

LA CRISIS DE LA MONARQUÍA PAPAL MEDIANTE UN MODELO CAUSAL ASCENDENTE: JUAN DE PARÍS, *DE REGIA POTESTATE ET PAPALI*

Francisco Bertelloni*

SÍNTESE – A teoria política medieval possui uma singularidade, pois trata de “dois poderes” distintos – reino e o sacerdócio –, sendo necessário definir como se dão as relações entre eles. Durante o debate entre Bonifácio VIII e Filipe, o Belo, foi importante a obra de João Quidort. Ele criticou a teoria da plenitude do poder, atribuída pelos curialistas ao papa, e procurou mostrar a diferença entre os modos de causalidade que explicam cada um dos dois poderes.

PALAVRAS-CHAVE – Teoria política medieval. Dois poderes. Plenitude do poder. João Quidort. Egídio Romano.

ABSTRACT – The medieval political theory has a singularity, for it deals with two distinct powers – kingdom and priesthood –, and it is necessary to define how the relations between these powers are given. During the debate between Boniface VIII and Philip, the Fair, the works of John Quidort was important. He criticized the theory of plenitude of power, which was held by the curialists to the pope, and aimed to show the difference between the manners of causality that explained each of the two powers.

KEY WORDS – Medieval political theory. Two power. Plenitude of power. John Quidort. Giles of Rom.

1 Conflictos políticos y modelos teóricos causales

La teoría política medieval presenta una especial peculiaridad: se trata de una teoría acerca de *dos* poderes cuya mutua relación debe estar establecida de tal manera que ella no pueda dar lugar al conflicto. En efecto, todos los tratados políticos medievales procuran regular las relaciones entre ambos poderes a efectos de que no exista litigio entre ambos.

Fue decisiva, para la constitución de la teoría política medieval como teoría acerca de la relación entre *dos* poderes, la epístola que el papa Gelasio I dirigió al emperador bizantino Anastasio I a fines del siglo V. Esa epístola introduce tres

* Universidade de Beunos Aires.

novedades: impugna la concepción romano-bizantina de una soberanía *única* que incluye al sacerdocio dentro del ámbito del poder político imperial; divide esa única soberanía en *dos* máximos poderes (*sacerdotium et regnum*); y sugiere una dependencia del *regnum* respecto del *sacerdotium* apoyada en la superioridad de las funciones sacerdotales.¹ La epístola gelasiana ha merecido tantas y diferentes exégesis que es imposible reproducirlas aquí.² Según Francis Dvornik, el mejor conocedor de la historia de las relaciones entre el Papado y Bizancio, esa epístola generó, en la edad media occidental, una *nueva* teoría política, la teoría de la “superioridad del poder espiritual sobre el poder temporal”.³ En mi opinión, la importancia de la epístola yace en el hecho de que, (1) a partir de ella, ambos poderes fueron entendidos como dos poderes distintos, (2) ello generó en el medioevo una vasta literatura que interpretó la relación entre ambos poderes, o bien como una relación de independencia entre ellos, o bien como una relación de desigualdad que implicaba la dependencia del *regnum* respecto del *sacerdotium*.

A partir de Gelasio el medioevo formuló teóricamente esa relación entre ambos poderes mediante diversos recursos. A veces apeló a las alegorías del sol y la luna (*duo luminaria*) y de las dos espadas (*duo gladii*). Otras veces empleó analogías antropológicas, como la del alma y el cuerpo, y otras recurrió a 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. La relación fue formulada también jurídicamente por canonistas y por teólogos, que lo hicieron recurriendo a exégesis de textos bíblicos. En todos los casos se trató de recursos sustitutivos de conceptos filosóficos aún ausentes. Esos conceptos filosóficos 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, entendida como discurso filosófico acerca de la relación entre los poderes, se constituyó como resultado del encuentro entre una situación *histórica* – el dualismo gelasiano – y una situación *histórico-filosófica* – la masiva aparición de textos filosóficos que, en el ámbito universitario, recogieron esa dualidad y le dieron forma teórica mediante el recurso a elementos provenientes de la filosofía. A partir de la segunda mitad del siglo XIII se incrementa notablemente la cantidad de tratados de teoría política cuya alta

¹ “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)

² La más clásica es la de H.X. Arquillière: “Le Pape Gélase [...] si souvent cité dans les polémiques ultérieures [...] avait posé un principe d’une immense portée, qui devait singulièrement faciliter l’extension du pouvoir pontifical” (*L’augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Âge*, Paris, 1972², p. 120). Aunque se aparta ligeramente de mi interpretación, un estudio más reciente y muy completo sobre la posición gelasiana ofrece José Antonio de C. R. de Souza, “O pensamento gelasiano a respeito das relações entre a Igreja e o Império Romano-Cristão”, en: José Antonio de C. R. de Souza/Luis Alberto De Boni, *O Reino e o Sacerdócio. O pensamento político na Alta Idade Média*, Porto Alegre, 1995, pp. 61/89.

³ Cfr. Francis Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, Paris, 1964, p. 52.

calidad teórica logró superar el carácter simplemente narrativo de la vieja literatura política. Ese incremento fue consecuencia del apogeo de la Universidad y de la presencia en ella de nuevos textos filosóficos.

El examen de esos nuevos tratados muestra que, detrás de su respuesta aparentemente sólo *política* al problema de la relación entre los poderes espiritual y temporal, se esconde, primero, un recurso a modelos filosóficos para resolver los momentos decisivos de la argumentación, y segundo, una fuerte correspondencia teórica entre esos modelos filosóficos y la solución que cada tratado ofrece al problema de la relación entre los poderes. Es particularmente notorio que la teoría política medieval suele expresar el dualismo introducido por Gelasio vinculando entre sí a ambos poderes recurriendo a distintos modelos *causales* provenientes de la filosofía. De ese modo, la filosofía se transformó en *funcional* respecto de la teoría política.

Esa funcionalidad se percibe, en especial, a partir de fines del siglo XIII, en el conflicto entre la monarquía francesa y el Papado. En esos años comenzó a generarse en Francia un 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 naciente espíritu de las monarquías nacionales. Es verdad que esa estatalidad estaba aún muy 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. Esa nueva estatalidad logró cristalizarse en distintas expresiones teóricas formuladas en algunos tratados de la época, provenientes especialmente del ámbito francés. Por ejemplo ella aparece hacia 1300, con especial fuerza, en la *Summaria brevis doctrina*,⁴ 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 tesis inédita: la integración del papado dentro del sistema de la monarquía⁵. 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 especialmente novedoso – intentaba invertir la perspectiva del papado, pues comenzaba a pensar a la Iglesia *desde la perspectiva de la monarquía*.

⁴ *Summaria brevis et compendiosa doctrina felicitis 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.

⁵ 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.

Con estas ideas, asociadas a la ofensiva política nacionalista francesa, debió enfrentarse Bonifacio VIII durante su conflictivo pontificado, entre 1295 y 1303. A causa de la prolongada confrontación del papa Bonifacio VIII con la praxis política francesa apoyada teóricamente por las ideas políticas de los intelectuales activos en la corte de Felipe el Hermoso, 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.⁶ Hacia 1296, como reacción contra la política francesa, Bonifacio comenzó a publicar una serie de textos referidos a esa polémica. Mencionaré aquí sólo los tres documentos papales que, a mi juicio, son los más relevantes. Primero Bonifacio promulgó la bula *Clericis laicos*,⁷ orientada a obstaculizar el propósito de la monarquía francesa de confiscar el dinero del clero francés para financiar la guerra contra Inglaterra. Luego sancionó la bula *Ausculda fili* del 5 de diciembre de 1301. Rica en definiciones doctrinales, la *Ausculda fili* no extendía la *potestas* papal hacia el orden temporal ni mencionaba la *plenitudo potestatis*; ella sólo se limitaba a sostener la independencia e inmunidad del orden eclesiástico respecto del poder real y la incompetencia jurisdiccional 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 o jerarquía eclesiástica⁸, el rey está sujeto al papa.⁹ La bula, pues, no reclamaba la *potestas in temporalibus* para el papa, sino que operaba el movimiento inverso, es decir incorporaba al rey como miembro del orden eclesiástico presidido por el papa y, de ese modo, lograba colocar al papa por encima del rey. Por fin, en el Consistorio de Anagni del 24 de junio de 1302, el cardenal Mateo de Acquasparta sostiene cinco tesis. La primera afirma la *plenitudo potestatis* papal ("*Summus Pontifex habet plenissimam [potestatem]*"). La segunda afirma que esa *plenitudo potestatis* 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*.¹⁰ Luego habla el papa Bonifacio; aunque no

⁶ Una síntesis del reinado de Felipe IV y de los momentos más relevantes de su conflicto con Bonifacio en Jürgen Miethke, "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.

⁷ Texto en Carl Mirbt, *Quellen...*, ut supra, nota 1, p. 208.

⁸ Cfr. Georges Digard, *Les Registres de Boniface VIII* (Recueil des bulles), Paris, 1921, t. 3, p. 328-9.

⁹ *Ibid.*, 329.

¹⁰ "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

menciona la *plenitudo potestatis*, vuelve 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*[...]”).¹¹

Este litigio entre el Papado y la monarquía produjo una escalada doctrinaria que culminó en el surgimiento de tres documentos centrales en la teoría política medieval. En efecto, además de la bula *Unam Sanctam* promulgada por Bonifacio y el tratado *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano, que no analizaré aquí, Juan de París publica su famoso tratado *De potestate regia et papali*,¹² en el que utiliza numerosos argumentos filosóficos para defender las posiciones de la monarquía francesa y poner límites a las pretensiones papales en el orden temporal. En efecto, Juan procede en tres pasos: primero utiliza el modelo causal *aristotélico* para explicar la constitución ontológica del orden político natural; luego utiliza el modelo causal *neoplatónico* para explicar la constitución ontológica de la Iglesia; y en tercer lugar, en términos fuertemente críticos frente a Egidio Romano, 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 papal.

2 Tipología de *regnum* y *sacerdotium* en casos de normalidad

Juan de París escribe su tratado con dos objetivos: primero, agudizar las diferencias entre los poderes espiritual y temporal y separarlos todavía más de lo que lo había hecho Tomás,¹³ y segundo destruir la rígida estructura de la pirámide eclesiástica descendente con que Egidio Romano se había expresado acerca de los poderes existentes dentro de la *ecclesia*.¹⁴

Para ello Juan analiza la naturaleza de *regnum* y *sacerdotium* desde cuatro perspectivas: los fines de cada uno de ellos, sus diferencias en cuanto a la estructu-

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.

¹¹ Ibid., p. 77.

¹² 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.

¹³ Sobre la posición de Tomás en relación con los dos poderes véanse mis trabajos: “Filosofía y teoría política en la edad media. Modelos causales en las teorías políticas de Tomás de Aquino y Egidio Romano”, en: *Anales de estudios clásicos y medievales*, I (2004), pp. 61/90 y “Anwendung von Kausalitätstheorien im politischen Denken von Thomas von Aquin und Aegidius Romanus”, en: *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), Brill, Leiden, 2004, pp. 85/108.

¹⁴ Sobre la concepción egidiana me permito referir a los dos artículos mencionados en la nota anterior y también al más reciente, “Sobre las fuentes de la bula *Unam Sanctam*. Bonifacio VIII y el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano”, en: *Pensiero Politico Medievale*, vol. II (2005), pp. 89/122.

ra 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 a diferencia de la casa y de la aldea, sólo el *regnum* 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;¹⁵ (d) el origen del *regnum* es el *ius naturale* y el *ius gentium*, que aluden a cierta racionalidad que Juan pone a la base del *regnum* y que distingue la vida humana en común de la vida bestial desordenada.¹⁶ De inmediato Juan argumenta teleológicamente: mientras el *regnum* apunta al fin humano natural equivalente a la vida según la *virtus* natural,¹⁷ el *sacerdotium* apunta al fin humano sobrenatural. Puesto que este fin sobrenatural sólo se alcanza por virtud divina, fue necesario instituir otro gobierno – el *sacerdotium* – como administrador de los medios necesarios para alcanzar ese fin. Por ello el sacerdocio no es una *potestas in temporalibus*, sino sólo espiritual.¹⁸ Como Tomás, Juan sostiene que cada poder tiene su *origen* en un ámbito diferente de la realidad (naturaleza y sobrenaturaleza), pero mientras Tomás coloca a ambos poderes en la misma cadena causal final y subordina el fin del poder temporal natural al fin del poder espiritual sobrenatural,¹⁹ en cambio para Juan ambos poderes apuntan hacia fines absolutamente distintos.

¹⁵ DRPP 75-7.

¹⁶ “Et patet etiam quod hoc regimen derivatur a iure naturali [...] homines magis ratione utentes, eorum compatiens errori, ad vitam communem sub uno aliquo ordinatam rationibus persuasoris 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).

¹⁷ DRPP, 78.

¹⁸ “[...] homo [...] ulterius ordinatur ad finem supernaturalem [...] sacerdotium est spiritualis potestas ministris ecclesiae a Christo collata ad dispensandum fidelibus sacramenta” (DRPP, 78-80).

¹⁹ “Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina, [...] oportet eundem finem esse multitudinis humanae qui est hominis unius. Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam. Siquidem autem ad hunc finem perveniri posset virtute humanae naturae, necesse esset ut ad officium regis pertineret dirigere homines in hunc finem. [...] Sed quia finem fruitionis divinae non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina, iuxta illud apostoli: *gratia Dei, vita aeterna*, perducere ad illum finem non humani erit, sed divini regiminis. Ad illum igitur regem huiusmodi regimen pertinet, qui non est solum homo sed etiam Deus, scilicet ad dominum nostrum Iesum Christum [...]. Hoc igitur est regimen ei traditum quod non corrumpetur, propter quod non solum sacerdos, sed rex in Scripturis sacris nominatur, dicente Ieremia: *regnabit rex, et sapiens erit*; unde ab eo regale sacerdotium derivatur. Et quod est amplius, omnes Christi fideles, in quantum sunt membra eius, reges et sacerdotes dicuntur. Huius ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus sed sacerdotibus est commissum, et praecipue summo sacerdoti, successori Petri, Christi vicario, Romano pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subditos, sicut ipsi domino Iesu Christo. Sic enim ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi” (Cfr. *De Regno ad regem Cypri*, ed. de Hyacinthe-F.Dondaine, en: *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, Editori di San Tommaso, Roma,1979, p. 466).

2. Luego Juan ahonda la distancia entre *regnum* y *sacerdotium* mostrando las diferencias entre la estructura institucional de cada uno de ellos.

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.²⁰ 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.²¹ 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 tan simple como 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 síntesis, todos los poderes dentro de la Iglesia son imperecederos y se originan de modo descendente de un único poder superior al que todos ellos se reducen. Juan subraya el carácter monárquico y descendente de la institución papal: ella no proviene de modo ascendente de una elección sinodal, sino que su origen es un mandato divino: *ex ore Domini*²². 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*”.²³

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.²⁴ Juan apoya en cuatro argumentos la *diversidad* de reinos, diferente de la *unidad* de la *Ecclesia*: (a) la diversidad de los cuerpos de los hombres y de climas fundamentan diversidad de gobiernos temporales, en cambio la unidad de las almas fundamenta la unidad de su gobierno espiritual; (b) mien-

²⁰ “[...] 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).

²¹ “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.).

²² “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).

²³ DRPP, 82.

²⁴ “Non sic autem fideles laici habent ex iure divino quod subsint uni supremo monarchae in temporalibus; sed ex naturali instinctu qui ex Deo est habent ut civiliter et in communitate vivant et per consequens ut ad bene vivendum in communi rectores eligant, diversos quidem secundum diversitatem communitatum. Quod autem omnes ad unum supremum monarcham in temporalibus reducantur nec ex inclinatione naturali nec ex iure divino habent neque eis ita convenit sicut ministris ecclesiasticis” (ibid.).

tras la espada espiritual puede transmitir fácilmente a todos su censura verbal, la temporal no se extiende a todos con la misma facilidad, porque es manual: “*facilius enim est extendere verbum quam manum*”; (c) la diferencia entre *ecclesia* et *regnum* también se percibe a la luz de los vínculos distintos que laicos y eclesiásticos tienen con la propiedad: mientras cada laico es soberano (*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 fé 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.²⁵

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.²⁶

(b) En cuanto a dignidad, el *sacerdotium* es *simpliciter* más perfecto y superior al *regnum*, pues el fin al que tiende es más último y superior que el fin al que tiende el *regnum*.²⁷ 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 diferente²⁸ y cada uno inaugura una diferente cadena causal de poderes que no se entrecruzan. Aunque el *sacerdotium* es mayor que el *regnum* en cuanto a su dignidad, 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.²⁹

(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

²⁵ DRPP, 82-3.

²⁶ DRPP, 84-7.

²⁷ “[...] dicimus potestatem sacerdotalem maiorem esse potestate regali et ipsam dignitate praecellere, quia hoc semper reperimus, quod illud ad quod pertinet ultimus finis, perfectius est et melius et dirigit illud ad quod pertinet inferior finis” (DRPP, 87).

²⁸ “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).

²⁹ “Est ergo sacerdos in spiritualibus maior principe et e converso princeps in temporalibus, licet simpliciter maior sit sacerdos quanto spirituale temporali” (DRPP, 89).

diferente naturaleza.³⁰ Juan concluye, contra Egidio,³¹ que no puede afirmarse que el poder secular esté contenido en el sacerdotal y sea instituido por él.³²

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*.

(a) En primer lugar analiza la relación del Papa con los bienes temporales eclesiásticos. Contra la tesis que afirma que sólo el Papa tiene *dominium* sobre los bienes *eclesiásticos*,³³ 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,³⁴ 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,³⁵ pero carece de *dominium* sobre esos bienes y no puede disponer *ad libitum* de ellos.³⁶ Es tan débil el vínculo que, como simple *dispensator*, el Papa tiene con los bienes de la Iglesia, que puede llegar a ser de puesto si abusa de ellos como si fueran propios o si no dispone de ellos en favor del bien común de la Iglesia.³⁷

(b) En segundo lugar analiza la relación del Papa con los bienes *de los laicos* que 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.³⁸

³⁰ “[...] sacerdotium non est prius causalitate [...]” (DRPP, 90).

³¹ “[...] ecclesia et summus pontifex excellentiori et perfectiori 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).

³² “Sed quia aliqui praeeminentiam sacerdotii super regiam dignitatem in tantum extollere volunt ut dicant sacerdotium prius non solum dignitate, ut dictum est, sed etiam causalitate et potestatem saecularem in sacerdotali contineri et ab ea institui [...]” (ibid.).

³³ “[...] male dicunt qui dicunt quod nulla persona singularis alia a papa [...] habet ius et dominium in bonis ecclesiae [...]” (DRPP, 92).

³⁴ “[...] 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).

³⁵ “[...] 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).

³⁶ Ibid., 94.

³⁷ Ibid., 95.

³⁸ “[...] 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

(c) 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.³⁹ 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,⁴⁰ pero aunque la hubiera tenido no la transfirió a Pedro.⁴¹

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.

3 Los casos de excepción

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 solamente 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 necessitatis* posee *iurisdictio* y puede disponer de esos bienes transformándose en

inter se nec ad unum communem caput quod habeat ea disponere et dispensare, cum quilibet rei suae sit ordinator pro libito" (DRPP, 96-7).

³⁹ "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 praeest ut iudex decernens iustum et iniustum [...]" (DRPP, 97).

⁴⁰ Cap. VIII y IX.

⁴¹ Cap. X.

declarador de derecho.⁴² Se trata de casos en los que, si peligran la fe o las costumbres, por ejemplo a causa de la inminente amenaza de un ataque infiel contra la Cristiandad o algo similar, el papa, como cabeza suprema de clérigos y fieles, puede decidir una excepcional *declaratio iuris* consistente en una redistribución 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.⁴³

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*”).⁴⁴

c) El tercer caso de necesidad preve la deposición del papa por el concilio. La argumentación se desliza ahora decididamente 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*.⁴⁵

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*.⁴⁶

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

⁴² “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).

⁴³ “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).

⁴⁴ “[...] 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 abusus 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 abusus gladii spiritualis, ubi etiam non speratur quod desistat aliter, puto quod in hoc casu ecclesia contra papam deberet moveri et ageret contra ipsum. Princeps etiam violentiam gladii papae posset repellere per gladium suum cum moderamine, nec ageret contra papam ut papa est, sed contra hostem suum et hostem rei publicae [...] Hoc enim agere non est contra ecclesiam agere, sed pro ecclesia” (DRPP, 196).

⁴⁵ “[...] ad bene vivendum in communi rectores eligant, diversos quidem secundum diversitatem communitatum [...]” (*ut supra*, nota 24); “[...] positus est princeps a populo [...]” (*ut supra*, nota 39).

⁴⁶ “Si [...] invenerit se seu inveniatur totaliter ineptus et inutilis vel superveniat impedimentum, ut insaniam vel aliquid consimile, debet petere cessionem a populo vel a collegio cardinalium quod in tali casu est loco totius populi [...]” (DRPP, 200).

queriendo el pueblo;⁴⁷ 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.⁴⁸

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 responde que esa pirámide es en parte descendente y *en parte ascendente*, sino que justifica la deposición del papa utilizando la estructura ascendente de la pirámide. Juan apoya sus argumentos en cuatro distinciones: entre papa y Papado o su equivalente, entre la persona y el cargo; entre virtud de una persona y virtud del concilio que representa a toda la Iglesia; entre *potestas ordinis* y *potestas iurisdictionis* y entre *lex divina* considerada *materialiter* y *formaliter*.

c.3.1) La *potestas papalis* en cuanto Papado, es decir considerada *en sí misma*, proviene de Dios, pues sólo Dios puede dar esa *potestas* al hombre. Pero considerada en cuanto *presente en una persona determinada*, en este papa, esa *potestas* no proviene de Dios, sino que está en una persona por humano consenso del electo y de los electores, y por ello ese mismo consenso puede remover la *potestas* de la persona separando una de la otra.⁴⁹

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.⁵⁰

c.3.3) La distinción entre *potestas ordinis* y *potestas iurisdictionis* le permite mostrar qué sucede en la persona del papa cuando el papa 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*

⁴⁷ “Non est rationabile dicere quod papa posset cedere et renuntiare invito populo et reclamante [...] et quod ipse invitus etiam de consensu populi in tali casu non posset deponi et ad cedendum compelli, quia cum ipse papa et quilibet alius praelatus praesit non propter se, sed propter populum, ut scilicet prosit, efficacior est consensus populi in casu tali ad deponendum eum etiam invitum, si totaliter inutilis videatur, et ad eligendum alium, quam e converso voluntas ad renuntiandum populo nolente (DRPP, 201).”

⁴⁸ “[...] 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)

⁴⁹ “[...] 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).

⁵⁰ “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 magis a generali concilio auctoritate divina, cuius consensus supponitur [...]” (DRPP, 207).

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*.⁵¹

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 es verdad que – como dice el adversario – el papa es papa por ley divina y no por ley humana, cuando el papa es removido subsiste la ley divina considerada *formaliter*, que es la única inmutable. Ello muestra que *siempre* en la Iglesia persiste una estructura descendente en la que lo inferior es reducido hacia Dios por lo superior y los prelados inferiores son reducidos hacia arriba 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*.⁵² Con todo, la *lex divina* considerada *materialiter* es mutable, y ello concierne a las personas que ocupan los escaños de la pirámide eclesiástica, pues para hacer papa a esta persona coopera el hombre, es decir el consenso de los electores y del electo;⁵³ por ello, considerada *materialiter* la *ecclesia* es ascendente y mutable. Juan insiste sobre esta distinción, decisiva a efectos de definir conceptualmente la tesis ascendente: en la *ecclesia* rigen dos leyes divinas, una formal y otra material. Ahora hace confluir sobre ellas la distinción *potestas ordinis* – *potestas iurisdictionis*: mientras 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*).⁵⁴ Este es el caso en el que, del mismo modo como el consenso construye y otorga cuando

⁵¹ “[...] 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 [...] Iurisdicctio 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).

⁵² Véase *supra*, notas 20-23.

⁵³ “[...] non obstante quod papa sit papa per legem divinam, tamen potest non esse papa, quia licet lex divina sit immutabilis formaliter et in se, scilicet quod inferiora reducantur in Deum per superiora [...] tamen mutabilis est materialiter, in isto vel in illo [...] quia ad hoc cooperatur creatura [...] consensus eligentium et electi” (DRPP, 208).

⁵⁴ “[...] ea quae sunt iurisdictionis non sunt super naturam et conditionem 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 conditionem negotii et rerum [...]” (DRPP, 209).

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 *iurisdictione*, ese mismo consenso, sin el cual el papa no sería papa, puede removerla⁵⁵ y el papa, *ex magna causa*,⁵⁶ puede ser depuesto.

4 Conclusión

El carácter evidentemente novedoso de las ideas de Juan de París se percibe a la luz de su rápida comparación con las de Egidio Romano. Si la originalidad de Egidio consistió en haber alcanzado, por primera vez, una formulación teórica satisfactoria 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* papal⁵⁷. 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.

1. 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 primer 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

⁵⁵ “[...] ut per easdem causas destruat per quas constructur [...] Et ideo sicut per consensum hominum iurisdictione datur, ita per contrarium consensum tollitur [...]” (DRPP, 209).

⁵⁶ *Ibid.*, 211.

⁵⁷ Sobre el pensamiento de Egidio véanse los trabajos señalados supra, nota 13.

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 tercer 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, por una parte, la estructura del orden político natural y por la otra la estructura del orden eclesiológico, es decir del orden sobrenatural correspondiente a la Iglesia. En segundo lugar la Iglesia, que estructuralmente es diferente del *regnum*, se diferencia a su vez dentro 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.

2. En el segundo momento procede a utilizar nuevamente esas estructuras que utilizó 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 remo-

ción 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”.⁵⁸

⁵⁸ Charles Jourdain, *Une ouvrage inédit de Gilles de Rome précepteur de Philippe le Bel en faveur de la Papauté*, Paris, 1858, p. 3.