



Roda da Fortuna

Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medieval
Electronic Journal about Antiquity and Middle Ages

Fernando David Lima¹

Proyectos políticos irreconciliables. Egidio Romano y Juan de París. Acerca del orden del mundo y la jerarquía eclesiástica

Irreconcilable political projects: Giles of Rome and John of Paris. On the order of the world and the ecclesiastical hierarchy

Resumen:

En este trabajo intentaremos mostrar cómo se oponen los pensamientos de Egidio Romano y Juan de París con respecto a la relación entre el poder regio y el poder papal; y notaremos que en dicha relación la noción de “*dominium*” juega un papel muy importante. Puntualmente, veremos que sus posiciones en la materia tienen enormes diferencias con respecto al orden del universo y la jerarquía eclesiástica, por lo cual sus ideas generales resultan irreconciliables. A lo largo del análisis, aparecerán elementos del contexto histórico que explican en cierta medida el modo en que se diera el conflicto entre estos autores.

Palabras-clave:

Egidio Romano; Juan de París; Política.

Abstract:

In this paper we try to show how thoughts of Giles of Rome and John of Paris oppose with respect to the relationship between the royal power and the papal power; and we will note that in this regard the concept of «*dominium*» plays a very important role. Specifically, we will see that their positions on the matter have huge differences regarding the order of the universe and the ecclesiastical hierarchy, and that is why their general ideas result irreconcilable. Throughout the analysis, many elements of the historical context appear, and they help to explain to some extent the way how the conflict between these authors was given.

Keywords:

Giles of Rome; John of Paris; Politics.

¹ Doctorando en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur en Argentina (UNS).

Introducción

El objetivo de este trabajo es señalar ciertas antítesis puntuales que existen en el pensamiento de Egidio Romano y Juan de París con respecto a la relación entre el poder espiritual y el poder regio, basada en el concepto de “*dominium*”. Intentaremos probar que las posiciones de uno y otro autor expresan intereses políticos diferentes, a los cuales respaldan con muy distintas visiones sobre el orden del universo y la comunidad de los fieles.

El texto se divide en tres partes. En la primera procuraremos explicar algunos elementos sobre el contexto de la controversia acerca del poder papal y del rey entre los autores, que es, ante todo, política. Luego confrontaremos las teorías de uno y otro autor, en cuyas bases está presente la cuestión del *dominium*, y veremos ciertas diferencias cruciales que se suscitan entre ellos. Por último realizaremos una breve conclusión, señalando brevemente los puntos irreconciliables entre ellos.

1. Antecedentes y contexto de la controversia

Bertelloni (2009) sostiene que con Alberto Magno y Tomás de Aquino, a mediados del siglo XIII, la “*politica*” vuelve a adquirir un sentido técnico en el pensamiento europeo. Esto se debe a la entrada de los textos políticos de Aristóteles, los cuales tuvieron una adaptación dentro del esquema tripartito de la *philosophia practica* más sólido del que se le venía dando desde Boecio y Casiodoro. Uno de los conceptos centrales del pensamiento político de Tomás, quien se hace eco del vocablo minuciosamente trabajado por Aristóteles, es el de “*dominium*”. Para el aquinate, dice Bertelloni, “*dominium, subiectio civilis y politica* son equivalentes” (Bertelloni, 2009: 21); con respecto a esto Tomás sigue en muchas cuestiones al Filósofo, aunque no en todas (no es lo que nos interesa mostrar acá). Queremos ahora señalar cómo la noción de *dominium* se complejiza en Tomás.

Básicamente, diremos que para el aquinate la cuestión del *dominium* es propia de la naturaleza del hombre. Puesto que la sociabilidad es natural del ser humano (*homo naturaliter est animal sociale*), también lo es su politicidad, y, en cuanto tal, el *dominium* es una posibilidad tanto en el *status innocentiae* como una posibilidad actualizada, una realidad, tras el pecado. Y así explica el *dominium* no sólo como el tomar las cosas para hacer uso de ellas, sino también en el sentido de *subiectio oeconomica vel civilis*, que es la propia del hombre en favor de sus subordinados². En todo caso, vemos que la relación de *dominium* entre los hombres siempre fue una posibilidad, tanto antes como después del pecado. Esta reflexión tomista deja un claro para trabajar, a saber, el del *dominium* que pueden tener la Iglesia y el reino

² Cfr. Bertelloni (2009: 23ss).

sobre los fieles y los bienes materiales, habida cuenta de que una y otro son concebidos en la época como los representantes de los poderes espiritual y temporal respectivamente.

Es interesante resaltar aquí, aunque no nos detendremos en ello, que junto a “*dominium*” Tomás suele presentar el término “*potestas*”. A éste lo entiende en clave estrictamente teológica, como el poder que se deriva de Dios (“*Potestas spiritualis et temporalis utraque deducitur a potestate dei*”. In *II Sent.*, dist 44). Pero en la *Summa Theologiae*, cuando habla del poder político, o sea, sobre los hombres, utiliza únicamente “*dominium*”; mientras que sólo usa “*potestas*” respecto del poder espiritual, y en algún caso aislado señala el temporal³.

Tras todo lo dicho, tenemos que indicar algo muy importante. Si bien es cierto que Tomás trabaja el concepto de *dominium* y rescata de él una riqueza que no se había percibido por siglos, aún en este pensador hay elementos que no son desarrollados suficientemente, si bien tardarían pocos años más en hacer su aparición abrupta en el pensamiento político medieval. El problema es el de la relación entre ese riquísimo concepto y las vicisitudes políticas entre el poder del papa y el poder del rey, o, por decirlo en otras palabras, entre el poder espiritual y el poder temporal. Tomás no se pronunció sobre esto de un modo “político”, sino sólo de modo “teórico”, porque estaba más interesado en la connotación “teológica” del término *dominium*, a tal punto de que hay pocas alusiones a la *potestas* y sólo dos a la *proprietas* en toda la *Summa Theologiae*, y hay que tener en cuenta que, en principio, hay una relación compleja entre los tres⁴. Así, quedaba latente para la posteridad la cuestión del *dominium* particular de los sacerdotes y del rey; cuestión que explotaría pocas décadas después de la muerte de Tomás, y en plenas discusiones sobre si es posible que los clérigos tuvieran bienes materiales como propios⁵, y sobre si el rey Felipe el Hermoso debía la totalidad de su poder al papa Bonifacio VIII.

En realidad, el problema de los ámbitos espiritual y temporal había sido planteado muchos siglos antes. En el año 494, el papa Gelasio le enviaba una carta al emperador bizantino Anastasio, afirmando la supremacía del poder espiritual y situando como centro geográfico del mismo a Roma. Surgiría entonces una serie interesante de interpretaciones y conflictos, primero entre Oriente y Occidente, y luego entre el poder espiritual (gradualmente localizado en la figura suprema del papa) y el temporal (encarnado en los reyes y/o en el emperador). Así, la relación

³ Cfr. Barbier, M., (2010: 657-8). En sí, la obra tomista política por excelencia es su *De regno*. Pero aún en ella la cuestión política concreta queda poco trabajada, y así queda a oscuras la profundidad del problema de cómo relacionar los poderes religioso y regio.

⁴ Cfr. Barbier (2010: 656).

⁵ Dicha cuestión acaba enfrentando en esta época a los mendicantes con las órdenes regulares. Juan de París participa, como indicaremos más adelante, en este conflicto.

entre el reino y el sacerdocio, entre lo temporal y lo espiritual, que comienza siendo objeto de especulación teológica (aunque con tintes políticos innegables), va tomando con el tiempo connotaciones cada vez más políticas. Connotaciones que Tomás vislumbró aunque no trabajó con detenimiento, pero que se patentizaron con fuerza en el choque entre el rey de Francia Felipe el Hermoso y el papa Bonifacio VIII, y que nos mostrarán la habilidad argumentativa de Juan de París y Egidio Romano, así como la clara antítesis de sus posiciones.

2. La confrontación entre Egidio y Juan

Para los tiempos de Egidio y Juan, el problema del *dominium* del rey y del papa ya prácticamente nada tiene de teológico, sino que es eminentemente político. Por encargo de Bonifacio VIII y de Felipe el Hermoso, respectivamente, aquellos autores habrán de defender la supremacía del vicario de Cristo o del monarca. Cualquier argumento, ya filosófico como teológico, tendrá un fin político.

Los textos que consideraremos, a saber, el *De ecclesiastica potestate* y el *De regia potestate et papali*, habrían sido escrito ambos por el año 1302. Presumiblemente no haya pasado mucho tiempo entre la aparición del primero y el segundo, en virtud del contexto político de la época y la urgencia tanto del papa como del rey de Francia por mostrar una sólida postura, o bien por rebatir rápidamente la que se escribiera primero en base a una argumentación previamente preparada, justificando a la vez la propia. En todo caso, la oposición entre ambos es tal que, en realidad, poco importa aquí su orden de aparición, por cuanto están fundados ambos sobre ideas y disputas de la época, y donde, de algún modo, ya cada autor podría conocer los argumentos que el rival utilizaría. En todo caso, la correspondencia temporal y temática nos induce a pensar que, en cierta medida, tanto Egidio como Juan tenían en sus mentes, “*avant la lettre*”, sus propias ideas y presumiblemente las de su contrincante.

El *De ecclesiastica potestate sive de summi pontificis* de Egidio Romano, pensador agustino, tiene como objetivo sostener que el papa, como cabeza de la Iglesia, y por motivos teológicos, filosóficos y del derecho, ya sea éste canónico como romano, detenta la *plenitudo potestatis*, esto es, es *dominus* sobre todas las cosas, sean temporales o espirituales; y por lo tanto, debe ser entendido como el gobernador último de todos los bienes y de los hombres. Para entender su postura, hay que tener en cuenta que traza una especie de “pirámide ontológica” de carácter únicamente descendente, en cuya cúspide pone a Dios e inmediatamente después al papa, entendido éste como el vicario de Cristo. Luego se irá plasmando la jerarquía de los hombres en relación con lo temporal, y tendremos, por lo tanto, a los reyes en un escalafón inferior al sumo pontífice.

David Lima, Fernando
 Proyectos políticos irreconciliables. Egidio Romano y Juan de París.
 Acerca del orden del mundo y la jerarquía eclesiástica
www.revistarodadafortuna.com

Egidio tomará la antigua teoría de las dos espadas planteada por el papa Gelasio para sostener la distinción de los poderes espiritual y temporal, a la vez que para justificar la supremacía del primero en virtud de su cercanía a Dios.

“... es preciso que estas dos espadas, estas dos autoridades y potestades estén ordenadas [...] y es necesario que estén ordenadas por Dios; no estarían ordenadas si una espada no se redujera (*reduceretur*) a la otra ni si una no estuviera bajo la otra; porque, según dijo Dionisio, la ley que Dios dio a las cosas creadas [...] requiere que todas sean elevadas (*reducantur*) no inmediatamente a las supremas, sino que las ínfimas lo sean por las intermedias y las inferiores por las superiores. Por lo tanto, la espada temporal en tanto que inferior ha de reducirse (*reducendus est*) a la espiritual en cuanto superior, y la una debe ordenarse (*ordinandus est*) en cuanto inferior bajo la otra que es superior” (Egidio Romano, 1961: 13)⁶.

Esta idea de subordinación de estilo neoplatónico es apoyada con una nueva figura, propia de la filosofía clásica, consistente en la vinculación entre el alma y el cuerpo:

“Como dice el Filósofo cerca del final de *I De Anima*, el alma da solidez al cuerpo, y no al revés. Y si se separara el cuerpo del alma, no por ello moriría el alma, pero si se la sacara del cuerpo, éste expiraría y moriría. Por lo tanto, no puede subsistir el cuerpo si no fuera sostenido por el alma” (Egidio Romano, 1961: 115).

En esta segunda cita queda planteada de forma contundente la plena dependencia de lo material ante lo espiritual: la potestad temporal no puede gestarse sin una eclesiástica que le dé vida y la guíe. Y a la cabeza del plano espiritual hallamos al papa.

Bertelloni indica que los objetivos del *De regia potestate et papali* de Juan de París son “...defender las posiciones de la monarquía francesa y poner límites a las pretensiones papales en el orden temporal” (Bertelloni, 2006: 55). Para ello, Juan integrará continua y eficazmente el derecho canónico y el derecho romano, dándole una sólida precisión a sus argumentos en favor del rey y contra las pretensiones del papa de tener *dominium* sobre lo temporal. Cabe destacar que este autor es dominico, y por lo tanto, ha de pronunciarse sobre el problema de si las órdenes sacerdotales tienen *dominium* sobre los bienes eclesiásticos⁷.

⁶ Las traducciones, tanto del texto de Egidio Romano como del de Juan de París, son siempre nuestras.

⁷ No nos detendremos en las consideraciones sobre su posición en esta cuestión. Sin embargo, diremos que entre la multiplicidad de posturas al respecto, la de Juan resulta intermedia en la discusión entre los Valdenses (que sostienen que la verdadera Iglesia no puede tener bienes temporales) y los Herodianos (que suponen que Cristo, en cuanto rey, poseyó bienes materiales, y por tanto los clérigos pueden asimismo tenerlos).

Juan procurará en primera instancia independizar los poderes espiritual y temporal. En efecto, los dos primeros capítulos del *De regia potestate et papali* buscan dar cuenta de qué son el gobierno regio y el sacerdocio y sus respectivos orígenes; y al hacerlo, indirectamente logra su separación. No queremos decir con esto que no están relacionados en absoluto, sino más bien que cada uno se administra en función de fines diferentes y con formas diferentes.

Sobre el reino dirá, siguiendo a Tomás, que es “el gobierno de una multitud perfecta, ordenado por uno hacia el bien común” (Juan de París, 1969: 75)⁸. Sostendrá que tal gobierno “...se deriva del derecho natural y del derecho de gentes” (Juan de París, 1969: 75), amparándose así en el *ius romanum*, que le servirá luego para argumentar contra ciertas pretensiones papales que considera abusivas. Y dirá también que existe la necesidad de que uno dirija a la multitud hacia el bien común, que se comprenderá como el fin del gobierno real:

“... es necesario y útil para el hombre vivir en multitud y sobre todo en una multitud que sea autosuficiente para toda la vida, como es la ciudad o reino; y principalmente bajo uno solo que gobierne para el bien común y que es llamado rey” (Juan de París, 1969: 77).

Acerca del sacerdocio indicará que es el ámbito gracias al cual el hombre puede acceder a su fin sobrenatural:

“... el hombre no sólo está ordenado a un bien tal que puede adquirir por naturaleza, el cual es vivir según la virtud, sino que está también ordenado a un fin sobrenatural, que es la vida eterna, al cual está ordenada toda la multitud de hombres que viven conforme a la virtud” (Juan de París, 1969: 78)

E inmediatamente concede un lugar de suma importancia al papa: “Por ello conviene que haya alguien único que dirija la multitud hacia ese fin” (Juan de París 1969: 78). Y tras hablar de los sacramentos, que son necesarios para la salvación de las almas, define al sacerdocio de esta forma: “el sacerdocio es el poder espiritual conferido por Cristo a los ministros de la Iglesia para la administración de los sacramentos a los fieles” (Juan de París, 1969: 80).

Ahora bien: habiendo planteado los diferentes órdenes, regio y sacerdotal, prueba que no es tan necesario que los reyes se reduzcan a uno solo (el emperador), como si lo es que los sacerdotes se subordinen a un único director (el papa). Esto lo logra indicando que, puesto que la Iglesia de los fieles es una, debe haber un sumo pontífice que guíe su carácter sacro; mientras que, respecto de los reinos, sostiene

⁸ Siguiendo el concepto de Aristóteles, “multitud perfecta” significa aquella que por naturaleza cuenta con la disposición para alcanzar su fin.

que, debido a la diversidad de “climas, lenguas y condiciones de los hombres [...] puede haber diversos modos de vivir y diversos regímenes políticos...” (Juan de París, 1969: 82). Aquí hace también su aparición una referencia a la teoría de las dos espadas. Juan indica que es más necesaria la unidad en lo espiritual que en lo terrenal porque

“... el poder espiritual puede transmitir con facilidad su censura a todos, cercanos y lejanos, porque es verbal. No así el poder secular puede transmitir su espada con eficacia a los lejanos, ya que ella es manual. Porque de hecho es más fácil extender la palabra que la mano” (Juan de París, 1969: 82).

Así, Juan propone que el poder del rey tiene una clara legitimidad ante el orden sacerdotal como ante el poder general del emperador⁹. Es decir, propone una independencia importante del poder regio, fundamentándola en cuestiones geográficas y de las condiciones diversas de los hombres, así como por sus fines inherentes.

Hemos notado que en nuestros dos autores hay una postura inicial muy diferente sobre la relación entre los ámbitos espiritual y temporal. Estas diferencias repercutirán fuertemente en los argumentos posteriores, por los cuales llegarán a conclusiones muy distintas. Una de esas cuestiones, sin dudas, es la de la *iusdictio* correspondiente a cada poder.

Al respecto, la posición verticalista de Egidio Romano se vislumbra claramente, y se consuma, creemos, en la siguiente expresión:

“Y así como los buenos hombres tienen el cuerpo (representado por la espada temporal) sujetado por su alma (representada por la espada espiritual) y los malos no lo tienen, así también los buenos príncipes están sujetos según su potestad secular bajo el sacerdocio y el sumo pontífice; y los que se rebelan no son buenos príncipes” (Egidio Romano, 1961: 27).

Esto no significa, sin embargo, que el rey no tenga jurisdicción alguna, sino más bien que la misma debe estar siempre bajo el alcance de la *potestas* papal. Leemos:

“Decimos que [...] así como se le deben dar a Dios las cosas que son de Dios, así se le deben dar al César las que son del César, pero no que el César tenga algo que no sea también de Dios. Quiere Dios que el César tenga algo, pero bajo Él. De este modo, siendo dos poderes, el pontificio

⁹ El rol del emperador, ignorado por Egidio y prácticamente nada resaltado por Juan, será recién valorado vigorosamente con autores posteriores, como Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua.

David Lima, Fernando
 Proyectos políticos irreconciliables. Egidio Romano y Juan de París.
 Acerca del orden del mundo y la jerarquía eclesiástica
www.revistarodadafortuna.com

y el real, el espiritual y el terreno [...], deben serle dadas a la Iglesia las cosas que son de la Iglesia sin que se la defraude de su derecho sobre la potestad terrena; pero no quiere Dios que algo esté bajo el poder temporal y que no lo esté bajo el eclesiástico...” (Egidio Romano, 1961: 201).

Es interesante notar la jerarquía ontológica inamovible trazada por Egidio. Por un lado, resaltemos la clara supremacía del poder *incorporale* sobre el *corporale*. La Iglesia es superior al reino en su estructura, porque evoca con claridad el orden de universo, como bien señala Roche Arnas¹⁰. Es por el funcionamiento de la Iglesia, en efecto, que es posible la existencia de reinos justos, que den a cada hombre lo suyo. Señala al respecto Coleman:

“El origen de todo esto (los derechos sobre la propiedad) es la *communicatio* de un hombre con el otro [...] La Iglesia es la fundación de la *communicatio*, vinculando a los hombres entre sí [...] Sin la Iglesia, no habría delimitaciones, valores, donaciones, intercambios ni leyes, y nadie podría decir qué le pertenece. Por lo tanto, sólo el renacimiento bautismal y la continuidad de la membresía en la Iglesia puede hacer que alguien justamente herede, posea bienes, tenga *dominium* de cosas” (Coleman, 1983: 214-5)¹¹;

y agrega luego, sosteniéndose en textos de Egidio, que el *dominium* eclesiástico es *superius et excellentius* al de los restantes fieles.

Juan de París entiende que el poder sacerdotal es más digno que el regio en virtud de que cada uno versa sobre un fin distinto, y el espiritual y eterno reviste mayor dignidad que el temporal. Para mostrarlo se apoya en Hugo de San Víctor y en Bernardo:

“Y Hugo de San Víctor en *Sobre los sacramentos (De sacramentis II, 2, 4)* afirma: ‘cuanto es más digna la vida espiritual y el espíritu que el cuerpo, tanto el poder espiritual supera en honor y dignidad al temporal’. Y Bernardo le dice al papa Eugenio (*Ad Eugenium papam I*): ‘¿Cuál te parece mayor en dignidad, el poder de perdonar los pecados o el de dividir naciones? En efecto no hay comparación’, como si estuviera diciendo: ‘mayor es el poder espiritual, por lo tanto lo supera en dignidad’” (Juan de París, 1969: 88).

¹⁰ Cfr. Roche Arnas, P (2008: 117).

¹¹ Traducción nuestra.

David Lima, Fernando
 Proyectos políticos irreconciliables. Egidio Romano y Juan de París.
 Acerca del orden del mundo y la jerarquía eclesiástica
www.revistarodadafortuna.com

Pero esto no significa que el rol del rey sea opacado por la excelencia del orden sacerdotal, ya que son dos órdenes independientes y, por lo tanto, cada uno tiene un ámbito específico de acción o *iurisdictio*. Esto está definido ya por Dios:

“Y por ello el poder temporal es mayor en algunas cuestiones a la potestad espiritual, a saber, en las temporales, y en esto no le está sujeto en nada porque no se origina en aquél, sino que ambos se originaron en un poder supremo, a saber, el divino, de manera inmediata, por lo cual el inferior no está sujeto al superior en todo sino sólo en las cosas en las cuales el supremo lo colocó bajo el mayor” (Juan de París, 1969: 88).

Pero esa independencia del rey no significa una soberanía (*potestas*) directa sobre las cosas de los súbditos, salvo situaciones excepcionales, donde se ve forzado a tomar *dominium* sobre ellas para salvaguardar el bien común. Este autor entiende la *potestas* como *dominium in rebus*, esto es, señorío sobre las cosas materiales. Ahora bien: Juan parece dar aquí con una noción interesante, que es la de “propiedad privada”. Si bien no la llama así, indica que los laicos que se han hecho de ciertos bienes con su esfuerzo son propietarios *per se* de dichos bienes: “los bienes temporales de los laicos no son comunitarios [...] sino que cualquiera es señor (*dominus*) de sus cosas si las adquirió por su propia industria” (Juan de París, 1969: 82).

La tarea del rey consiste principalmente en atenerse a la *iurisdictio*, esto es, “... el derecho de discernir qué es lo justo y qué lo injusto sobre los bienes de los súbditos” (Juan de París 1969: 98). Este no es para nada el caso de los sacerdotes, a los cuales Juan considera como *dispensatores* de los bienes eclesiásticos, pero jamás como *domini*; o más bien, su *dominium* es en cuanto administradores de las cosas que les son donadas. Con ello desacredita cualquier opinión según la cual los clérigos son propietarios de bienes materiales, negándoles incluso los eclesiásticos. El papa, aclara este autor, tiene *dominium* sobre ellos en cuanto persona pública, pero no como privado¹². Para Juan, los sacerdotes son administradores pero nunca poseedores de derecho. En efecto, sí disponen de ellos en vistas del fin más digno, que es el goce de Dios y la disposición de los sacramentos, pero en sí y por derecho les son donados, y no son su *proprietas*.

Una nueva diferenciación entre los autores está en el problema de la *potestas* papal. Conforme a Egidio, resulta evidente que hay una jerarquía fuerte en la Iglesia, a la cabeza de la cual está el papa. Como vicario de Cristo, en él se consuma la *plenitudo potestatis*, o *dominium* sobre lo eclesiástico y también sobre lo temporal, que es un orden subordinado. Al poner a un único hombre como dotado de señorío sobre todo lo humano, Egidio está definiendo una concepción metafísica muy rígida, verticalista y descendente, al modo en que el Pseudo Dionisio lo había hecho

¹² Cfr. Juan de París (1969: 92).

ya con el orden universal. Abundan las citas que buscan apoyo en este enigmático autor a través de las cuales justifica una jerarquía clara entre la totalidad de los seres. Y así queda probado, a su criterio, que el orden *corporale* tiene una relación de subordinación con respecto al orden *incorporale*, y que en un único agente se concentra la totalidad de la *potestas*. Resulta claro que es el sumo pontífice la autoridad política última. Como indica Miethke, Egidio logra su cometido de justificar la *plenitudo potestatis* al lograr que se confundan lo espiritual con lo temporal en virtud de la amplísima jurisdicción del papa:

“...lo que más le interesa a Egidio es transferir esa competencia papal a las relaciones entre el papa y los señores temporales. Es precisamente [...] esta identificación entre la Iglesia y la sociedad, la que le posibilita dar ese paso final permitiéndole fundamentar la extensión del dominio papal en el mundo y sobre el mundo” (Miethke, 1993: 109-10).

Un sentido de la *plenitudo potestatis* consiste en la capacidad del papa de juzgar a las autoridades terrenas. Prueba esto basándose en las palabras de Dios a Jeremías: “Te doy hoy la autoridad sobre las naciones y los reinos, para extirparlos y abatirlos, para destruirlos o demolerlos, para construirlos y plantarlos” (*Jr* 1, 10), que es considerado por Egidio como un vaticinio que se ha cumplido históricamente, en efecto, en el traslado del Imperio de Oriente a Occidente, realizado por el papa León III al coronar emperador a Carlomagno en el año 800. Así, el poder del sumo pontífice, si bien en primera instancia no tendría relación directa con lo terrenal, lo faculta sin embargo para tomar decisiones políticas saltando los mecanismos intermedios. Apoyándose en una estructura ontológica sólida, logra reducir la *plenitudo potestatis* a la persona del papa, a quien puede considerarse como *imitator dei*. De esta forma, el desempeño del rey puede ser juzgado por el vicario de Cristo en virtud de su superioridad; y por ello indica Egidio que la Iglesia puede amonestar a los príncipes en las cosas seculares, debido a que la espada temporal está bajo la espiritual¹³. Y sostiene esta idea explicando que la capacidad de juzgar también respeta estas jerarquizaciones, y, así como el papa puede juzgar sobre todos, así él sólo puede ser juzgado por su superior, que es Dios: “Si el poder temporal se desvía, será juzgado por el espiritual en cuanto es superior. Pero si el que se desvía es el poder espiritual y principalmente el poder del sumo pontífice, sólo puede ser juzgado por Dios” (Egidio Romano, 1961: 17).

Ahora bien: la participación del poder del papa en cuestiones de índole política (temporal) no es ni debe ser moneda corriente. Por el contrario, se limita a casos excepcionales en los cuales la intervención del sumo pontífice es requerida necesariamente. Así como Dios no evita que el fuego queme y el agua moje, sino que gobierna el mundo según ley común, así también el papa, como *imitator dei*, deja

¹³ Cfr. Egidio Romano (1961: 46).

que los poderes terrenos, intermedios, gobiernen las cuestiones temporales. Pero cuando su función como señor de todas las cosas es necesaria, es capaz que intervenir en lo terrenal para que éste no se desvíe. En estos casos, señala Roche Arnas (2008: 115),

“... el juez eclesiástico, el poder eclesiástico podrá actuar fuera de la ley común y ejercer jurisdicción en las cosas temporales ocasionalmente (*causaliter*), esto es, no de un modo habitual pero sí en una situación excepcional, si alguna causa especial lo exige (*circumspectis certis causis et casu imminente*). El papa, de acuerdo con su *potentia ordinata*, en situaciones normales observa la ley común sin intervenir en las cosas temporales. Puede y debe, sin embargo, hacerlo en virtud de su *potentia absoluta*, de su *plenitudo potestatis*, en caso de que suceda en ellas algo que exija su intervención directa”.

Resulta importante señalar, entonces, la posibilidad del papa de extender su *iurisdictio* normal si la situación en el orden temporal amerita su intervención. Las crisis de lo terrenal, podríamos decir, necesitan de la participación del vicario de Cristo para su solución; y en este sentido, el papa amplía su *potestas* hasta aquello que, en principio, no le corresponde, detentando así su importancia para el buen funcionamiento de un orden que, jerárquicamente, le es inferior a su competencia directa.

Juan no dará un lugar tan privilegiado al papa, puesto que limitará su *potestas* a la *iurisdictio* de la administración de la fe, es decir, lo pondrá como cabeza de la Iglesia pero jamás como hombre habilitado para inmiscuirse en cuestiones seculares¹⁴. La figura elevada del papa con respecto al resto de los sacerdotes, e incluso de los laicos, además, es resignificada. Juan sostendrá que, al modo del derecho de gentes, existen mecanismos para deponerlo si se considera que no está salvaguardando la fe o si está abusando de su autoridad. Por supuesto, son casos excepcionales, al modo en que hablaba Egidio de la participación del papa en el ámbito temporal, cuando, por cuestiones especiales, se veía forzado a ampliar su *iurisdictio* al ámbito (inferior) terrenal. Para Juan el papa, si bien es el más alto dignatario dentro de la jerarquía eclesiástica, no deja de ser cierto que ha accedido al cargo por votación de un concilio, y que, por ello, un concilio tiene la potestad también de expulsarlo de ese puesto si llega a entender que está en falta para con el fin de la Iglesia. Juan explica:

¹⁴ En realidad, el papa sí puede llegar a deponer al rey en casos de emergencia. Esto le es posible cuando el rey comete un “crimen eclesiástico” (*crimine ecclesiastico*), y en este caso el papa se une al pueblo, y la deposición secular puede ser acompañada de la excomunión. Pero no entraremos en esta cuestión. Cfr. Juan de París (1969: 138).

David Lima, Fernando

Proyectos políticos irreconciliables. Egidio Romano y Juan de París.

Acerca del orden del mundo y la jerarquía eclesiástica

www.revistarodadafortuna.com

“...si se llegara a considerar que el papa dispone los bienes eclesiásticos de manera infiel, no en pos del bien común para el cual se encuentra en cuanto sumo obispo, podría ser depuesto si, amonestado, no se corrigiera. En el *Decreto* (*Decretum Gratiani*, d. XL, c. 6 'si papa') se establece: ‘Aquel que juzga sobre todos no puede ser juzgado por nadie salvo si se lo descubre apartándose de la fe (*a fide devius*)’; y también la *Glosa* (*Glossa ordinaria Decreti* d. XL, c. 6) dice que si se lo descubre en cualquier otro vicio y, amonestado, no se corrigiera y escandalizara a la Iglesia, también podría ser depuesto [...] por un concilio general” (Juan de París, 1969: 95).

Las posibilidades de deposición del papa existen, y puede ser depuesto de diversas maneras, siempre en caso de que haga un uso indebido de los bienes eclesiásticos o se aparte de la fe verdadera. Uno de los mecanismos para quitarlo del cargo, como veíamos, es a través de un concilio, que tiene la capacidad no sólo de poner al papa sino también de deponerlo. Juan plantea que

“... no obstante el papa es papa por la ley divina, sin embargo puede no ser papa, porque si bien la ley divina es inmutable formalmente y en sí, o sea, que las cosas inferiores se reducen (*inferiora reducantur*) a Dios por las superiores, y así los prelados inferiores son reducidos al papa, sin embargo esta ley es mutable materialmente, en éste o en aquél, en Celestino o en Bonifacio [...] Que el papa esté sobre todos es por ley divina y no puede ser contrariado; pero que éste o aquél sea papa es algo mutable porque para esto coopera el consenso de los electores y el electo” (Juan de París, 1969: 208).

Como se puede ver, la *lex divina formaliter* le da al papa el lugar jerárquico superior ante los fieles, pero *materialiter* es mutable en tanto su aplicación depende de los hombres. Por lo tanto, así como el consenso del concilio decide de modo ascendente por la elección de un papa, así también ha de ser ascendente la capacidad de deponerlo. El movimiento descendente dentro del orden eclesiástico, al estilo de Egidio, posee una contraparte ascendente por la cual, *materialiter*, los fieles están capacitados para pronunciarse en cuanto a la *potestas iurisdictionis*. Así, decimos con Bertelloni (2006: 63-4):

“... 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 y el papa, *ex magna causa*, puede ser depuesto”.

El conflicto latente entre lo espiritual y lo temporal se vislumbra todo el tiempo en las posturas de Egidio y Juan. De hecho, estos dos autores parecen marcar dicha conflictividad para mostrar la naturaleza de las relaciones entre los dos poderes.

Así, Egidio Romano sostiene que hay una jerarquía donde lo espiritual es superior a lo temporal, ya que aquello está más cercano a Dios. De hecho, el orden que Dios le dio al universo, señala Egidio, se reproduce de algún modo en el orden de la Iglesia, cuya cabeza es el papa. Además, sugiere la supremacía de la Iglesia sobre el reino, alegando la postura de Gelasio con respecto a las dos espadas, según la cual la espiritual es superior y guía de la otra. Por lo tanto, no hay por qué lamentar ninguna colisión entre los poderes, siempre y cuando hagan lo que deben y en el ámbito en que les corresponde actuar. Puesto que en esta concepción descendente el papa, cabeza de la Iglesia, detenta el poder del orden superior, entonces indirectamente lo hace también sobre lo temporal, es decir, sobre los reinos; y sin embargo delega a ellos las tareas de la buena administración de lo terrenal. Con esto, para Egidio, queda asegurada la paz de los pueblos, ya que todos se guían en virtud del bien que la Iglesia en general, y el papa en particular, les presenta como modo para la salvación de las almas. Con todo esto, Egidio prueba la *plenitudo potestatis* papal y que, al menos indirectamente, le corresponde el *dominium* sobre las cosas temporales.

La postura de Egidio es clara. El orden impreso a la Creación es inamovible, siguiendo al Pseudo Dionisio (*De ecclesiastica hierarchia*, c. 10):

“El orden del universo requiere que las cosas inferiores se eleven (*reducantur*) a las supremas por las intermedias. Si las cosas ínfimas se redujeran (*reducerentur*) inmediatamente a las supremas, así como a las intermedias, entonces el universo no estaría correctamente ordenado...”
 (Egidio Romano, 1961: 12).

En este sentido, todo en el cosmos está perfectamente dispuesto, e igualmente así debe ser en cada orden jerárquico en particular, entre los cuales contamos al eclesiástico. Siguiendo el esquema planteado por Egidio, es necesario admitir que el papa es la cabeza de la Iglesia, y por tanto él detenta el poder pleno en ella, que es su *iurisdictio* por excelencia (aunque, como hemos dicho, en casos excepcionales puede ampliarla y aplicarla al orden temporal). Los sacerdotes subordinados no pueden juzgar al papa justamente por ser inferiores en la jerarquía, mientras que el sumo pontífice juzga sobre ellos y, por supuesto, sobre el orden regio. Recordemos que el papa juzga a todos y sólo puede ser juzgado por Dios. De esta manera, el verticalismo de Egidio no sólo se puede percibir *inter*, sino también *intra* los órdenes universales. Y queda salvada por ello la *plenitudo potestatis* del papa, incluso “puertas adentro” de la Iglesia, su *iurisdictio* natural.

Juan de París concibe las cosas de manera muy distinta. Para él, si el papa llegara a desviarse (sobre todo en cuanto al uso indebido de bienes económicos) existen mecanismos con los que cuenta la comunidad de los fieles para deponerlo. Los concilios son claves en este sentido. Existen dos formas de deposición: el rey puede hacerlo si el papa se convierte en un peligro para el reino¹⁵; y la comunidad de los fieles también a través de un concilio; este último caso nos interesa, por cuanto el movimiento descendente dentro del orden eclesiástico, al estilo de Egidio, posee una contraparte ascendente por la cual, *materialiter*, los fieles están capacitados para pronunciarse en cuanto a la *potestas iurisdictionis*. Al trazarse una “pirámide ascendente”, tal como la llama Bertelloni (2006), queda abierta la posibilidad para que el papa sea juzgado por los hombres, algo impensable en la estructura argumentativa de Egidio pero que sí existe en el *Decretum Gratiani*, que forma parte del derecho.

3. Conclusión

Tomás había planteado con categorías aristotélicas el problema del *dominium*, pero en clave casi exclusivamente teológica, aunque ya vinculándolo con la política. Justamente, la cuestión del *dominium* en la relación entre el poder regio y el poder papal sería un álgido punto de discusión poco tiempo después de la muerte del aquinate. La pugna entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso, que entre otros temas involucraba el de la *proprietas*, generó posiciones enfrentadas que tenían ya poco de teológicas y mucho de políticas. Egidio Romano y Juan de París encarnaron el momento cumbre de ese debate intelectual; aquél mediante su *De ecclesiastica potestate*, y éste en su *De regia potestate et papali*. Atravesadas estas discusiones por otro conflicto de la época, a saber, acerca de si el clero era o no legítimo poseedor de derecho sobre bienes materiales, la tensión se mantenía en un alto nivel.

Egidio sostuvo que el orden universal impuesto por Dios hacía del papa un hombre con *plenitudo potestatis*, poniéndolo como *dominus* no sólo en lo espiritual (no siendo susceptible de ser juzgado por ningún otro hombre) sino también en lo terrenal; y el rey tenía una posición inferior dentro de la jerarquía cósmica, teniendo en su potestad el decidir sobre los asuntos de su reino pero debiendo responder al papa por estarle subordinado, tal como la espada temporal lo está bajo la espiritual. Juan buscó refutar esta posición independizando los órdenes regio y sacerdotal e indicando que cada uno ha de hacerse cargo de su ámbito. Rechazó la idea de que los sacerdotes poseyeran bienes, fiel (aunque con ciertas particularidades) al modo

¹⁵ También el emperador puede interceder en la deposición. Es el caso de si los cardenales ya han amonestado al papa pero éste insiste en el pecado. Si esto sucede, pueden recurrir al emperador, que también pertenece a la Iglesia, para que haga valer la espada secular, deponiendo al papa y/o castigando de diversos modos a los fieles que sigan reivindicándolo. Cfr. Juan de París (1969: 91-2).

de pensar de los dominicos, y dispuso que el papa puede ser juzgado por un concilio, si se considera que se ha apartado del cuidado de la fe, siendo susceptible de ser depuesto (por derecho) por sus inferiores dentro de la escala de los fieles.

Si se quisiera sintetizar la conflictividad entre uno y otro autor, podríamos decir que se desarrolla en un par de puntos esenciales: dos concepciones diferentes de la relación de lo espiritual y lo temporal, y dos formas distintas del funcionamiento de la jerarquía eclesiástica.

Como se ha visto, Egidio Romano y Juan de París plantean dos formas diferentes de relación entre lo espiritual y lo terrenal. Egidio indica la necesidad de que tanto los sacerdotes como los reyes se subordinen al papa, quien, como cabeza del ámbito espiritual, podrá de este modo bregar por los fines terreno y ultraterreno. Este verticalismo sitúa al papa como cúspide de los fieles y por lo tanto como aquel que tiene la *plenitudo potestatis*, siendo sólo susceptible de ser juzgado por Dios. Indudablemente el esquema ontológico del Pseudo Diosinio es una carta mayor en la concepción de Egidio, a través de la cual puede justificar su posición, que podríamos llamar “monarquía papal”. El poder del reino queda confundido pero siempre bajo el mando del de la Iglesia, tal como la espada temporal bajo la espiritual. Juan, por su parte, determina la plena independencia del rey ante el orden sacerdotal. Si bien acepta la supremacía en dignidad de los sacerdotes, puesto que atienden al plano espiritual, no les adjudica *dominium* sobre lo temporal sino en un sentido relativo, pronunciándose así sobre la querrela de las órdenes mendicantes; y plantea que los bienes eclesiásticos son concesiones hechas a los sacerdotes para que administren su ámbito. Por lo tanto, la *iurisdictio* sobre los bienes materiales es sólo del rey, quien no es sin embargo jamás *dominus* de la propiedad de los laicos. A los sacerdotes les queda la *dispensatio* de los bienes en favor de los fieles. Así, la independencia de los órdenes espiritual y terrenal conlleva la idea de que la Iglesia no puede poseer bienes temporales, por cuanto ellos pertenecen a la jurisdicción del rey; si cada orden actúa conforme a su ámbito, entonces no hay razón para que surjan conflictos, sino más bien que habrá una relación armónica y complementaria entre ellos.

Por otra parte, se nota una distancia muy grande entre ellos con respecto al funcionamiento y la administración de la jerarquía eclesiástica. Puntualmente esto se percibe en el vínculo existente entre el papa y el resto del orden sacerdotal en general. Resulta interesante notar que, mientras Egidio Romano usa un esquema piramidal descendente y en extremo verticalista, al cual atenúa con instancias intermedias específicas (como lo hace también el Pseudo Dionisio), y justifica de esta manera una especie de “infalibilidad papal” que sólo puede ser cuestionada por Dios, Juan de París por su parte se basa en cuestiones del derecho para mostrar que la estructura piramidal puede tener un sentido ascendente dando poder a los fieles a la hora de juzgar a quien representa al cristianismo. Así, Egidio argumenta desde un principio a partir de una perspectiva neoplatónico-cristiana fundada en la *reductio ad*

unum, y Juan parte desde una concepción que podríamos llamar “consensualista” o “democrática”, al interior de la Iglesia y del pueblo en general. Por lo tanto, mientras Egidio muestra al papa como *dominus* al interior de la jerarquía eclesiástica, y por extensión a la totalidad de los fieles, Juan prueba que nadie entre los sacerdotes tiene *dominium* sobre los bienes de los laicos, poniendo a estos en una relación más bien de predominio de sus cosas temporales ante el papa.

Por fin, diremos que notamos que esta imposibilidad de entendimiento entre ellos reside en que responden a los muy diferentes intereses políticos de Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso. Las argumentaciones esgrimidas por Egidio Romano y Juan de París, así como las conclusiones a las que arriban, dependen de la postura política inicial de cada uno, lo cual produce estos choques intelectuales irresolubles. Estas contradicciones son las que han hecho de la propiedad, el *dominium* y la posesión de bienes materiales un arduo tema filosófico ya a fines del siglo XIII y principios del XIV.

Referencias

Fuentes

Juan de París. (1969). *Über königliche und päpstliche Gewalt. De regia potestate et papali*. De Bleienstein (ed.). Stuttgart: Ernst Klett.

Egidio Romano. (1961). *De ecclesiastica potestate et papali*. Aalen. Scholz, R. (ed.). Scientia Verlag.

Bibliografía

Barbier, M. (2010). Pouvoir et propriété chez Thomas d'Aquin: la notion de *dominium*. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 94, 655-670.

Bertelloni, F. (2006). La crisis de la monarquía papal mediante un modelo causal ascendente: Juan de París, *De regia potestate et papali*. *Veritas*, 51, 51-66.

Bertelloni, F. (2009). ¿Qué significa politica en *S. Th.* I, q. 96, a. 1? Sobre la génesis de la semántica de un vocablo. In: Meirinhos, J; Weijers, O. (orgs.). *Florilegium mediaevale. Études offertes à Jacqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat* (pp. 19-37). Louvain-la-Neuve.

Coleman, J. (1983). Medieval discussions of property: *ratio* and *dominium* according to John of Paris and Marsilius of Padua. In: *History of Political Thought* (pp. 209-228), vol. IV, 2.

David Lima, Fernando
Proyectos políticos irreconciliables. Egidio Romano y Juan de París.
Acerca del orden del mundo y la jerarquía eclesiástica
www.revistarodadafortuna.com

Miethke, J. (1993). *Las ideas políticas en la Edad Media*. Buenos Aires: Biblos.

Roche Arnas, P. (2008). San Agustín y Egidio Romano: de la distinción a la reducción del poder temporal a la autoridad espiritual. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 15, 113-126.

Recibido: 05 de marzo de 2016

Aprobado: 15 de junio de 2016