age of Scholasticism: Essays in Honour of Juergen Miethke* (Studies in Medieval and Reformation Thought), Leiden, 2004, pp. 85-108.

dos modelos causales neoplatónicos, y Juan de París, que empleó un modelo causal ascendente, quizá, de influencia aristotélica.

El artículo se divide en cinco partes. La primera analiza los dos modelos exegéticos del pensamiento político medieval propuestos por Walter Ullmann: *descending* y *ascending thesis*. Objetivo de esta parte es mostrar que esos modelos, limitados a una exposición en términos exclusivamente políticos del funcionalismo y la operatividad del poder en cada *thesis*, son insuficientes pues omiten identificar los instrumentos conceptuales filosóficos propios de cada *thesis*. La segunda sintetiza el proceso de recepción en la teoría política medieval de los modelos causales neoplatónico y aristotélico y su utilización durante la polémica entre el papado y la monarquía francesa que dio nacimiento a los dos textos que analiza el artículo. La tercera reconstruye el programa de radicalización de la tesis descendente que Egidio Romano realiza mediante el empleo de modelos causales neoplatónicos. La cuarta muestra la coexistencia de dos distintos modelos causales en la teoría política de Juan de París: con un modelo neoplatónico descendente describe la constitución ontológica de la estructura eclesiástica en sus diferentes niveles, y con un modelo causal ascendente describe el proceso de institución de personas en el cargo papal y la situación de crisis equivalente a la remoción de la persona de ese cargo. La Conclusión hace un balance sobre el uso de los modelos causales en la teoría política medieval.

### 1. *Descending* y *ascending thesis*: ¿sólo funcionalismo y operatividad?

Walter Ullmann, el historiador de las teorías políticas medievales más prolífico y más controvertido,<sup>2</sup> ocupa un destacado lugar en la historiografía a causa de sus dos modelos exegéticos del pensamiento político medieval. Ullmann construyó esos modelos con un doble objetivo: presentar una tipología que permita aferrar la *estructura teórica* de las ideas políticas de la Edad Media y explicar el *desarrollo histórico* de esas ideas.

---

2. Sobre el perfil intelectual de Ullmann véase Jürgen Miethke, «La teoría política del medioevo tardío en la vía de la modernidad (Cambios de perspectiva en los estudios de los últimos decenios)», *Patristica et Mediaevalia* XXI (2000), pp. 13 ss.; Horst Fuhrmann, «Walter Ullmann. 29.11.1910 - 18.1.1983», *Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 1983, pp. 198 ss. y mi «Introducción» a Walter Ullmann, *Escritos sobre teoría política medieval*, Buenos Aires, 2003, pp. 7 ss. Para un balance general sobre la obra de Ullmann véase Cary Nedermann, «What is dead and What is living in the Scholarship of Walter Ullmann», *Pensiero Politico Medievale* II (2004), pp. 11-19.

En lo que concierne a la estructura de las ideas políticas medievales, Ullmann imagina como modelo una pirámide política que interpreta con dos *thesis*: *descending thesis* y *ascending thesis*. Con la primera alude a las ideas políticas papales de carácter monárquico-teocrático que colocaron en la cúspide de esa pirámide el origen de un poder absoluto. Éste desciende parcialmente hacia las instancias políticas inferiores definidas como receptoras ministeriales y funcionales de ese poder. En este caso, el poder total, originariamente colocado en la cima de la pirámide, es delegado desde arriba hacia abajo, es decir es entregado a instancias inferiores a efectos de que –y sólo para que– éstas cumplan funciones determinadas; de allí el carácter estrictamente funcional de ese poder y la funcionalidad de la *descending thesis*. En sentido inverso, con la fórmula *ascending thesis* Ullmann explica la estructura de las teorías que colocan el origen del poder en la base de la pirámide, es decir en el pueblo que lo transfiere a instancias superiores de esa pirámide; éstas, sin embargo, no deben ser entendidas como superiores porque constituyan la sede originaria del poder o porque estén colocadas por encima de esa sede originaria, sino sólo porque son receptoras y ejecutoras, es decir porque operan con un poder que no es propio, sino recibido como mandato desde la base de la pirámide. De allí el carácter operativo del poder en esta *ascending thesis*.

Con el mismo modelo teórico piramidal Ullmann procura leer, también, el desarrollo histórico de las ideas políticas medievales como período *global* que se extiende entre los siglos v y xv. Así utiliza la *descending thesis* para tipificar toda la teoría política desarrollada predominantemente –aunque no exclusivamente– bajo la fuerte influencia del *ius canonicum* hasta mediados del siglo XIII. Según Ullmann, este corpus jurídico emanado del papado medieval no fue el protagonista único, pero sí el principal en el proceso de formación de las ideas políticas monárquico-papales hasta aproximadamente 1265, es decir hasta el momento en que tiene lugar la recepción medieval de la *Política* de Aristóteles. A partir de este momento Ullmann lee el desarrollo histórico de la teoría política utilizando la *ascending thesis* e identifica la recepción de la *Política* aristotélica con la causa fundamental de la «revolución copernicana» que sustituyó la teoría política teocrático-papal descendente por otra de naturaleza populista-ascendente. Así –esta es la tesis de Ullmann más controvertida– los textos políticos de Aristóteles no sólo habrían sido la causa de la inversión de la pirámide política teocrática y de la consecuente aparición de una nueva teoría política de carácter populista; además, la recepción y lectura de esos escritos habrían actuado como preludeo del pensamiento político moderno.<sup>3</sup>

3. Cfr. Walter Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Londres, 1978<sup>4</sup> (en la ed. esp., *Principios de gobierno y política en la edad media*, Madrid, 1961, pp. 235 ss.) y en *A*

Con esas fórmulas Ullmann no sólo intentó ofrecer un estereotipo de la estructura teórico-conceptual de las concepciones medievales *monárquicas* y *populistas*; además las transformó en modelo de lectura de cada uno de los dos períodos históricos de la edad media en los que habría predominado cada una de ambas concepciones: un primer período de predominio de la concepción teológico-sobrenaturalista-monárquica de la política, y un segundo período en el que comenzó su camino triunfal el pensamiento populista y democrático que, más tarde, daría origen al constitucionalismo moderno.<sup>4</sup>

Sin embargo, tanto el carácter excluyente de cada uno de esos modelos respecto del otro como la gran extensión temporal del período de diez siglos de ideas políticas que Ullmann quiso leer con su único modelo interpretativo piramidal descendente o ascendente provocó numerosas críticas dirigidas, sobre todo, hacia dos aspectos. En primer lugar fue criticada la unilateralidad con que Ullmann aplica la *descending thesis* sólo al primer período de la Edad Media y la *ascending thesis* sólo al segundo período, es decir se rechazó la reducción de las teorías políticas anteriores y posteriores al siglo XIII a un único modelo expresado exclusivamente por las categorías *ascending* o bien *descending thesis*; pues, en rigor, dicen los críticos, pueden encontrarse algunas concepciones ascendentes en el primer período y otras descendentes en el segundo, lo que sugeriría una coexistencia –si bien discreta– entre ambos modelos.<sup>5</sup> Y en segundo lugar, las críticas impugnan la atribución a los textos aristotélicos de un papel exclusivo que los habría transformado en el principal protagonista de la revolución que habría experimentado la teoría política cuando irrumpió el pensamiento político «populista» y ascendente a partir de la segunda mitad del siglo XIII; pues Ullmann no sólo estereotipa en términos rigurosos la *ascending thesis* como un nuevo comienzo de la teoría política –según su propia formulación, como una «Umwertung aller Werte»–,<sup>6</sup> sino que explica ese nuevo comienzo recurriendo sólo a una *única* fuente: la *Politica* de Aristóteles. Según sus críticos, ello implica establecer una relación de dependencia demasiado estrecha entre la recepción de Aristóte-

---

*History of Political Thought: The Middle Ages*, Harmondsworth, 1975<sup>3</sup> (en la ed. esp. *Historia del pensamiento político en la edad media*, Barcelona, 1983, pp. 152 ss.).

4. Los binomios sobrenaturalismo-naturalismo y monarquía-democracia aparecen en W. Ullmann, «Some Observations on the Medieval Evaluation of the “homo naturalis” and the “Christianus”», en: *L’homme et son destin d’après les penseurs du Moyen Âge* (Actes du premier congrés international de philosophie médiéval), Louvain-Paris, 1960, pp. 145-151 (trad. esp.: «Algunas observaciones sobre la evaluación medieval del “homo naturalis” y del “christianus”», en: Idem, *Escritos sobre teoría política medieval*, Buenos Aires, 2003, pp. 57-63).

5. V. por ejemplo, Miethke, *ut supra*, nota 2.

6. Cfr. W. Ullmann, «Some observations...», *ut supra*, nota 4, p. 149.

les y el nuevo pensamiento político expresado por la *ascending thesis*, olvidando así a otros autores clásicos que también habrían contribuido a la elaboración de la tesis ascendente.<sup>7</sup>

No es el caso evaluar aquí el acierto o los errores de las categorías aplicadas por Ullmann a las teorías políticas medievales. Más allá de las críticas formuladas contra ellas e independientemente de la adecuación o no del empleo de esas categorías para hacer la exégesis de un contexto histórico extenso como el medieval, *consideradas en sí mismas* ambas categorías parecen adecuadas para aferrar dos temas nucleares de la teoría política *en general*: el primero son los dos modos emblemáticos de entender el tema del origen del poder; el segundo es el tema del funcionalismo del poder expresado por la *descending thesis* y la operatividad del poder expresada por la *ascending thesis*.

En lo que concierne al *origen* del poder, la pirámide descendente y la ascendente son expresivas de la concepción monárquica y de la concepción populista respectivamente. Según la primera, el poder es originariamente *uno* y se concentra en una institución a partir de la cual el poder es entregado a las instancias inferiores que lo reciben por gracia, es decir, inmerecidamente. Según la segunda, el poder es en su origen *múltiple* y se unifica gradualmente cuando es transferido a las instancias ejecutoras que operan con ese poder recibido por ellas como mandato. Y en lo que concierne al *funcionalismo* y a la *operatividad* de cada una de ambas pirámides, ambas representan adecuadamente el periplo que el poder –uno o múltiple– realiza dentro de cada uno de los dos modelos a partir del momento en que abandona su sede originaria. Así, en el caso de la *descending thesis* el poder es *delegado* ministerialmente a instancias que no lo merecen, sino que lo reciben sólo para realizar determinadas funciones cuyo cumplimiento es esencial para conservarlo. Ullmann llamó «ministerial» a esta concepción funcionalista. Y en el caso de la *ascending thesis*, el poder es entregado a representantes que son *responsables* ante sus mandatarios y que deben dar cuentas ante éstos del modo cómo utilizan el poder que reciben; por ello mismo esos representantes pueden perder el poder que reciben.<sup>8</sup> Tanto en el caso de la *descending* como en el caso de la *ascending thesis*, es *esencial* a cada una de ambas tesis la posibilidad de la pérdida del poder por parte de los delegados

7. V. Antony Black, *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, Cambridge, 1996, espec. en pp. 17 y 30; Cary Nederman, «Nature, Sin and the origins of society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought», en *Journal of the History of Ideas*, 49 (1988), pp. 3-26; id., «Aristotelianism and the Origins of “political science” in the Twelfth Century», *ibid.*, 52 (1991), pp. 179-194 e idem, «The Meaning of “Aristotelianism” in Medieval Moral and Political Thought», *ibid.*, 57 (1996), pp. 563-585.

8. Cfr. por ejemplo Ullmann, *Historia del pensamiento político...*, *ut supra*, nota 3, pp. 14 s.

o de los representantes respectivamente y su retorno a su sede originaria. Esa pérdida del poder que retorna hacia su origen –hacia arriba o hacia abajo– equivale a la *crisis* de una situación de normalidad. Así, la situación de normalidad de la monarquía consiste en el despliegue descendente y funcional del poder hacia instancias inferiores, mientras que la crisis de la normalidad de la monarquía tiene lugar cuando circunstancias excepcionales hacen que el poder vuelva a concentrarse en la cima de la pirámide. Y la situación de normalidad de la democracia consiste en la delegación del poder a los mandatarios, mientras que la crisis de esa normalidad tiene lugar cuando circunstancias excepcionales hacen que el poder vuelva a la base de la pirámide redistribuyéndose entre la multiplicidad de los originarios mandantes. En suma, por una parte retorno y *concentración* de todo el poder en el monarca, y por la otra retorno y *distribución* de todo el poder en el pueblo, señalan dos situaciones de crisis que equivalen, o bien a la crisis en la monarquía como sistema cuyo funcionamiento normal consiste en el descenso funcional del poder, o bien a la crisis en la democracia populista como sistema cuyo funcionamiento normal consiste en que el poder sea entregado a representantes.

Ullmann presentó el problema de la teoría política medieval desplegando categorías y modelos correctos, pero algo limitados. En primer lugar limitó sus categorías a una simple *descripción* del periplo del poder –descendente o ascendente– desde que éste abandona su sede originaria y retorna a ella pasando por instancias diferentes –es decir, menores– de esa sede originaria. En segundo lugar no aludió a las situaciones de crisis, esenciales a cada una de sus dos *thesis*. Y en tercer lugar, leyó las situaciones de normalidad que presentaba en términos exclusivamente políticos. En otros términos, si bien Ullmann creó con su pirámide un modelo eficiente para expresar el movimiento del poder tanto en la concepción monárquica como en la populista, limitó la aplicación de su modelo a un contexto sólo político, eficiente para explicar el periplo del poder, pero descuidó la búsqueda y el examen de los fundamentos teórico-filosóficos subyacentes a cada una de sus dos *thesis* y a sus respectivas situaciones de crisis. Pues la situación de pérdida del poder, esencial a cada concepción y equivalente en cada una a una situación de *crisis*, fue siempre resuelta teóricamente por la teoría política medieval recurriendo a modelos filosóficos que Ullmann –mejor conocedor de la historia del derecho canónico de la edad media que de la historia de su filosofía– no tuvo en cuenta. El empleo de esos modelos causales, que Ullmann no considera, permitió a la teoría política medieval explicar problemas como el origen del poder, su abandono de su sede originaria, su periplo a través de instancias menores y su retorno a esa sede en situaciones de crisis. Esos modelos causales –provenientes de la filosofía recibida y estudiada

en el ambiente universitario medieval— actuaron como componentes esenciales de la teoría política medieval, en particular, a partir de la segunda mitad del siglo XIII.

## 2. Modelos causales y conflictos políticos

La incorporación de la relación causal al discurso político medieval y su transformación en una teoría sobre dos poderes en relación causal 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 carta del papa Gelasio I al emperador romano Anastasio I de fines del siglo V. Gelasio impugna la concepción bizantina de una soberanía única que incluye al sacerdocio dentro del poder imperial y propone una nueva concepción que divide esa única soberanía en *dos* máximos poderes: *sacerdotium et regnum*. Con ello sugiere la división de la soberanía única, la separación entre los poderes y la dependencia del reino respecto del sacerdocio apoyada en la superioridad de las funciones sacerdotales.<sup>9</sup> Más allá de las controversias acerca de si Gelasio entendió como cooperación o asimetría su ruptura de la originaria unidad del poder romano en dos poderes,<sup>10</sup> aquí interesa la posterior evolución teórica del problema. Aunque es difícil interpretar el desarrollo de las relaciones entre *regnum* y *sacerdotium* desde Gelasio hasta el siglo XIII como un proceso uniforme, es un hecho que a partir de Gelasio (1) ambos poderes fueron entendidos como dos poderes distintos, (2) el medioevo interpretó la relación entre ambos como una relación de desigualdad y (3) ello generó una vasta literatura que trató esa desigualdad como una dependencia del *regnum* respecto del *sacerdotium*. Francis Dvornik, el mejor conocedor de la historia de las relaciones entre el Papado y el Imperio Bizantino, ha señalado que la doctrina gelasiana generó, en la Edad Media occidental, una *nueva* teoría política: «la teoría política de la superioridad del poder espiritual sobre el poder temporal».<sup>11</sup>

9. «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» (cfr. Carl Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papstums und des römischen Katholizismus*, Tübingen, 1924, p. 85).

10. Sobre esa evolución véase Jeanine Quillet. *Les clefs du pouvoir au moyen âge*, Paris, 1972, pp. 13 ss. y «Pouvoir temporel et pouvoir spirituel aux XIV et XV siècles. Complémentarité ou conflit?», en: *Revista da Faculdade de Ciências sociais e humanas* 1 (1994), pp. 43 ss.

11. Cfr. Francis Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, Paris, 1964, p. 52.

A partir de esa epístola, el medioevo teorizó esa relación mediante diversos recursos. A veces apeló a la alegoría del sol y la luna (*duo luminaria*)<sup>12</sup> o a la de las dos espadas (*duo gladii*).<sup>13</sup> En otras oportunidades empleó analogías antropológicas, como la del alma y el cuerpo, o modelos organológicos que comparan el cuerpo político con un cuerpo humano cuya alma es identificada con el sacerdocio y sus otras partes con las otras partes del cuerpo político.<sup>14</sup> La relación fue formulada también jurídicamente por canonistas y por teólogos, que lo hicieron recurriendo a exégesis de textos bíblicos.<sup>15</sup> 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. Así, la teoría política medieval, es decir, el discurso filosófico acerca de la relación entre los poderes, se constituyó como resultado del encuentro entre una situación *histórica* –la dualidad introducida por Gelasio– y una situación *histórico-filosófica* –la masiva aparición de textos filosóficos que en el ámbito académico y universitario recogieron la dualidad gelasiana dándole forma teórica mediante el recurso a distintos modelos causales–. En lo sucesivo, la teoría política medieval expresa ese dualismo de poderes utilizando modelos causales, sobre todo aristotélicos y neoplatónicos. El apogeo de la Universidad y la presencia en ella de nuevos textos a partir de la segunda mitad del siglo XIII provocó un incremento de tratados de teoría política. Su novedad reside en que ellos revelan una construcción teórica de alta calidad y superan el carácter narrativo de la vieja literatura política. El análisis de esos tratados muestra que, detrás de su respuesta *política* al problema de la relación entre los poderes espiritual y temporal, se esconde un recurso

12. Ejemplos de la utilización de la alegoría del sol y la luna hay 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. Mirbt, *ut supra*, nota 9, p. 178).

13. Ejemplos de la alegoría de las dos espadas hay en Petrus Damiani (cfr. Mirbt, *ut supra*, nota 9, p. 145), Bernardo de Claraval (ibid., p. 166) e Inocencio IV en *Eger, cui levia* (ibid., p. 198). Sobre esta alegoría véase Wilhelm Levison, «Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwerten», en *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 89 (1951), 1, pp. 14/42, que hace referencia a las otras alegorías (p. 16).

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

15. Sobre el papel de las distintas ciencias (no filosóficas) en la fundamentación de las ideas políticas véase Jürgen Miethke, *De potestate Papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen, 2000, pp. 1 ss. Sobre los canonistas Walter Ullmann, *Medieval Papalism. The Political Theories of the Medieval Canonists*, London, 1949. Sobre el uso de textos bíblicos id., «The Bible and Principles of Government in the Middle Ages», en *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).

a modelos filosóficos causales para resolver los momentos decisivos de la argumentación y una fuerte correspondencia teórica entre ese modelo causal y la solución que cada tratado ofrece al problema de la relación entre los poderes. La opción de los tratados por un definido modelo causal parece haber tenido el objetivo de lograr una determinada solución al problema de la relación entre los dos poderes, es decir, la resolución del problema de la existencia de dos soberanías. En suma, a partir de la segunda mitad del siglo XIII el espectro temático de la teoría política se constituye como resultado de la confluencia de algunos temas tratados en sólidos términos teóricos: (1) el tema político específicamente medieval que afirma la existencia de dos *potestates* con funciones definidas; (2) la ética teleológica de la *Ethica Nicomachea* que afirma la existencia de un fin humano último, pero que fue desdoblado en dos fines: natural y sobrenatural; (3) el tema político que sintetiza los dos temas anteriores y que sostiene que la función de cada *potestas* es conducir al hombre a un fin de naturaleza análoga a la naturaleza de esa *potestas*; (4) los temas también políticos del absoluto poder papal –la *plenitudo potestatis*– y del absoluto poder imperial –es el caso de Dante– y su interpretación a la luz de los conceptos ofrecidos por la tradición neoplatónica. Estos temas fueron tratados o bien con elementos conceptuales aristotélicos, o bien neoplatónicos o bien con ambos.

Así la filosofía se transformó en funcional respecto de la teoría política. Esa funcionalidad se percibe en el conflicto entre la monarquía francesa y el Papado a partir de fines del siglo XIII. En esos años comenzó a generarse en Francia una suerte de conato de idea de la estatalidad que encontró condiciones favorables para desarrollarse en la corte francesa del rey Felipe IV el Hermoso, paradigmático representante del espíritu de las nacientes monarquías nacionales. Esa estatalidad estaba aún lejos de toda versión moderna de la idea de Estado; ella sólo se proponía afianzar la extensión territorial de la monarquía en Francia, aumentar su hegemonía en Occidente y consolidarla como poder temporal frente al papado. La nueva estatalidad logró cristalizarse en distintas expresiones teóricas formuladas en algunos tratados de la época, provenientes especialmente del ámbito francés. Ella aparece hacia 1300 con especial radicalidad en la *Summaria brevis doctrina*,<sup>16</sup> cuyo autor, Pierre Dubois, un legista de la corte francesa, avanzaba más allá del intento de afianzar el poder de la monarquía y proponía una

---

16. *Summaria brevis et compendiosa doctrina felicitatis expeditionis et abbreviacionis guerrarum ac litium regni Francorum*, ed. de Hellmut Kämpf (Quellen zur Geschichte des Mittelalters und der Renaissance, Band 4), Leipzig/Berlin, 1936. Sobre el pensamiento de Pierre Dubois v. Hellmut Kämpf, *Pierre Dubois und die geistlichen Grundlagen des französischen Nationalbewusstseins um 1300* (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, Band 54), Leipzig/Berlin, 1935.

tesis inédita: la integración del papado dentro del sistema de la monarquía.<sup>17</sup> Con ello, al mismo tiempo que despuntaba una idea de estatalidad fuertemente vinculada a la nueva conciencia de la monarquía nacional francesa, ésta se proponía consolidar su propia identidad tomando distancia de toda normativa eclesiológica, privilegiaba los intereses de la nación sobre los intereses eclesiásticos, rechazaba toda concepción de la monarquía pensada desde el sacerdocio y –esto era novedoso– intentaba invertir la perspectiva del papado, pues comenzaba a pensar a la Iglesia *desde la perspectiva de la monarquía*.

Con estas ideas, asociadas a la ofensiva política nacionalista francesa, debió enfrentarse Bonifacio VIII durante su conflictivo pontificado, entre 1295 y 1303. Una gran parte de la abundante actividad legislativa desplegada por Bonifacio se orientó hacia la definición de las relaciones del papado con el poder temporal, en especial a causa de la prolongada confrontación del papa con la praxis política francesa apoyada teóricamente por las ideas políticas sostenidas por los intelectuales activos en la corte de Felipe el Hermoso.<sup>18</sup> Hacia 1296, como reacción contra la política francesa, Bonifacio comenzó a publicar una serie de textos que pueden ser presentados en tres momentos.

El primero fue la bula *Clericis laicos*.<sup>19</sup> Nacida en el seno del conflicto bélico entre Francia e Inglaterra, ella estaba orientada a obstaculizar el propósito de la monarquía francesa de confiscar el dinero del clero francés para financiar la guerra contra Inglaterra. La lectura de la bula sugiere que su objetivo sólo es evitar incursiones del poder temporal en el orden eclesiástico: «*Pasan [...] por alto que les está negado todo poder sobre el clero y sobre las personas y bienes eclesiásticos*».<sup>20</sup> La reacción de Felipe fue inmediata: prohibió la salida de oro y plata del reino de Francia.

La prohibición afectaba las finanzas papales y agudizaba el conflicto con el papado. Como respuesta, el papa sanciona la bula *Ausculda fili* del 5 de diciembre de 1301, una exhortación dirigida directamente contra Felipe IV. Rica en definiciones doctrinales, la bula sostenía seis tesis: 1) el papa, sucesor de Pedro, ocupa

17. Cfr. Friedrich Bock, *Reichsidee und Nationalstaaten*, München, 1943, pp. 92 ss.; id., «Nationalstaatliche Regungen in Italien bei den guelfisch-ghibellinischen Auseinandersetzungen von Innocenz III. bis Johannes XXII.», *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, Bd. XXXIII (1943), pp. 1-43.

18. Para una síntesis del reinado de Felipe IV y de los momentos más relevantes de su conflicto con Bonifacio en Jürgen Miethke, v. «Philipp IV. der Schöne. 1285-1314», *Die französischen Könige des Mittelalters. Von Odo bis Karl VIII. 888-1498* (hrsg. von Joachim Ehlers, Heribert Müller und Bernd Schneidmüller), München, 1996, pp. 205-230. Una presentación del perfil histórico-político de Felipe ofrece Jean Favier en *Philippe le Bel*, Fayard, Paris, 1978.

19. Texto en Carl Mirbt, *Quellen... , ut supra*, nota 9, p. 208.

20. *Ibid.*

el lugar de Cristo en la tierra<sup>21</sup> y es su vicario;<sup>22</sup> 2) la Iglesia es una, y fuera de ella no hay salvación;<sup>23</sup> 3) el papa ha sido instituido por Dios como juez supremo de todos los hombres;<sup>24</sup> 4) el papa ha sido colocado sobre reyes y reinos para actuar en Su nombre;<sup>25</sup> 5) el papa es el supremo jerarca de la jerarquía eclesiástica y, por ello, el poder real está sujeto al papa;<sup>26</sup> 6) como ya lo había hecho la *Clericis laicos*, la bula insiste en la inmunidad del clero y como consecuencia, afirma que el poder real carece de jurisdicción en la Iglesia; por ello sostiene que el poder real carece de jurisdicción *in ecclesiasticis dignitatibus*;<sup>27</sup> por el mismo motivo acusa a Felipe de impedir al clero el libre uso de la espada espiritual<sup>28</sup> y le advierte que los laicos carecen de *potestas* sobre las personas eclesiásticas.<sup>29</sup> Como puede percibirse, la *Ausculata fili* no extendía la *potestas* papal hacia el orden temporal ni mencionaba la *plenitudo potestatis*. Ella se limitaba a sostener la independencia del orden eclesiástico respecto del poder real y la incompetencia de la jurisdicción del rey para actuar en la Iglesia. Con todo, su argumentación avanzaba más allá de la defensa de las inmunidades del clero, pues si por una parte sostenía que el papa tiene *summa potestas* sólo en el orden eclesiástico, por la otra sostenía que, en cuanto miembro de ese mismo orden eclesiástico –o de la jerarquía eclesiástica–<sup>30</sup> el rey está sujeto al papa.<sup>31</sup> La bula, pues, no reclamaba la *potestas in temporalibus* para el papa, pero operaba el movimiento inverso, es decir, incor-

21. «Ausculata, fili carissime, precepta patris et ad doctrinam magistri, qui geret Illius vices in terris qui solus est magister et dominus, aures tui coris inclina» (cfr. Georges Digard, *Les Registres de Boniface VIII* (Recueil des bulles), Paris, 1921, t. 3, p. 328 n. 4224).

22. «[...] in qua [Ecclesia] Christi vicarius Petrique successor primatum noscitur obtinere [...]» (*ibid.*). Sobre el desarrollo medieval de la idea de *Vicarius Christi* v. Michele Maccarrone, «Il Papa *Vicarius Christi*. Testi e dottrina dal secolo XII al principio del XIV», en *Miscellanea Pio Paschini. Studi di Storia Ecclesiastica* 1 (Lateranum NS, An. XIV), Romae, 1948, pp. 427-500.

23. «[...] sic veri Noe es arcam ingressus, extra quam nemo salvatur, catholicam scilicet ecclesiam, unam columbam» (*ibid.*); «Nec habet plura capita monstruosa» (Digard, *Les Registres de Boniface VIII*, 328-9).

24. «[...] qui, sibi collatis clavibus regni coelorum, iudex a Deo vivorum et mortuorum constitutus agnoscitur» (*ibid.*, 328).

25. «Constituit enim nos Deus [...] super reges et regna [...] ad evellendum, destruendum, disperdendum, dissipandum, edificandum atque plantandum sub ejus nomine [...]» (*ibid.*, 329).

26. «Quare, fili carissime, nemo tibi suadeat, quod superiore non habeas et non subsis summo jerarche ecclesiastice jerarchie» (*ibid.*).

27. «[...] quod in ecclesiasticis dignitatibus... pontifex summam et potiore obtinet potestatem, ad te tamen hujusmodi ecclesiarum, dignitatum, personatum, beneficiorum, canonicatum collatio non potest quomodolibet pertinere [...]» (*ibid.*, 330).

28. «[...] contra injuratores et molestatores prelatorum et personarum ecclesiasticarum eos spirituali gladio, qui eis competit, uti libere non permittis» (*ibid.*).

29. «[...] in clericis et personas ecclesiasticas nulla sit laicis attributa potestas [...]» (*ibid.*).

30. *Ibid.*, 328-9.

31. *Ibid.*, 329.

poraba al rey como miembro del orden eclesiástico presidido por el papa y, de ese modo, lograba colocar al papa por encima del rey.

El tercer momento es el Consistorio de Anagni del 24 de junio de 1302. Allí reaparece la idea de *plenitudo potestatis* papal, aunque sin notables desarrollos teóricos. En la reunión hablan el cardenal Mateo de Acquasparta y Bonifacio. El cardenal sostiene cinco tesis. La primera afirma la *plenitudo potestatis* papal («*Summus Pontifex habet plenissimam [potestatem]*»). La segunda afirma que esa *plenitudo potestatis* papal es ilimitada: «*nullus est qui possit eam limitare [...]*». La tercera extiende esa *plenissima potestas* papal al orden temporal para afirmar la sujeción del poder temporal al papa («*Ille dicitur esse dominus omnium temporalium et spiritualium [...]*»). La cuarta fundamenta esa sujeción en la *ratio peccati* («*Planum est quod nullus debet revocare in dubium quin possit iudicare de omni temporalis ratione peccati [...]*»). Y la quinta sostiene que la *iurisdictio temporalis* pertenece –sin duda– al papa, pero no *ratione usus* –o *quantum ad executionem*–, sino sólo *de iure*.<sup>32</sup> Luego habla Bonifacio; aunque no menciona la *plenitudo potestatis*, vuelve a sostener la sujeción del rey y de todo cristiano al papa y fundamenta esa sujeción en un argumento teológico: («*[...] non potest negare rex, seu quicumque alter fidelis, quin sit nobis subiectus ratione peccati [...]*»).<sup>33</sup>

Este litigio entre el Papado y la monarquía produjo una escalada doctrinaria que culminó en el surgimiento de tres documentos centrales de la teoría política medieval. Además de la bula *Unam Sanctam*, que no analizaré aquí, aparece primero el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano, que agudiza el recurso a modelos causales neoplatónicos a efectos de radicalizar la tesis del absolutismo monárquico y defender las posiciones papales, y poco después<sup>34</sup> el *De potestate regia et papali* de Juan de París quien, para defender las posiciones reales, procede en tres pasos: primero –en términos críticos respecto de Egidio– utiliza el modelo causal *aristotélico* para explicar la constitución ontológica del orden político natural; luego utiliza el modelo causal *neoplatónico* para explicar la constitución

32. «Iurisdictio temporalis potest considerari prout competit alicui ratione actus et usus, vel prout competit alicui e iure. Unde iurisdictio temporalis competit Summo Pontifici, qui est Vicarius Christi et Petri, de iure [...]. Quantum ad executionem actus non competit ei» (cfr. P. Dupuy, *Histoire du différend entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel*, Paris, 1655, Actes et preuves, pp. 73-76. 33. *Ibid.*, p. 77.

34. Karl Ubl en «Johannes Quidorts Weg zur Sozialphilosophie», *Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte* 30/31 (2003), pp. 43-72 (en trad. esp.: «El camino de Juan Quidort hacia la filosofía social», *Patristica et Mediaevalia* XXVI [2005], pp. 31-64) propone una precedencia del tratado de Juan. Por varios motivos prescindo de esa cronología y asumo la de J. Miethke (cfr. *De potestate papae...*, *ut supra*, nota 15, sobre Egidio p. 96; sobre Juan de París p. 117), para quien el tratado de Egidio fue escrito en 1302 y el de Juan en la segunda mitad de ese año o los primeros meses de 1303.

ontológica de la Iglesia; y en tercer lugar, de nuevo en términos críticos frente a Egidio, vuelve a utilizar un modelo ascendente –aparentemente aristotélico– junto con una teoría del *consensus* para explicar la colocación en los cargos de determinadas personas y la remoción de estas personas de sus cargos en casos de crisis, oponiéndose así a la tesis egidiana de la monarquía absoluta. Estos textos se caracterizan por su incorporación de argumentos *filosóficos*.

### 3. La crisis de la funcionalidad en la *descending thesis* mediante un modelo de causalidad neoplatónico: el *De ecclesiastica potestate*

Dos características del *De ecclesiastica potestate*<sup>35</sup> de Egidio Romano<sup>36</sup> lo diferencian de otros tratados. En primer lugar, mientras el problema de otros tratados es probar determinadas relaciones entre ambos poderes, Egidio resuelve apriorísticamente esa relación y la toma como punto de partida en virtud de su carácter revelado: la Iglesia está por encima de reinos y naciones;<sup>37</sup> el Papa, cabeza de la Iglesia, equivale a un *absoluto ontológico* en el orden político, juzga todo y no es juzgado por nadie;<sup>38</sup> es una soberanía única, colocada sobre todo otro poder, excluye a todo poder similar y de él dependen todos los otros poderes. Por ello, el problema de Egidio no es *demonstrar* la superioridad papal, sino *explicar* su al-

35. Cito según la edición de Richard Scholz, *Aegidius Romanus, De ecclesiastica potestate* (en lo sucesivo: DEP), Aalen, 1961.

36. Bibliografías: John R. Eastman, «Die Werke des Aegidius Romanus», *Augustiniana* 44 (1994), pp. 209-231; Concetta Luna, Francesco del Punta, Silvia Donati, «Egidio Romano», *Dizionario biografico degli italiani* (Enciclopedia Italiana Treccani), Roma, 1993, pp. 319-341. Estudios: Willhelm Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig, 1938, pp. 211-228 y 327 ss.; Yves Congar, «Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII siècle et le début du XIV siècle», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire au moyen âge* XXVIII (1961) pp. 35-151; Wilhelm Kölmel, *Regimen christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und Gewaltenverständnis*, Berlin, 1970, pp. 291-360; R. Kuiters, «De ecclesiastica sive de Summi Pontificis potestate secundum Aegidium Romanum», *Analecta Augustiniana* 20 (1946), pp. 146-214; Concetta Luna, «Un nuovo documento del conflitto tra Bonifacio VII e Filippo il Bello: il discorso "De potentia domini pape" di Egidio Romano», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* III (1992), pp. 167-243; G. J. McAleer, «Giles of Rome on political authority», *Journal of the History of Ideas* 1999, pp. 21-36; Friedrich Merzbacher, «Die Rechts-, Staats- und Kirchnauffassung des Aegidius Romanus», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 41 (1954/5), pp. 88-97; J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'état au temps de Philippe le Bel*, Louvain-Paris 1926, pp. 192-225; G. Santonastaso, *Il pensiero politico di Egidio Romano*, Firenze, 1939; R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII*, Stuttgart, 1903, pp. 98-119.

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

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

cance 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 lo que sucede en caso de excepción. Su originalidad se percibe cuando, en lugar de exponer la excepción a la luz de la normalidad, expone 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. 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 significado filosófico de esa plenitud de poder.

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 estos escritos son empleados para interpretar algunas alusiones bíblicas a temas políticos, por ejemplo «*non est potestas nisi a Deo, quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt*» (Rom., 13,1); estas alusiones, sin embargo, hablaban de temas políticos en términos sólo enunciativos y sin fundamento teórico. Los escritos del Pseudo Dionisio introdujeron la idea de *jerarquía* y de subordinación entre los miembros de esa jerarquía mediante fuertes vínculos ontológico-metafísicos. Según ella, en toda la realidad tiene lugar una *reductio* gradual, de lo inferior a lo superior, mediante intermediarios.<sup>39</sup> 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 ordinatae sunt*.<sup>40</sup> Dado que la estructura de *reductio per media* existe en toda la realidad, debe existir también entre los poderes: así como lo inferior se ordena a lo superior, así la espada temporal debe ordenarse *per media* a la espiritual.<sup>41</sup>

El segundo momento imagina la objeción de un adversario. Ella intenta exceptuar al orden temporal del ámbito de aplicación de esa *reductio* criticando el am-

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

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

plio 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, sólo lo están en relación con lo espiritual, no con lo temporal, pues las cosas temporales tienen un origen temporal que garantiza su independencia respecto de lo espiritual.<sup>42</sup> 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 así fuera, no habría *reductio* completa de lo inferior a lo superior pasando por los intermediarios y que, en consecuencia, 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*.<sup>43</sup> Con su respuesta Egidio asegura la *reductio* completa, es decir la extensión del *dominium* del papa sobre toda la realidad, no sólo espiritual, sino también temporal.

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 temporal.<sup>44</sup> ¿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 espirituales.<sup>45</sup> 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 par-

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

43. «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 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).

44. «[...] 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).

45. «[...] 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 quae agenda essent circa spiritualia, ex eo quod oporteret ipsum intendere circa materialia [...]» (DEP, 115).

ticular) 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.

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 hecho de que a la Iglesia fueron confiados todos los poderes.<sup>46</sup> 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 complementario.<sup>47</sup> 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 aplicación de modelos causales a la teoría política,<sup>48</sup> como teoría que privilegia el orden político —expresado en el caso de excepción— sobre el orden jurídico que caduca al irrumpir esa excepción;<sup>49</sup> como teología política que equipara la estructura formal del caso de excepción a la del milagro;<sup>50</sup> como escatología o irrupción de la

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

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

48. Cfr. los títulos mencionados *supra*, en nota 1.

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

50. «Teología del milagro y teoría política en el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano», en *Disseratio* (Pelotas, Brasil), XI (2000), pp. 5-20.

totalidad del poder político en el momento de excepción;<sup>51</sup> como recurso a fuentes neoplatónicas para formular la idea de crisis;<sup>52</sup> sugerí analogías entre Egidio y Carl Schmitt<sup>53</sup> y mostré las diferencias entre el absolutismo monárquico de Egidio y la moderación de la bula *Unam Sanctam* del papa Bonifacio VIII.<sup>54</sup> Aquí procuraré mostrar la radicalización egidiana de la tesis descendente mediante su recurso al caso de excepción o *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 no es *esencialmente*, sino sólo *modalmente* diferente al caso de excepción en el que todo el poder es ejercido sólo por la es-

51. «*Casus imminens* ed escatologia del potere politico nel *De ecclesiastica potestate* di Egidio Romano», *Miscellanea Mediaevalia* 32 (Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter), en Jan A. Aertsen und Martin Pickavé (Hrsg.), Berlin-NewYork, 2001, pp. 262-275.

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

53. «Antecedentes medievales del caso de excepción de Carl Schmitt», en Jorge Doti y Julio Pinto (compiladores), *Carl Schmitt. Su época y su pensamiento*, Buenos Aires, 2002, pp. 31-42.

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

pada 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 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 del poder* que arraiga en el absoluto poder del papa. Si Egidio empleó al 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 cuando los miembros intermedios de la pirámide caducan en su función porque no ejercen las funciones para cuyo desempeño fueron instituidos; cuando el orden jerárquico padece una crisis y los momentos o poderes intermedios de la jerarquía desaparecen porque son neutralizados en su función y cuando todo el poder vuelve a su sede originaria a causa de la caducidad de los poderes inferiores y es ejercido *immediate* por el poder absoluto.<sup>55</sup>

Egidio agudiza la idea de excepción con un tercer elemento: el binomio *potentia Dei absoluta-potentia Dei ordinata*. Aunque no proviene de una tradición filosófica, sino de una interpretación cristiana del absoluto poder divino, Egidio lo utiliza para confrontar la situación de normalidad del orden institucional con la situación de crisis de ese orden. Primero equipara la situación de normalidad a la *potentia Dei ordinata*, es decir al gobierno de Dios sobre el mundo con el concurso y a través de la regularidad de las causas naturales. Luego equipara la situación de crisis a la *potentia Dei absoluta*, es decir, a la irrupción excepcional de Dios en el mundo con su omnipotencia en el caso del milagro; ello hace ma-

---

55. «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. Adriaan Pattin, «*Liber de causis*. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes», *Tijdschrift voor Filosofie* 28 [1966], pp. 90-203).

nifiesta la omnipotencia del 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 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 Iglesia.<sup>56</sup>

La utilización exitosa por parte de Egidio del Pseudo Dionisio, el *Liber de causis* y el binomio *potentia Dei absoluta-potentia Dei ordinata* es comprensible. Aunque cada uno a su modo, esos tres elementos eran portadores de un concepto filosófico que expresaba 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 bíblicos,<sup>57</sup> 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 segundas.<sup>58</sup> 1b) El papa es un agente que puede sin causas segundas todo lo que puede con causas segundas. 1c) El papa tiene plenitud

56. «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 iurisdictionem]» (DEP, 179). «[...] summus pontifex [...] secundum has leges debet ecclesiam gubernare [...] Ex causa tamen rationabili potest preter 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).

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

58. «[...] 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 cumque 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 preter 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 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 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 constituida 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 institu-

cional regular dentro de la Iglesia. De ese modo, el origen último de las instituciones regulares intraeclesíásticas 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]!*

#### 4. La crisis de la funcionalidad en la *descending thesis* mediante un modelo de causalidad aristotélico: Juan de París

Juan de París tiene dos objetivos. Por una parte debe agudizar las diferencias entre ambos poderes para separarlos más de lo que lo había hecho Tomás. Por la otra debe destruir la rígida pirámide descendente de Egidio. Para ello analiza la naturaleza de *regnum* y *sacerdotium* desde cuatro perspectivas: los fines de cada uno, sus diferencias en cuanto a la estructura institucional de cada uno, 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 paz;<sup>59</sup> (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 desordenada.<sup>60</sup> Luego argumenta teleológicamente: mientras el *regnum* apunta al fin humano natural equivalente a la vida según la *virtus* natural,<sup>61</sup> 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 espiritual, no *in temporalibus*.<sup>62</sup> Como Tomás, Juan dice que cada poder tiene su *origen* en un

59. 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; aquí pp. 75-7.

60. «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, 77-8).

61. DRPP, 78.

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

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 humanidad.<sup>63</sup> 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 sacerdotes.<sup>64</sup> 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 impercederos 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*.<sup>65</sup> Por ello el orden eclesiástico consiste en una subordinación —de muchos a uno— de origen divino: «*ex divino statuto est ordo omnium ministrorum ad unum*».<sup>66</sup> En cambio esa *reductio ad unum* no tiene lugar en el orden político temporal. Defensor de la monarquía, Juan impugna esa unidad que identifica con un Imperio que no debe volver a existir.<sup>67</sup> Juan apoya

63. «[...] 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).

64. «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.*).

65. «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). 66. DRPP, 82.

67. «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

en cuatro argumentos la *diversidad* de reinos, diferente de la *unidad* de la *Ecclēsia*: (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 *ecclēsia* et *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; por ello no es necesario que un *unum* presida todo el mundo en las cosas temporales de los laicos, como 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 mundo.<sup>68</sup>

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 Cristo.<sup>69</sup> (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*.<sup>70</sup> Pero aunque esa dignidad sugiera una primacía, ésta no implica que el poder secular derive o 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 diferente<sup>71</sup>

---

consequens ut ad bene vivendum in communi rectores eligant, diversos quidem secundum diversitatem communitatum. Quod autem omnes ad unum supremum monarcham in temporalibus reducuntur nec ex inclinatione naturali nec ex iure divino habent neque eis ita convenit sicut ministris ecclesiasticis» (*ibid.*).

68. DRPP, 82-3.

69. DRPP, 84-7.

70. «[...] dicimus potestatem sacerdotalem maiorem esse potestate regali et ipsam dignitate praeexcellere, 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).

71. «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).

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 sacerdote.<sup>72</sup> (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 naturaleza.<sup>73</sup> Juan concluye, contra Egidio,<sup>74</sup> que no puede afirmarse que el poder secular esté contenido en el sacerdotal y sea instituido por él.<sup>75</sup>

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*,<sup>76</sup> Juan argumenta que esos 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 comunidad;<sup>77</sup> 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 eclesiásticos,<sup>78</sup> pero carece de *dominium* sobre esos bienes y no puede disponer *ad libitum* de ellos.<sup>79</sup> Es tan dé-

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

73. «[...] sacerdotium non est prius causalitate [...]» (DRPP, 90).

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

75. «Sed quia aliqui praecminentiam 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.*).

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

77. «[...] 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).

78. «[...] una ecclesia [...] habens connexionem ad unum principale 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, 91-2).

79. *Ibid.*, 94.

bil 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 Iglesia.<sup>80</sup> 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 cosas.<sup>81</sup> 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 bienes.<sup>82</sup> Esa distinción le permite afirmar que no existe ningún vínculo entre el Papa y los bienes de los laicos: el Papa no tiene ni *dominium* –propiedad– ni jurisdicción sobre esos bienes porque Cristo no la tuvo. Cristo no fue rey de los bienes temporales y no tuvo *iurisdictio* en lo temporal,<sup>83</sup> pero aunque la hubiera tenido no la transfirió a Pedro.<sup>84</sup>

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.

80. *Ibid.*, 95.

81. «[...] 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).

82. «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 [...]» (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 praest ut iudex decernens iustum et iniustum [...]» (DRPP, 97).

83. Cap. VIII y IX.

84. Cap. X.

Con este paralelismo entre *regnum* y *sacerdotium* Juan muestra 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 derecho.<sup>85</sup> Se trata de casos en los que, si pelagra 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 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 destruida.<sup>86</sup>

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*»)<sup>87</sup>.

85. «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).

86. «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).

87. «[...] 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 desinat aliter, puto quod in hoc casu ecclesia contra papam deberet moveri et ager contra ipsum. Princeps etiam violentiam gladii papae posset repellere per gladium suum cum moderanime, 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).

c) El tercer caso de necesidad preve la deposición del papa por el concilio. La argumentación se desliza ahora hacia la formulación de la tesis ascendente y 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*.<sup>88</sup>

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 Iglesia*.<sup>89</sup>

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 pueblo;<sup>90</sup> 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 deponerla.<sup>91</sup>

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

88. «[...] 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).

89. «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).

90. «Non est rationabile dicere quod papa posset cedere et renuntiari 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).

91. «[...] 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, 201-2).

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 persona.<sup>92</sup>

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 depuesto.<sup>93</sup>

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*.<sup>94</sup>

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: descendente en sí, ascendente en cuanto a las personas. 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 estruc-

92. «[...] 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).

93. «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).

94. «[...] 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 [...] Iurisdictio 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, 207-8).

tura 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 tiene estructura descendente, es una institución inmutable y sus miembros *ad unum supremum reducuntur*.<sup>95</sup> 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 electo;<sup>96</sup> 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 confluír 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*).<sup>97</sup> Éste 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 removerla<sup>98</sup> y el papa, *ex magna causa*,<sup>99</sup> puede ser depuesto.

## 5. Conclusión

El carácter novedoso de las ideas de Egidio Romano y de Juan de París se percibe a la luz de una rápida comparación entre el pensamiento de cada uno. La originalidad de Egidio consistió en haber alcanzado, por primera vez, una for-

95. Véase *supra*, parágrafo 4.2.

96. «[...] 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).

97. «[...] 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).

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

99. *Ibid.*, 211.

mulación 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 Juan 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 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 modo 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 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.

Juan de París se impuso una tarea en extremo complicada que, sin embargo, logró una notable repercusión en la historia de las ideas políticas: 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. Si recordamos que el conflicto teórico que enfrentó al Papa con el rey francés fue, en su origen, un problema de impuestos, podemos concluir, haciendo nuestra, la tipificación del conflicto que, oportunamente, formuló Charles Jourdain: en síntesis, «[...] une contestation fiscale [...] se trouve ainsi transformée [...] en un débat [...] sur les fondements du pouvoir».<sup>100</sup>

## Abstract

*In this article, the author (i) analyses the two hermeneutic models of W. Ullmann in relation with medieval political thought: the descending and ascending thesis; (ii) synthesises the process of reception of Aristotle's Politics in the Neoplatonic and Aristotelian causal models; (iii) analyses Giles of Rome's Neoplatonic political program and (iv) shows the coexistence of two distinct (ascending and descending) causal programs in John of Paris's political thought. Both treatises were written in answer to the struggle between the papacy and the French monarchy at the beginnings of the XIV<sup>th</sup> century.*

---

100. Charles Jourdain, *Une ouvrage inédit de Gilles de Rome précepteur de Philippe le Bel en faveur de la Papauté*, París, 1858, p. 3.