

El *consensus populi* y la teoría de la representación en *De potestate regia et papali*
de Juan de París

Resumen

En este artículo se examinan tanto el consenso popular como la teoría de la representación en el tratado *De potestate regia et papali* de Juan de París. En cuanto al consenso popular, Juan propone que éste sea una figura política capaz de intervenir tanto en la esfera temporal como en la eclesial. Mientras que su teoría de la representación, también habilitada para ambas esferas, complementa la noción de consenso popular y la teoría ascendente de gobierno que está en su base.

Palabras clave: consenso del pueblo, populismo, teoría de la representación, teoría ascendente de gobierno, poder espiritual, poder temporal, *sacerdotium*, *regnum*, eclesiología, democratización de la Iglesia, primacía del Concilio.

*The consensus populi and the representation theory in De potestate regia et papali by John
of Paris*

Abstract

This article examines the popular consensus as the representation theory in the John of Paris treatise On Royal and Papal Power. In relation to popular consensus, John proposes that this is a political figure able to intervene both in the temporal sphere as in Church. While his theory of representation -also valid for both areas- complements the notion of popular consensus and ascending theory of government that is at its base.

Keywords: Popular Consensus, Populism, Theory of representation, Ascending Theory of Government, Spiritual Power, Temporal Power, *Sacerdotium*, *Regnum*, Ecclesiology, Democratization of the Catholic Church, Primacy of the Council.

* Universidad Católica Andrés Bello (Caracas)

1. Un naturalismo recuperado

El horizonte de la Modernidad se desplaza¹. Por eso la teoría política moderna puede rastrearse más allá de los límites autoimpuestos. En ella se gesta una ruptura con la tradición de la filosofía política clásica, la cual se consumó en los frentes en que la Modernidad concibió su propia apertura al futuro: uno, en la política como organización correcta del Estado, más que como continuación de un *ethos* retraducido en los términos de una amistad social cuya frontera es la *pólis*, y, dos, en el modelaje que prestaron las ciencias de la naturaleza a la nueva autocomprensión de la política². Sin embargo, en las técnicas del orden correcto y la ingeniería del mundo humano se pierden de vista los contextos simbólicos de los mundos de la vida, en los cuales sólo un cierto vigor hermenéutico puede penetrar adecuadamente. Cuando los espacios narrativos y los lugares simbólicos pierden su importancia como escenarios de articulación comunitaria, cobra relevancia el enfoque epistémico enfocado a poner orden en una maraña de relaciones descuadradas. El señorío científico de la vida se apodera así tanto de la dimensión social, como de la conciencia individual, asegurando transportar su potestad epistémica a los lugares antes dominados por una más modesta sabiduría práctica. La *praxis* vital de los sujetos comunicativos, atados entre sí mediante enfoques simbólicos aportados por la tradición, se ve menoscabada por la exactitud del método que no deja en pie otras perspectivas. Sin embargo, la estricta objetivación científico-técnica de la política, que barre los lugares retóricos como no-lugares, y entiende la política clásica como fantasma de un mundo sin retorno, no convence ya al espíritu del presente. No sólo por la renovación de una filosofía política entendida hoy en sentido comunitario, sino por las consecuencias que ha acarreado una *téchne* administrada a escala planetaria que ha tanto despoltizado-desempalabrado los ámbitos articulados mediante el lenguaje inserto en la tradición, como ha producido secuelas cuyo alcance se ha perdido de vista.

¹ A pesar del tópico de una Modernidad envejecida, y de los movimientos postmodernos que celebran su despedida, aquí asumiremos que ella, desde una óptica autocrítica, tiene algo que decir, todavía, a un mundo apresurado por finiquitarle sus balizas. Su horizonte, sin embargo, que Habermas trabaja hacia adelante, también puede desplazarse hacia atrás, en el sentido de encontrar señas incipientes de una subjetividad en movimiento, dispuesta desde sí a poner orden en un mundo traficado por ciertos desconciertos. Esa subjetividad se convierte así, tempranamente, en la posibilidad de reconstitución de un tejido social y político que marcha más de prisa que una religión calcificada en la altura de sus promesas salvíficas. Véase J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, pp. 13-19.

² Cfr. J. Habermas, *Teoría y Praxis*, 4ª. ed., Madrid, Tecnos, 2002, pp. 49-50.

Nosotros partimos de la circunstancia de que esta distinción metodológica entre política clásica y política moderna sirve a los fines de comprender el espacio de una ruptura, para instilar allí “ese inconstante espíritu de la Modernidad, un espíritu dado a la innovación, al experimento y a la aceleración”³, pero también para analizar el horizonte de un triunfo dudoso, en especial, porque entre nosotros hoy están capacitadas para vivir, yuxtapuestas, distintas semánticas provenientes de diferentes campos teóricos, y porque pese a la ruptura que trae consigo la tecnificación de la vida social, nuestra propia autocomprensión no puede desalojar de sí los aportes conceptuales provenientes del horizonte político clásico y medieval. Sin embargo, religión y teología, estrellas regentes de este registro discursivo, no son figuras intocables en el proceso de autoconstitución de una política regida por un espíritu laico y una enseña secular. De allí que una cierta cientifización de la política y del derecho sea inevitable; de allí que la costumbre como fuente de la vida en común se deteriore, y de allí que en cuanto a jurisprudencia “la experiencia confíe a la ciencia su propia construcción”⁴. Pero la penetración hermenéutica de los espacios simbólicamente mediados no ha desaparecido debido a la recuperación que los hombres capaces de lenguaje y acción han hecho de sus plexos intersubjetivos de referencia. Los agujeros de sentido que deja atrás una tecnificación progresiva del mundo son rescatados políticamente como lugares de autorrealización colectiva y de redención profana. Esa misma necesidad de interpretación y de autocorrección de los sentidos transmitidos se observa en una filosofía política medieval cuyas aguas corren entre los cauces de una teología incontestable y un aristotelismo admirado: a los conceptos transmitidos por la vía de una política clásica se los resignifica durante la Edad Media en términos teológicos y eclesiológicos. La ley de naturaleza en santo Tomás no se agota en mera naturaleza, pues la ordenación cósmica a la que adhiere no se detiene en los márgenes del mundo de la generación y la corrupción (*physis, natura*), sino que se enfrenta a un fin más elevado, desde el cual la misma ley natural es engendrada. En este sentido, la política naturalista de Aristóteles se cristianiza, a condición de ser, para no defraudar al Evangelio, solamente camino del itinerario más complejo de la *civitas humana*, orientada a una incontestable Ultimidad.

³ J. Habermas, *Pensamiento... op. cit.*, p. 13.

⁴ R. Pérez Johnston, “Los aportes del derecho público medieval a la teoría del Estado y de la Constitución (diálogo con Paolo Grossi)”. En: *Historia Constitucional* (Revista electrónica), N. 5, 2004, p. 305. Véase:

<http://www.historiaconstitucional.com/index.php/historiaconstitucional/article/view/104/89>

Situada entre trascendencia e inmanencia, a la filosofía política medieval la veremos pugnar entre riberas oficiales y ortodoxas y riberas menos oficiales y francamente heterodoxas. Nos las tenemos que ver siempre con límites preconstituidos y nos las ingeniamos, *inter umbras et inter scopulos*, para ir más allá de ellos⁵. Vemos, pues, que entre la *Consolatio Philosophiae* de Severino Boecio y la *Consolatio Theologiae* de Juan Gerson, *Doctor Christianissimus*⁶, van a transcurrir unos nueve siglos de historia. Expresado estilizadamente, entre ese par de consuelos corre el amanecer de la Escolástica y su propio declive. Para algunos, esta historia no ha desfilado sino bajo el cono de sombra producido por el eclipse de la razón; para otros, la autocomprensión de Occidente no podría prescindir de los textos que se han colocado un poco antes del *sapere aude* de una Modernidad un tanto envanecida y del clímax de una razón subjetiva que diezma los monumentos cosificados de la tradición. Un sentido de sana heterogeneidad quiere mantenerse aquí, a fin de comprender que los temas leídos monóticamente por una óptica interesada han de ser sustituidos por una visión menos dogmática del asunto de que se trata. No es sólo la idea de que las relaciones fe-razón han sido particularmente difíciles en la intolerante noche que duró mil años, sino también que las estructuras sociopolíticas que corresponden en términos de poder a esa disposición de la realidad no se encuentran exentas de los conflictos propios de las dos cabezas que se disputan el poder soberano, sea el Pontífice, sea el Príncipe o el Emperador. Por lo tanto partimos de una base que recusa la leyenda de un escolasticismo medieval entendido como una estructura intelectual monolítica⁷. El monopolio de la razón teológica es contrapesado con la presencia de una razón fundada en la naturaleza humana. Si la *physis* y su legitimidad han sido adumbradas por un velo sacramental, no es menos cierto que una razón que se dialectiza con los límites teológicos administrados institucionalmente debe recrear de continuo sus propios argumentos

⁵ Apunta Vattimo que el concepto de ‘comprensión’ en *Ser y tiempo* “... reconoce como esencial a toda comprensión cierta “precomprensión”, cierto horizonte preliminar, abierto y accesible que, antes que limitar la libertad de la comprensión, la hace posible”. Los límites del mundo constituido son el cerco de la comprensión, pero también su condición de posibilidad. *Vid.* G. Vattimo, *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 25.

⁶ N. Abbagnano, *Historia de la filosofía*, 3ª. ed., Barcelona, Hora, 1994, vol. I, p. 559.

⁷ Cfr. A. P. Monahan, “Introduction of *De Potestate Regia et Papali*”. En: John of Paris, *On Royal and Papal Power*, A Translation, with Introduction, of *De Potestate Regia et Papali* of John of Paris by Arthur P. Monahan, New York & London, Columbia University Press, 1974, p. xliii.

interpretativos a fin de dar paso a la naturaleza, empero, sin negar a secas el predominio de la divinidad. Una naturaleza vuelta por sus fueros se transforma así en el discurso que posibilita la inscripción de otros registros teóricos, tanto en el plano de una interioridad volcada sobre sus más íntimas mociones, como en la dimensión de una autoorganización sociopolítica que ha de dejar al César lo que es de César y a Dios lo que es de Dios. La naturaleza y los fines que le son propios no pueden ser eliminados de un horizonte de derechos. A la sensualidad que el *sacramentum* reprime se le opone el largo viaje de un retorno. Entre la demencia de una razón dejada a solas y una teología reconcentrada en sí misma se abre una *via media* capaz de conciliar lo que no es sino extremo. Los órdenes télicos se separan a fin de autonomizar sus respectivas competencias.

2. En los orígenes de la política laica

El esfuerzo de la verdad creída por transformarse en verdad sabida⁸ había cobrado en santo Tomás la forma de una continuidad equilibrada entre el *finis naturalis* y el *finis supernaturalis* del ser humano, de modo que la orientación de la política aristotélica, a la cual el Doctor Angélico había echado mano, quedaba visada por una implicación teológica que no lesionaba la autonomía de los fines naturales. Sitio concreto de una salvación históricamente anunciada, el mundo humano natural puede tenderse hacia sus propios fines de una manera exitosa. Si la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona (*gratia non tollit naturam, sed perficit*⁹), si la ley divina no destruye la ley humana y su jurisdicción terrestre (*ius autem divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione*¹⁰), si la naturaleza no hace nada en vano y mantiene dentro de sí los fines a los cuales se orienta sin mayores dificultades, (*natura enim nihil facit frustra*¹¹), entonces la continuidad entre los fines está asegurada, pues no hay entre ellos una relación negadora, sino de simple subordinación. Pero la subordinación entre los fines no significa en santo Tomás la anulación de lo penúltimo en

⁸ É. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981, p. 39.

⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Madrid, BAC, 1970, I, q. 1, a. 8, ad. 2; I, q. 65, a. 5; II-II, q. 26, a. 9; III, q. 69, a. 8. De ahora en adelante esta *Suma* se abreviará ST.

¹⁰ ST, II-II, q. 10, a. 10.

¹¹ Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, Madrid, BAC, 1952, II, c. 55, n. 13. En lo sucesivo esta *Suma* se abreviará SCG.

función de lo Último¹². Por el contrario, el salto cualitativo entre esas dimensiones consagra el máximo cumplimiento al que estaría llamado el plano finito: la gracia no está allí sino para coronar la naturaleza, la naturaleza está allí para ser elevada por la gracia. *Sacerdotium* e *Imperium* no están allí sino para testimoniar políticamente a aquellas dos luminarias teóricas que dan calor a la morada del Señor, *fides* y *ratio*, fe y razón, teología y filosofía. La expresión política de este registro ontoteológico se resuelve en santo Tomás de acuerdo a una formulación monárquica en la que el Papado, representante de los asuntos espirituales en este mundo, conserva para sí el poder último de la sociedad y del Estado. La autonomía natural y la dicha de la vida terrestre, o *beatitudo huius vitae*, como la tildaba magníficamente Dante, todavía guardan dentro de sí demasiadas contingencias; de esta suerte, azar e infortunio minarían el sentido de la felicidad completa a la que aspira el ser humano. De allí que la estructura teológica en la anhelada *beatitudo vitae aeternae* venga a colmar las carencias de un aristotelismo desprovisto de la providencia de Dios.

Parece razonable pensar en que el desenganche de la política laica de los Estados confesionales tiene como antecedentes tanto la doctrina averroísta de la doble verdad, como la autoorganización política desde abajo. Ésta es conocida como la “teoría ascendente o emergente de gobierno”, el reencuentro con la soberanía popular auténtica denominada “populismo”¹³. Las disputas doctrinales en el terreno político, la entrada de un Aristóteles que mina el plano teológico y la reintroducción de una teología que descrea de las generalizaciones metafísicas constituyen el fértil *humus* de una nueva ciencia, la ciencia política, que desconfía de cualquier metafísica del ser natural y guarda una gran cautela en eso de dar crédito a los discursos metapolíticos-metafísicos de la política¹⁴. Pero para que la desconfianza ockhamista se acuñase, era menester lograr primero los rendimientos seculares que en el campo de la metafísica del ser

¹² Para la discusión del diálogo siempre inconcluso entre tiempo y eternidad, entre escatología y compromiso histórico, entre *das Letzte* y *das Vorletzte*, véase D. Bonhoeffer, *Ética*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 117-136.

¹³ Cfr. W. Ullmann, *Individuo e...*, *op. cit.*, p. 48; W. Ullmann, *Escritos sobre teoría política medieval*, Buenos Aires, Eudeba, 2003, pp. 170, 172, 188, 216; W. Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1971, *passim*.

¹⁴ Cfr. F. Camastra, “Chiesa, Società e Stato: La lezione politica di Guglielmo d’Ockham”. En: Guglielmo D’Ockham, *Il filosofo e la politica. Otto questioni circa il potere del papa* (ed. bilingüe latín-italiano), Introduzione, traduzione e apparati di Francesco Camastra, Milano, Rusconi, 1999, p. 21.

natural permitían una relectura de Aristóteles. Como indica Ullmann¹⁵, las doctrinas premarsilianas muestran que la *politica scientia* estaba demasiado firmemente colocada dentro del horizonte teocéntrico, y por ello aún anclada a la concepción del poder entendido de forma vertical-descendente. Las consideraciones de Tomás, Dante y Ockham eran incapaces de mostrar un genuino populismo, no podían llegar a la soberanía popular auténtica, debido a que partían de un origen teocéntrico: mientras tuviera vigencia la idea de naturaleza creada por Dios, mientras se considerase que la inclinación natural del hombre a constituir el Estado poseía una procedencia divina, había que admitir una subordinación de lo natural a lo sobrenatural y la posibilidad de intervención eclesiástica.

Resultado natural de su metafísica del individuo, la libertad ockhamista es concebida como una figura política inalienable. Repitiendo la lectura de Coleman a este respecto, puede afirmarse que el nominalismo lógico de Ockham y su individualismo filosófico sirven a los fines de un individualismo político¹⁶. Con ello, nos enfilamos progresivamente hacia las construcciones iusnaturalistas que atribuyen poder a los individuos antes de la aparición de cualquier forma de dominio político o de arreglo contractual entre las partes. Desde el punto de vista de Ockham, el Pontífice no ha de pretender para sí el poder absoluto, pues si tuviese tal plenitud de poder en lo espiritual y lo temporal, si su figura concentrase en sí la fuerza que reclama, entonces la ley evangélica no sería ley de libertad (*lex evangelica est lex libertatis*), sino ley de servidumbre. Al romper la unicidad de la potestad hierocrática, Ockham no haría sino rendir tributo al centro de su pensamiento, la libertad individual, la cual estará mejor preservada en la independencia recíproca de los poderes establecidos temporal y espiritualmente. Libertad individual, por su parte, que se expresa en los términos de una soberanía moral individual. La corrección de una autoridad superior ha de ser cognitiva. Ockham, haciendo irrelevante la doctrina tradicional de la corrección fraternal *ex caritate*, coloca la carga de la prueba en quien corrige¹⁷, no en quien es corregido, la desobediencia a la corrección no es sinónimo de desobediencia a la verdad católica,

¹⁵ Cfr. W. Ullmann, *Principios de...*, *op. cit.*, p. 264.

¹⁶ Cfr. J. Coleman, “*Dominium* in Thirteenth and Fourteenth-Century Political Thought and its Seventeenth-Century Heirs: John of Paris and Locke”. En: *Political Studies* (1985), XXXIII, p. 93.

¹⁷ Cfr. T. Shogimen, “From Disobedience to Toleration: William of Ockham and the Medieval Discourse on Fraternal Correction”. En: *Journal of Ecclesiastical History*, Vol. 52, N. 4, October 2001, p. 613.

sino rechazo de una obediencia ilegítima. Con esto defiende el *moral individualism*¹⁸ y la *liberty of conscience*¹⁹.

En Marsilio de Padua el modelo causal ascendente de gobierno deriva en una completa estatalización de las relaciones sociopolíticas. Es más, la esfera eclesiástica no queda separada como un poder espiritual al lado de las competencias propiamente temporales. El *sacerdotium* no está a un costado del *regnum*, sino absolutamente supeditado a éste, al punto de que sólo por oficio de éste encuentra el espacio de legitimidad. Marsilio reserva al pueblo, en su radical teoría ascendente del poder y del derecho, una titularidad irrevocable del poder soberano. Como autoproducción del legislador aparece el gobierno, que puede ser depuesto por aquél cuando en su ejercicio cometa actos no autorizados por el poder soberano. De esta manera, el poder popular juega un rol relevante en la producción del derecho y en la inalienabilidad de la soberanía comprendida por Marsilio de una manera populista. Escuchemos a Von Gierke: Marsilio “quiso reservar siempre el ejercicio de los derechos de soberanía propiamente dichos a una asamblea directa del pueblo”²⁰. El pueblo se constituye en la “unidad colectiva”²¹ sobre la que recae el poder soberano inalienable. Surgida de la actividad de los muchos, la ley ya no es conferida *ab extra*, sino autocreanda *ab intra* como expresión coral de una comunidad de conocimiento. El poder popular y una teoría de la representación entretejen una multitud de mediaciones discursivas provenientes de distintos espacios que coagularán en la forma articuladora de la ley: *lex est oculus ex multis oculis*, tiene fuerza coactiva²² y resulta de la integración de muchas perspectivas parciales.

3. Recepción tomista de la política: aparición de los espacios contractuales

La organización cristiana de la vida sociopolítica cobra en santo Tomás unos rasgos característicos. Por una parte, las instituciones se fundan y asientan desde una perspectiva meramente humana, pues el registro dogmático de pecado que atraviesa el orden cristiano, como

¹⁸ *Ibid.*, p. 619.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ O. Von Gierke, *Teorías políticas de la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995, p. 201.

²¹ *Ibid.*, p. 209.

²² Cfr. Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Martínez Gómez, Madrid, Tecnos, 1989, I, X, 4.

argumenta Passerin²³, no ha invalidado los *ipsa principia naturae*, ya que existe una esfera de valores naturales cuya autonomía relativa permite naturalmente la consolidación de una organización estatal del poder. Sólo en el Estado puede el hombre dar cabal cumplimiento a la virtualidad de su esencia. Ahora bien, conviniendo con Passerin, no es admisible en santo Tomás ni una concepción del consenso como fundamento del derecho y del dominio, ni una absorción total del individuo dentro del organismo estatal. Es cierto, más que hombre, monstruo, si es separado de la vida política, y más que monstruo, Dios: el hombre sólo puede ser hombre y realizar lo que intrínsecamente es dentro del ámbito de la *civitas*²⁴. Empero, la más alta dignidad del fin preternatural obliga a santo Tomás a dar un paso allende los muros del Estado. El hombre se reserva para un fin más alto, que daría finalización y remate a aquello que la vida societaria deja incompleto. El hombre se reserva para un fin superior, espacio en el cual toda víspera anterior, marcada por la potencialidad de la naturaleza, se despejaría para dar lugar a una actualidad similar a la de la vida divina: *homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua... sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum*²⁵.

Habermas, al comentar la recepción tomista de la política²⁶, revisa las coincidencias existentes en el pensamiento del Estagirita y en el de santo Tomás. Pero también resalta una diferencia fundamental: en esa recepción, el *zoon politikón* se ha leído como *animal sociale* o, en todo caso, como *animal politicum et sociale*. En el griego, la *pólis* debe apoyarse en la virtud de sus ciudadanos, y debe estar orientada al bien común. La *pólis* no se agota en una función proveedora de supervivencia ni en la regulación metódica del tráfico comercial propio de la vida privada. Aunque la supervivencia esté incorporada en la constitución misma de la *pólis*, ella está apuntando a un fin más elevado: la vida buena. La idea orgánica del Estado impide pensarlo

²³ Cfr. Passerin D'Entreves, "Introducción". En: Santo Tomás de Aquino, *Escritos políticos*, Caracas, Instituto de Estudios Políticos de la UCV, 1962, p. 8.

²⁴ A propósito de la monstruosidad/divinidad de un hombre separado de sus pares, Mariani, comentando a Egidio Romano, reflexiona: *Soltanto un Dio o un bruto, ripete Egidio con Aristotele, vel bestia, vel quasi Deus, idest divinus, può esser concepito nella totale solitudine. E divino, dal punto di vista medioevale, è l'anacoreta che macera le sue carni nel deserto per conquistare il regno dei cieli*. U. Mariani, *Scrittori politici agostiniani del secolo XIV*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1927, p. 123.

²⁵ ST, I-II, q. 21, a. 4.

²⁶ Cfr. J. Habermas, *Teoría y...*, *op. cit.*, p. 54.

como el instrumento de un tráfico comercial ordenado. Si se lo pensara de acuerdo a este canon, escribe Habermas, los ciudadanos circularían en lo común como si estuvieran separados²⁷. La urdimbre rota de la política permitiría visualizar lo que la política no es en sentido aristotélico: un espacio contractual donde los individuos pactan mutuamente bajo la seguridad que ofrece el derecho privado. Tomás coincidiría hasta este punto con Aristóteles, pero en el suplemento que el Aquinatense ha añadido a la definición de *zoon politikón* se ha derivado en un paternalismo inadmisibles para el griego y en una mengua de la antigua política. Si la comunidad no vigila permanentemente límites y vínculos con el poder establecido, entonces la forma de dominio construida por santo Tomás resulta en un régimen que gobierna verticalmente, esto es, monárquicamente. La misma *lex* no brota de la voluntad colectiva que va tejiendo sus acuerdos, sino de la *ratio* del legislador, el derecho es *aliquid rationis*; una *ordinatio rationis*²⁸. Con ello, piensa Habermas, el antiguo orden doméstico, expulsado por definición de la opinión público-política, se amplía hasta los límites mismos del Estado, pues el príncipe gobierna, en una jurisdicción que ha abandonado la participación pública, como *pater familias*, como *dominus*. La sociedad no sería sino la expresión de un dominio entendido apolíticamente, una vez que la política se ha retraído más acá de las fronteras de la participación ciudadana. Así, la deliberación pública sobre los temas que a todos atañen pasa a un segundo plano, y la intervención de los ciudadanos en el cogobierno del Estado se ve suplantada por una dominación asegurada en la Palabra Revelada. El orden doméstico se amplía hasta los márgenes del Estado y la *pax, télos* de este tipo de *dominium*, pasa a ser el tema axial de la política. De allí, concluye Habermas, apartada la autoconstitución de los hombres libres, esto es, teniendo *in mente* sólo la tranquilidad y la paz, Tomás ha traído a colación “una interpretación más policial que política del concepto neotestamentario”²⁹. Los ciudadanos, así las cosas, podrían retirarse dentro de los límites de sus actividades privadas, dejando lo público en manos de unos administradores organizados hierocráticamente. Cuando entra *in medias res*, santo Tomás abandona la tradición clásica, desplegando su *regnum* más en términos económicos que políticos. En el *regnum*, el *dominium* del gobernante sobre los gobernados no es ejercido sobre libres e iguales, porque el *regnum* copia ciertos aspectos que son característicos de la casa (*domus*). Como Dios, que domina

²⁷ Cfr. *ibid.*, p. 55.

²⁸ A. Passerin, *op. cit.*, p. 7.

²⁹ J. Habermas, *Teoría y...*, *op. cit.*, p. 56.

monárquicamente el cosmos entero, el rey ejerce su dominio de modo monárquico, como un *pater familias*. Habermas, parafrasea Bertelloni, muestra que Tomás “economiza” la política: ello resulta de su traspaso al *regnum* de las relaciones de dominio propias del *oikos*. Añade Bertelloni: el *regnum* tomista sería el análogo de un orden jurídico-político limitado a garantizar los derechos de la burguesía³⁰.

4. Juan de París: la economización de la política

Juan de París responde parcialmente al esquema tomista de la economización de la política. A esto Ullmann lo califica de tesis “prelockiana”³¹, garante de los derechos de propiedad de las *personae singulares*, sobre los cuales no puede producirse una interferencia impune de terceras personas, incluyendo a autoridades de orden superior. El así llamado “momento lockeano”³² de Juan de París deriva en la protección de la propiedad privada de parte del gobierno civil establecido. Monahan, siguiendo a Juan de París³³, establece una distinción entre *dominium* y *iurisdictio*: tener jurisdicción es reservarse el derecho de determinar qué es justo y qué injusto; tener dominio, por su parte, equivale a la titularidad de la posesión, a la consagración de los derechos de propiedad³⁴. Con ello se indica la inalienabilidad de los *bona laicorum*, excepto en casos de extrema necesidad. Ni Príncipe ni Papa tienen ni dominio ni jurisdicción sobre los bienes de los laicos; sólo en un caso de excepción muy justificado la Iglesia podrá disponer de esos bienes que le son en principio ajenos, de manera de ponerlos al servicio del bien común espiritual que ella administra. En circunstancias ordinarias, dichos bienes permanecen en manos de sus legítimos propietarios, quienes los han obtenido a través de su arte, trabajo e industria³⁵. Son esos individuos tomados como individuos los que ejercen su

³⁰ Cfr. F. Bertelloni, “Una resignificación protomoderna del Estado (= *regnum*) en el tratado *De potestate regia et papali* de Juan Quidort de París”. En: <http://www.udes.edu.ar/files/UAHumanidades/Seminario%20Depto%20Humanidades/Mat-Sem-Huma.pdf>

³¹ W. Ullmann, *Individuo e...*, *op. cit.*, p. 112.

³² Cfr. J. Coleman, *op. cit.*, p. 82.

³³ Cfr. John of Paris, *On Royal and Papal Power*, New York & London, Columbia University Press, 1974, A Translation, with Introduction, of *De Potestate Regia et Papali* of John of Paris by Arthur P. Monahan, c. 7, p. 28. El tratado se abreviará en lo sucesivo *De potestate*.

³⁴ Cfr. A. P. Monahan, *op. cit.*, p. xxx.

³⁵ Cfr. *De potestate*, c. 7 y A. P. Monahan, *op. cit.*, p. xxxi.

señorío sobre los bienes justamente obtenidos, de modo de ejercer sobre ellos *ius et potestatem et verum dominium*.

En la distinción entre poder espiritual y poder temporal que Juan de París propone, éste plantearía una lectura protoliberal de la organización del Estado en una escisión saludable que separa las distintas *iurisdictiones*. Para ello, Juan lleva a cabo un conjunto de distinciones que permitirían arribar a las vísperas de un compromiso liberal con los bienes privados de los laicos. Insiste en que los prelados no poseen ni dominio ni jurisdicción sobre las cosas temporales, como tampoco los Príncipes se hallan sujetos a los prelados en las materias temporales. En efecto, el poder de consagrar pertenece a la Iglesia puesto que es totalmente espiritual, como totalmente espirituales son los poderes de absolver pecados por medio de las acciones penitenciales, el de predicar la palabra de Dios a los gentiles, el de mantener el orden y la disciplina entre los clérigos y el de recibir los bienes necesarios para sostener la vida de los prelados³⁶. Sin embargo, las dificultades brotan al analizar el poder judicial en relación al foro externo. En éste, las confusiones jurisdiccionales pueden conducir a correcciones indebidas. Hay, entonces, que establecer un foro externo sometido a una jurisdicción espiritual, provista de jueces eclesiásticos. Hay que entender que el juez eclesiástico, como la misma Iglesia, no tiene jurisdicción alguna sobre los delitos relacionados con materias temporales. Si bien esa jurisdicción no se da *de iure*, sin embargo hay dos formas de pecar que están vinculadas con los asuntos del tiempo: una, el pecado de opinión, por ejemplo, a favor de la usura, o el de mantener para sí aquello que pertenece a otra persona. Como estos dos puntos se hallan definidos por la ley divina, compete a la jurisdicción eclesiástica dictaminar su licitud o ilicitud. Son, por lo tanto, delitos de opinión³⁷ relacionados con la esfera temporal, pero evaluados por la jurisdicción espiritual. Pero además Juan presenta la otra forma de pecado, relativa a actos materiales o físicos, que son de exclusiva competencia de la jurisdicción secular o temporal. El juez secular entonces se hará cargo de dictaminar acerca del pecado de venta, a saber, de usar o gastar lo que pertenece a otro como si fuese algo propio³⁸. Este juicio en torno a delitos materiales se juzga conforme a las leyes civiles dedicadas a gobernar la licitud de las apropiaciones y de los intercambios, para que de este modo se mantenga la paz entre los seres humanos. Si se suprimen las leyes y quien las hace cumplir, ya

³⁶ Cfr. *De potestate*, c. 13.

³⁷ Cfr. A. P. Monahan, *op. cit.*, p. 171.

³⁸ Cfr. *De potestate*, c. 13.

no se podrá decir: estas cosas son mías. Ley y autoridad temporal surgen, pues, por la necesidad de corregir los excesos que puedan aparecer en los actos de apropiación, actos de apropiación, por otra parte, que deben ser medidos correctamente, pues en opinión de Juan de París hay una sola libertad para todos los hombres y la posesión de todas las cosas existentes es común, por disposición de la ley natural³⁹. Como se ve, en la filosofía política de Juan de París tenemos no sólo un énfasis separatista entre *fideles* y *cives* en la nueva “geografía del poder”⁴⁰ que está naciendo, sino incluso la creación del “primer esbozo de liberalismo político”⁴¹. Con ello el pensamiento de Juan destaca un tipo de libertad emparentada con la de los modernos, pues la entiende como *‘freedom to’ for the individual citizens and his property rights...*⁴²

No es necesario unir a los *cives* en una República o Imperio común⁴³, como no es necesario, de la misma manera, y ello también en la esfera temporal, la administración común de los bienes que pertenecen a los laicos. El mundo político se desvincula tanto de una Iglesia con pretensiones absolutistas en el plano temporal, como de un Imperio que unificaría en la cúspide la posible fragmentación de la vieja *Res Publica Christiana*. Si el poder secular recobra así su perdida vigencia, lo mismo cabe decir de un poder social que se resguarda en los derechos de propiedad de las *personae singulares*. Poder social que tiene de su lado, asimismo, la ley y la autoridad temporal para evitar los abusos que suelen darse en la apropiación de los bienes exteriores. A la sustitución de un punto de vista sociopolítico lineal por uno concentrado en la heterogeneidad de los pueblos corresponde la atomización de las personas en el plano social. A la monolítica tesis absolutista, imperial o eclesial, se le opone la observación de la relatividad⁴⁴, y a los individuos, antes tomados abstractamente sólo como *fideles* o *subditi*, ahora hay que

³⁹ Cfr. *ibidem*.

⁴⁰ A. Pierezan, *De regia potestate et papali: O equilíbrio de poderes segundo Johannes Quidort*, Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito para obtenção do grau de doutor, p. 33. En: http://www.prp.ueg.br/06v1/conteudo/pesquisa/inic-cien/eventos/sic2005/arquivos/humanas/johannes_quidort.pdf

⁴¹ J. R. Pierpauli, “Las relaciones entre el poder eclesiástico y el poder político. Los casos de Alberto Magno, Tomás de Aquino, Juan Quidort, Marsilio de Padua y Álvaro Pelagio”. En: *Dissertatio* [29], 115-133, invierno de 2009, p. 129.

⁴² J. Coleman, *op. cit.*, p. 93.

⁴³ Cfr. C. Cipolla, *Il trattato De monarchia di Dante e l'opuscolo De potestate regia et papali di Giovanni da Parigi*, Torino, Carlo Clausen, 1892, p. 56.

⁴⁴ Cfr. W. Ullmann, *Individuo e...*, *op. cit.*, p. 111.

pensarlos como sujetos de derecho, en principio, sujetos privados que pueden disponer *ad placitum* de sus posesiones, pero también como sujetos de la esfera pública, capacitados para poner y deponer las autoridades correspondientes, y para engendrar desde sí mismos la creación ciudadana del derecho. Ocurre, por tanto, un desplazamiento de la precedente idea jurídica, según la cual la ley es conferida a los súbditos sin éstos tomar parte en su producción; a partir de este punto de inflexión en el que se tocan el individuo y el ciudadano se da una conversión en la concepción de las *personae singulares*, quienes cooperan en la gestación y desarrollo de la propia vida sociopolítica. De lo cual resulta que la comunidad de fe sigue su propio camino hacia la Ultimidad que la guía y justifica, mientras la comunidad secular, reconociendo los intereses particulares de una comunidad de propietarios, coloca a su servicio el ámbito público del gobierno y de las leyes.

5. Sentimientos locales y centralidad del individuo

En el capítulo 3, Juan había dejado asentada la afirmación, recogida en la *Política* de Aristóteles, de que Estados individuales y reinos son el resultado de un desarrollo natural del *appetitus societatis* del ser humano. Es intrínseco al hombre un instinto primario que lo lleva a integrar conglomerados de sociabilidad cada vez mayores, pero esa expansión es lícita hasta los límites del Estado o del *regnum*, no así en la extralimitación que el Imperio representaría al unificar la diversidad humana bajo una única *caput mundi*. En contraposición al Imperio dantiano, concentrado en la sabiduría del Emperador, la negación del Imperio por parte de Juan argumenta contra la desmedida ambición de un dominio cada vez más extenso, que genera en la práctica actuaciones injustas de parte del pueblo colonizador y conductas poco pacíficas como resultado de una política imperialista. Dante había hecho coincidir al Monarca universal con la misma razón, en la medida en que el dominio de las pasiones había sido aplacado porque la ambición desmedida por territorios extranjeros no tenía ya sentido. El universalismo religioso, vigente todavía, se entronca entonces con preocupaciones a escala regional o local y con un proceso de descentralización político-cultural de Europa, que tiene al reino de Francia como emblema⁴⁵. El rey de un territorio determinado no reconoce, pues, poder alguno sobre sí mismo,

⁴⁵ Cfr. A. Pierezan, *op. cit.*, pp. 87-90.

poseyendo, en su propio reino, la misma potestad que el Emperador posee sobre el Imperio⁴⁶. La organicidad del desarrollo y ampliación de los círculos de sociabilidad no obsta en el pensamiento de Juan de París a que los derechos de propiedad limiten las intervenciones de la Iglesia en los asuntos genuinamente laicos. Por lo tanto, la organicidad política, en la cual los órdenes corporativos son fundamentales para el mantenimiento del *gubernaculum* medieval, erosiona su propio fundamento interno a fin de dar lugar a una cierta atomización del tejido social, rearticulado ahora en los términos de una propiedad obtenida por medio del esfuerzo individual.

Por otra parte, comprendiendo el absolutismo inscrito en la *plenitudo potestatis papae*, Juan desarrolla su tesis de los derechos de propiedad individuales, que también refrena el posible absolutismo del poder secular. Sin embargo, aun en atmósfera teológica, Juan de París no dejará de asentir, *ex iusta causa*, en caso de extrema necesidad en relación a la fe y la moral de la Iglesia, que el Papa puede convertirse en administrador de los bienes temporales de los laicos. Fuera de estos casos, y en circunstancias ordinarias, no tiene el papa, como no lo tuvo Cristo, dominio sobre los bienes temporales⁴⁷. Cristo reina en los corazones, no en las posesiones⁴⁸. Este movimiento de descristianización de la política y de desmembramiento del sueño de unidad político-religiosa de la sociedad medieval se rebela en contra de la absorción total del Estado dentro del orden sobrenatural, cuya jurisdicción compete a la Iglesia. Custodio de la civilización eclesiástica, el Papado, sin embargo, empieza a encontrar bordes cada vez más precisos dentro de una realidad secular ansiosa de autoadministrar sus propios rendimientos. La escala de obediencias de los súbditos, en cuyo vértice se encuentra el Papa, va perdiendo la unanimidad teológica que preside a la política. De allí la aparición de dos jerarquías, de la *potestas indirecta*,

⁴⁶ Cfr. R. Kritch, “Rumo ao Estado moderno: As raízes medievais de alguns de seus elementos formadores”. En: *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba (Brasil), 23, nov. 2004, p. 107.

⁴⁷ Cfr. *De potestate*, c. 8, pp. 32-33.

⁴⁸ Cfr. *De potestate*, c. 9, p. 36. Cfr. M. Tataru-Cazaban, *Quod omnes tangit: Le problème du consentement politique de Thomas d’Aquin jusqu’à Nicolas de Cues*. Tesi di ricerca. Dottorato di Ricerca in Europa e Americhe. Alma Mater Studiorum-Università di Bologna, p. 73. En: http://amsdottorato.cib.unibo.it/459/1/Tesi_Cazaban.pdf

no *directa*, de la Iglesia en los asuntos del tiempo, y de la exigencia de que esas dos jerarquías, espiritual y secular, *ne doivent pas avoir une seule tête*⁴⁹.

El punto de vista sostenido por la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, idéntico al de los intereses de la curia, indicaba que el hombre espiritual juzga acerca de todas las cosas, mientras él mismo no es juzgado por nadie (*spiritualis homo iudicat omnia, ipse autem a nemine iudicatur*⁵⁰), una versión análoga a aquella según la cual el Papa no puede ser juzgado por nadie (*papa a nemine iudicatur*), borrando como consecuencia el poder de la comunidad para establecer desde sí misma su propio cuidado. El hombre espiritual, cuyo máximo exponente es el Pontífice romano, estaría así *extra legem*, dotado de una potestad absoluta tanto en el cielo como en la tierra. El Papa se convierte así en aquella *spirituale persona di cui S. Paolo afferma che iudicat omnia et ipse a nemine iudicatur. Egli possiede la perfectio status che consiste in iurisdictione et in plenitudine potentiae, mentre ai semplici laici può competere soltanto la perfezione personale, che è il premio della purezza di coscienza. A lui è soggetto l'uomo ratione animae. E poiché nei singoli uomini la materia è dominata dallo Spirito e l'anima è la forma del corpo, il suo governo si estende all'intero individuo umano e conseguentemente a tutte le potenze del mondo che non sono ordinate al bene ultraterreno, ma soltanto a quello sociale materialmente inteso*⁵¹. Juan lista 42 argumentos que favorecen la jurisdicción del Papa sobre los bienes materiales externos. El Papa poseería originariamente dicho poder y podría transmitirlo al Príncipe, quien lo disfrutaría de un modo secundario o derivado⁵². A juicio de Monahan, la lista que Juan extracta acerca de la posición papalista no es exhaustiva. En el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano, Scholz ha podido compilar más de 200 textos escriturarios usados por los abogados de la *plenitudo potestatis papae* en su esfuerzo por consolidar el poder hierocrático⁵³. Juan toma los 42 argumentos, dividiéndolos en 7 bloques de 6 cada uno, los expone desde el punto de vista que va a combatir, y construye sus respectivas contrarréplicas. La

⁴⁹ B. Dufal, *L'augustinisme politique: histoire d'une invention* (Blaise Dufal, «Séparer l'Église et l'État: L'augustinisme politique selon Arquillière»), L'Atelier du Centre de recherches historiques, mis en ligne le 30 octobre 2008. En: <http://acrh.revues.org/index313.html>

⁵⁰ Cfr. W. Ullmann, *Principios de...*, *op. cit.*, p. 205 (véase el c. 11, p. 50 del *De potestate*). Juan combate este argumento en el c. 17, p. 86, restringiendo la noción de hombre espiritual a quien lleva una vida insuflada con el espíritu de Dios y gobierna su alma ordenadamente.

⁵¹ U. Mariani, *op. cit.*, pp. 151-152.

⁵² Cfr. *De potestate*, c. 11, p. 47.

⁵³ Cfr. A. P. Monahan, *op. cit.*, p. 166.

estrategia del autor parisino *contra Papam* consistirá en separar los dos poderes, contemplando a cada uno como creación directa de Dios. La maniobra consistirá en distanciarse de dos posiciones extremas acerca del poder pontificio, que, por ser extremas, conducen a errores opuestos. El primero conlleva la negación del dominio sobre cosas temporales a los sucesores apostólicos, es decir, favorece la prohibición de que los preladados posean bienes temporales⁵⁴, exagerando así las virtudes de una vida de plenitud espiritual. El segundo lleva a la convicción de que Cristo fue un rey temporal⁵⁵, y así, cayendo en el extremo opuesto, los seguidores de este tipo de enunciado convierten al Papa, vicario de Cristo, en un sujeto que tiene dominio, conocimiento y jurisdicción sobre los bienes temporales de príncipes y barones. Esta segunda convicción se fundamenta en la arquitectura de poder teocrático-descendente que tiene en su base. A saber, que el Papa toma su autoridad inmediata y directamente de Dios, mientras que el Príncipe la recibe no directamente, sino por mediación del Pontífice⁵⁶. Incluso aceptando la tesis *fecit Deus duo luminaria*, el sol y la luna, hará de esas dos luminarias creadas por Dios, como Dante en su *Monarquía*, una lectura separatista dotando a cada una de un ser *ex se*. Separatista, porque aun asumiendo que la luna no iluminaría las noches sin haber antes recibido la luz del sol, no obstante, ella tiene su propia potencia recibida directamente de Dios, la de enfriar y humedecer, que el sol no posee⁵⁷. Juan está negado a que el Pontífice recibe el poder *secundum primariam auctoritatem et a Deo immediate, princeps autem habet eam a Deo mediante papa*.

El capítulo 1 del *De Potestate* se abre con una confesión de fe aristotélica, la cual define al reino (Estado) como el gobierno de una persona sobre una comunidad perfectamente ordenada al bien común. Naturalmente constituida, porque el hombre es un animal político o civil⁵⁸, la comunidad es progresivamente conducida a la autosuficiencia desde la organización más básica y primitiva que es la casa hasta la más compleja que es el reino, pasando por la comunidad de tipo aldeano. La comunidad se estremece cuando los individuos van en busca de sus intereses particulares, obviando aquello que es común al espacio público en que todos se integran. La perspectiva de Juan asume para sí que los intereses individuales deben ser domesticados, dirigidos y ordenados en un solo cauce por obra de ese bien común y de la persona que eminente

⁵⁴ Cfr. *De potestate*, Prologue, p. 1.

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, p. 2.

⁵⁶ Cfr. *ibidem*.

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, c. 14, p. 73.

⁵⁸ Cfr. *De potestate*, c. 1, p. 8.

en virtud gobierna dicho tránsito. La virtud gobernante tiene un propósito ineludible: la unidad y la paz, que sólo existen cuando un pueblo se encuentra cimentado en la concordia⁵⁹. Así como la heterogeneidad del cuerpo humano se mantiene unida por la presencia del alma, asimismo la comunidad constituida por hombres naturalmente sociales y políticos debe vivir bajo el régimen de un solo hombre. Edificada bajo los impulsos de la ley natural, empero la comunidad no puede dejar de producir sus propios enunciados normativos. Así, aparecen las leyes específicas para regular las distintas comunidades. El *ius gentium*, es decir, el orden jurídico que en cada contexto comunitario se actualiza, surge como resultado de una ley natural que es responsable de la formación de los grupos humanos y de su registro télico.

Bertelloni, siguiendo las directrices de Alois Dempf en *Sacrum Imperium* y de Habermas en *Teoría y Praxis*⁶⁰, llega a unos resultados que aproximan la doctrina de Juan de París a una antropología del *homo oeconomicus*. Desde el punto de mira de Bertelloni, el punto de partida naturalizante de la vida social, en concordancia con los escritos aristotélicos a este respecto, se resuelve en una comunidad de propietarios. Con el desgarramiento del *ethos* preexistente, la vida social no puede ya renunciar ni a la realidad de la propiedad privada, ni a la dimensión mediadora del trabajo. En este sentido, la categoría antropológica del trabajo cobra una importancia que no poseía en la reflexión aristotélica. El *polítes*, caracterizado por su inmersión virtuosa en la vida pública, transita al burgués trabajador en el *regnum* de Juan de París. No despacha éste de plano ni la virtud ni la persecución del bien común en el ámbito restringido del *regnum*. Lo que sí deja en claro es el redimensionamiento de la esfera de actuación privada, muy reducida en el *oikos* del griego, ahora protegida jurídicamente y arbitrada por un *single ruler*⁶¹. En esta cantidad dispersa de caminos individuales, es menester todavía construir el *telos* común⁶² de una multitud discreta. El Príncipe marca el camino hacia ese “dónde” común que supera las diferencias de individuos autocentrados. Asevera Bertelloni que ese “común” a todos parece haberse desacoplado del *bonum commune* logrado a través de la virtud y por medio de las autocontenciones de individuos que van enriqueciendo sus perspectivas particulares conforme actúan en el espacio público-político. Bien, el *princeps habet oculus ad magis commune*, sin

⁵⁹ Cfr. *ibidem*.

⁶⁰ Cfr. F. Bertelloni, “Una resignificación protomoderna del...”, *op. cit.*

⁶¹ A. P. Monahan, *op. cit.*, p. xxiv.

⁶² Cfr. *De potestate*, c. 1, p. 8.

embargo ese *magis commune* parece no consistir sino en que el *rex* o *princeps* actúa como juez y parte arbitral en caso de injusticias relacionadas con los *bona exteriora*, equilibrando las relaciones potencialmente conflictivas entre los individuos del *regnum*. Con ello, “el *regnum* sustituye el carácter comunitario de la antigua *pólis* y se presenta como espacio resultante de la neutralización, por parte del *rex*, de conflictos entre individuos”⁶³. Juan se refiere al Príncipe como *iustitia animata* y guardián de lo que es justo⁶⁴; el príncipe sería así no sólo ley viviente, sino también Justicia viviente. Justicia, sin embargo, ordenada a la resolución de los conflictos entre personas privadas. A medida que el individuo va cobrando importancia sociológica y jurídica, en esa misma medida la noción de potestad va desplazándose desde las personas colectivas o corporativas hasta las autonomías personales, inspirándose este movimiento tanto en las discusiones sobre los derechos de propiedad privada, como en sus inexorables correlatos: la *individualization of the location of potestas*⁶⁵ y del individuo concreto, su portador.

Pero además, la comprensión que tiene Juan de París del *regnum* lo sitúa lejos de la que tiene Aristóteles de la *pólis*. Cabe decir que los conglomerados humanos anteriores a la *pólis*, comunidades prepolíticas, sólo en la *pólis* consiguen su postrera consumación, porque únicamente en ella se ubica el espacio vital que permite la inscripción de una perfección entendida como vida virtuosa y el desarrollo del más alto ideal del vida, el teórico. El *prius* ontológico de la *pólis* regula el avance de la extensión progresiva de la sociabilidad que en aquélla tiene su último límite. Para Juan de París el *regnum* se convierte en una instancia instrumental, un *posterius*, rendida a la autosuficiencia de la vida. Los bienes para una vida completa que tiene en mente Juan de París son comida, vestido y defensa⁶⁶, que no pueden encontrarse en las menudas dimensiones ni de la casa ni de la aldea. La naturaleza ético-racional del hombre, entelequia que cobra cuerpo sólo en el registro mayor de la *pólis*, es transformada en un estado de menesterosidad que debe resolverse con base en agrupaciones sociales cada vez mayores. El *regnum*, para Bertelloni, se degradaría así en una “casa grande”, donde se darían cita, para satisfacerlas, las necesidades humanas individuales. La *pólis* como realización de una naturaleza virtuosa ha transitado, pues, a un espacio instrumental de autoconservación y de

⁶³ F. Bertelloni, “Una resignificación protomoderna del...”, *op. cit.*

⁶⁴ Cfr. E. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey: Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985, p. 135.

⁶⁵ J. Coleman, *op. cit.*, p. 94.

⁶⁶ Cfr. *De potestate*, c. 1, p. 8.

producción de riqueza individual, del que ha sido desalojada la presencia religiosa. Sin rodeos lo señala Juan: el Papa no posee jurisdicción sobre los crímenes de comercio, que sólo pueden venir codificados de acuerdo a leyes humanas⁶⁷. Sin embargo, incluso desde tal transformación teórica, el principio de autoconservación y el trabajo como dimensión antropológica siguen evocando una inevitable componente naturalista o metafísica. Por lo tanto, el *regnum* leído como un simple *post hoc* instrumental, aunque modifique el naturalismo aristotélico, no puede ser desalojado por completo de la esencia humana. Por otra parte, la autoconservación (*conservatio sui*), entendida ahora de forma más individualista, no descarta los signos de una metafísica biologicista, ni desecha como *caput mortuum* una participación activa en la vida pública a través de la teoría del *consensus populi*. La política es política de los individuos tomados discretamente, justamente porque el tejido erosionado de la eticidad concreta ya no arroja sin mayores problemas a sus miembros.

6. Separación de potestades: *Sacerdotium-Regnum*

Afirma el parisino que las virtudes morales pueden perfectamente ser adquiridas sin las teologales y que las primeras no son perfeccionadas por las segundas, sino por una intervención accidental⁶⁸. Explica Secariolo⁶⁹ que las virtudes morales pueden ser perfectamente adquiridas sin las teológicas: sin la dirección de Cristo puede haber justicia, pues el reino puede vivir según la virtud moral adquirida a través de la razón. En santo Tomás, el desarrollo político de su doctrina no se detiene en el ámbito de una razón natural capaz de conducir al ser humano hasta el *bene vivere* (*eu zen*) de la comunidad humana, dentro de un *télos* felicitario de orden filosófico, pues ese mismo *bene vivere* no es sino la antesala de una beatitud teológica a la cual el *bene vivere* comunitario se halla ordenado. El orden de los fines, natural y sobrenatural, marca la culminación de una ética de fines preternaturales, y acota el movimiento terrestre de una felicidad humana siempre deficitaria. Aunque Gilson alude al primado conciliar, en el cual

⁶⁷ Cfr. *De potestate*, c. 15, p. 80.

⁶⁸ Cfr. *ibid.*, c. 18, p. 90.

⁶⁹ F. Secariolo, “Contrastes entre o poder civil e eclesiástico na obra de João Quidort – O poder régio e papal”.

En: [http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st12/Secariolo,%20Fabiana%20Marreto .pdf](http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st12/Secariolo,%20Fabiana%20Marreto.pdf)

también Juan milita, la siguiente proposición parece estar hecha al talle del autor parisino⁷⁰: “Juan parece haber comprendido de manera muy personal a Tomás de Aquino, o haber usado una lógica muy complaciente para su galicanismo político al derivar semejantes conclusiones”⁷¹. La política, por eso, en conformidad con el Doctor Angélico, debe convertirse en “teología

⁷⁰ Cuando el franciscano Guillermo de la Mare dio a luz su *Correctorium fratris Thomae*, escrito nacido en la fecundidad de las disputas doctrinales del siglo XIII, y repertorio de 117 doctrinas de santo Tomás juzgadas como inaceptables por los escrúpulos de los agustinianos, los frailes predicadores respondieron con los distintos *Correctoria corruptorii*, porque para los dominicos de París el *Correctorium* no era sino un *Corruptorium* del pensamiento tomista. Uno de ellos ha sido atribuido a Juan de París, quien publicó un *correctorium corruptorii Thomae* a fin de defender los puntos de vista del hermano dominico (Cfr. A. P. Monahan, *op. cit.*, p. xv). Bajo la claridad de la censura eclesiástica más conservadora, la obra del Aquinatense se había convertido en una inequívoca arrogancia de la razón humana, pues cuanto más ésta se enfilaba a la comprensión de los asuntos divinos, tanto menos el tono reverencial de la vida permanecía afirmado. De allí que la presencia de Aristóteles en la Iglesia era concebida menos como una aportación metafísica que daría cuenta parcial de la continuidad finito-infinito, y más como un desprecio del contenido genuino de la doctrina cristiana, encargada de limitar las excesivas pretensiones de una razón enceguecida. A los límites platónicos y a las delimitaciones propiciadas por una naturaleza más o menos autónoma, se responde desde la otra acera con los reiterados argumentos de una teología simplemente amistada con los preceptos revelados, suficientes para la salvación. Las grandes cuestiones más furiosamente debatidas y criticadas más vigorosamente por los frailes menores se concentraron en la unicidad de la forma substancial y en la pasividad de la materia. Al consultar el pensamiento de Tomás, cualquier miembro de la orden franciscana debía tener ante la vista los comentarios “correctores” del hermano Guillermo, es decir, los argumentos tomistas debían de algún modo ser contrarrestados por una visión más ortodoxa de la fe cristiana, que ya había sido anunciada en la condena menos radical de 1270, y en la posterior, enjundiosa y definitiva, de 1277 (*Artículos de París*). Sin embargo, después de la canonización de Tomás en 1323, y luego de retirarse las censuras parisienses que sobre él pesaban en 1325, la lectura obligada del *Correctorium* de de la Mare se fue olvidando de manera progresiva. A partir de entonces se empezó a conocer a santo Tomás como *Doctor Communis*, el Doctor Común, según el testimonio de todos: *in ore omnium communis doctor dicitur* (F. Copleston, *Historia de la filosofía. 2: de San Agustín a Escoto*, 3ª ed., Barcelona, Ariel, 1994, p. 419). Refiere Van Steenberghe (*La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain-Paris, Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1966, pp. 21 y 490) que hasta hoy 5 de esos *correctoria* han sido editados. Uno de ellos, según Monahan (*op. cit.*, p. 140), ha sido publicado por Muller con el título *Le Correctorium corruptorii <<Circa>> de Jean Quidort de Paris* (1941). Además del *Correctorium*, el maestro dominico escribe el tratado *De potestate regia et papali*, dado a la luz entre 1302 y 1303, cuya longitud, tal como señala Ullmann, se encuentra en proporción inversa a su importancia (*Individuo e...*, *op. cit.*, p. 110). Es obra desapasionada (Monahan, *op. cit.*, p. xvii), escrita *contra Papam*, abiertamente favorable a la política del reino de Francia.

⁷¹ É. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1985, p. 534.

política”⁷², de modo que la teología es el límite de la política, así como el poder espiritual le traza las fronteras al poder temporal⁷³. El achicamiento del Estado en Juan de París sólo nos revela lo que ocurre en el plano de una vida cotidiana obligada a revisar sus expedientes mundanos orientados religiosamente, o de cara a una ética de las virtudes. La irrupción de lo privado ilumina el rostro de la nueva *Realpolitik*. Y aunque la expansión de los círculos de sociabilidad sea en Aristóteles cualitativa y en Juan de París sólo cuantitativa, esa distinción expresa la dinámica de un mundo en transición, sea sometido al tráfico de mercancías, sea en la irrupción del primado de la ciudad como núcleo de intercambios mercantiles, sea a los intereses de una clase social emergente, la burguesía, como sujeto de esos cambios. El mundo dualista de Juan de París, erigido de acuerdo con un *two-power schema*⁷⁴, está hecho para favorecer el *growth of liberty as ‘freedom to’ for the individual citizens and his property rights rather than for the rights or liberties of monarchs*⁷⁵.

Al responder uno por uno a los 42 argumentos de los partisanos del poder temporal del Papa, Juan toma para sí los enunciados pro-curialistas y los interpreta de tal manera que, evitando la confusión jurisdiccional, los deposita dentro de los linderos propiamente espirituales, dejando intactas las prerrogativas de Príncipes y pueblos en materia temporal. El énfasis separatista favorece la consagración integral del *sacerdotium* a las cosas espirituales, beneficia su ministerio y concluye en un mejor acompañamiento de las almas: *nemo militans Deo implicat se secularibus negotiis*. Como se ve, en esta división del trabajo, a la Iglesia hay que exonerarla de participar en los negocios seculares, cuyos actores esenciales son el poder temporal y los individuos implicados en el resguardo particular de sus pertenencias. El *bonum commune* ya no es inductado por vía teológica o interferido por la esfera religiosa, exteriores a una racionalidad que saca de sí las normas de su autodirección sociopolítica. Replegada la religión a los linderos de su propia esfera, el Papa es contestado en su pretensión de señor de dos dominios, puesto que su genuina función es la de servir como *instructor et defensor contra spirituales lupos*, y no como amo de las cosas materiales del siglo⁷⁶. Hostil al Imperio, Juan acepta al

⁷² F. Bertelloni, “Los límites de la política y su compromiso ético en la teoría política medieval”, p. 7. En: <http://www.salvador.edu.ar/vrid/publicaciones/revista/bertelloni.htm>

⁷³ Cfr. *ibidem*.

⁷⁴ J. Coleman, *op. cit.*, p. 80.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 93.

⁷⁶ Cfr. *De potestate*, c. 19, p. 98.

Papado como *the universal authority on spiritual matters, but avoids the advocacy of a world ruler in temporal affairs*⁷⁷.

La filosofía política de Juan de París cumple con el difícil ministerio de separar Iglesia de Estado, hacer del Príncipe un emisario de Dios, no del Papa, convertir el poder real en el resultado de dos intervenciones, la divina y la humana, y, por último, extender el poder popular más allá de los límites políticos, involucrándose incluso en la esfera eclesiástica. Así que Juan no sólo propicia la convivencia de una teoría descendente de gobierno con una teoría ascendente gracias a su vindicación del poder del pueblo en la elección del poder del Príncipe⁷⁸ (*a Deo et a populo regem eligente in persona vel in domo*), sino que señala que el poder de los prelados no viene de Dios mediando el Pontífice, más bien inmediatamente de Dios y del pueblo que escoge y consiente⁷⁹, *a populo eligente vel consentiente*, con lo cual la eclesiología en Juan de París llega a su conciencia democrática. Antes distribuidos de arriba hacia abajo, los poderes, concentrados en el Papa, establecían una jurisdicción incapaz de admitir dentro de sí la noción de ciudadano como sujeto de derechos. Es decir, el derecho, así administrado, concebía al individuo no como ciudadano, sino como súbdito, en lo fundamental como una figura pasiva que recibía sus derechos de la voluntad del Príncipe, como una gracia o una concesión⁸⁰. A partir de ahora, el *populus* adquiere un carácter activo en los asuntos que le conciernen. Y, además, el exilio adánico se restaura a sí mismo positivamente en la mediación del trabajo por obra de una *humanitas activa*. La inserción del hombre en su mundo invierte la forma que había cobrado aquella mística que hacía del tiempo la ocasión de una huida; una mística materialista, por el contrario, intentará apropiarse constructivamente de su mismo exilio, levantando sobre él unos fines dichosos. Para consolidar el triunfo de la justicia divina se tendrá que sumar también la empresa de una justicia humana menor, la cooperación de las causas segundas en una creación que no la prohíbe, sino que al contrario la reclama. El contexto del exilio se va convirtiendo en espacio de liberación, al que no cabe dominar por completo. Mientras más se hunde en él el hombre por medio de una “enajenación activa”⁸¹, tanto más reitera en sí las primicias de la vida divina que él mismo contiene. El trabajo es la mediación con la naturaleza que va recreando con

⁷⁷ A. P. Monahan, *op. cit.*, p. xlvi.

⁷⁸ Cfr. *De potestate*, c. 10, p. 43.

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, c. 10, pp. 43-44.

⁸⁰ Cfr. W. Ullmann, *Principios de...*, *op. cit.*, p. 296.

⁸¹ J. Habermas, *Teoría y...*, *op. cit.*, p. 189.

sus vísperas una beatitud por ahora inalcanzable. Pero la misma víspera es voluntad de recreación de un mundo a escala humana, tanto desde la perspectiva de la *téchne* objetual, como desde la de una *praxis* que libera la comunicación intersubjetiva. Desde allí se puede ver que el movimiento popular va cobrando una dimensión totalizante, alcanzando incluso jurisdicción allí donde por definición parecía vedada, el ámbito eclesial. El cuerpo místico de la Iglesia, que por su esencia sacramental parecería el campo más alejado de las intervenciones civiles y políticas del *homo naturalis*, se encuentra ante sus puertas un tipo de mediación traído desde la esfera que antes intentaba anular. Una democratización de las estructuras de la Iglesia se deriva del tratado de Juan de París, mediando el *populus*, encarnación de un poder jurisdiccional capaz de intervenir tanto en lo temporal como en lo espiritual. Se emprende así la vía que habría de conducir al movimiento conciliar y a los intentos de refrenar la voluntad absoluta del Pontífice. Los días de la teoría descendente del gobierno y del derecho están contados⁸². Tanto la *potestas temporalis* como la *potestas spiritualis* se ven confrontadas ante la formidable mediación del pueblo, transformado ahora en ciudadano, *polítes, civis*. ¿Cómo se articula la voluntad divina con la voluntad humana, cómo se tocan tiempo y eternidad con el propósito de determinar las autoridades en cada una de las jurisdicciones señaladas?

Política y eclesiología ya no pueden eximirse de las intervenciones populistas llamadas a legitimar cada uno de esos ámbitos. La obediencia externa se va convirtiendo en autoobediencia, la producción jurídica venida *ab extra* en autoproducción jurídica, la noción de súbdito en idea de autocreación ciudadana. Tal desarrollo, escribe Ullmann, no sería posible si antes no se hubiese producido el renacimiento del hombre en cuanto hombre y del humanismo consiguiente⁸³, por la progresiva deserción de la perspectiva teológica y la paulatina admisión de un antropocentrismo que da cobro a una dimensión más bien individualista de la realidad⁸⁴. A medida que los expedientes prefabricados cumplen menos con las expectativas de integración social, en esa misma medida los sujetos tienen que verse a sí mismos como actores que gestan la recreación de un consenso suspendido. Sin embargo, aun garantizados los límites de cada una de las autonomías, Juan no dejará de admitir un tipo de intervención condicional y accidental entre

⁸² Cfr. W. Ullmann, *Principios de...*, *op. cit.*, p. 262.

⁸³ Cfr. W. Ullmann, *Individuo e...*, *op. cit.*, p. 112.

⁸⁴ L. Varella Giannetti, “A influência das ideias de João de Paris (João Quidort) e de Marcílio de Pádua na construção do pensamento político moderno”, p. 7045. En: http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/Anais/sao_paulo/2652.pdf

ellas. En el contexto de la doctrina del poder condicional y accidental, en el caso regio, allí donde un príncipe se muestra herético e incorregible, y se burla de la censura eclesiástica, el Papa, junto con el pueblo, actuará con el propósito de privarlo de su honor secular. Será el pueblo quien realmente lo deponga y el Papa habría actuado accidentalmente, pues los actos heréticos del Príncipe serían interpretados como un caso de crimen eclesiástico⁸⁵. Argumentando *a simili*, si el Papa actuase como un criminal, con gran escándalo para la Iglesia, y si el celo de caridad no pudiese corregirle, el Príncipe podrá excomulgarlo indirectamente y deponerlo accidentalmente, amonestándolo directamente o a través del cuerpo cardenalicio. Si el Papa se muestra reticente, el Príncipe, a través del pueblo, puede instarlo a renunciar o simplemente deponerlo⁸⁶.

Esta demarcación de fronteras nos ha señalado la necesidad de una vía media que permita la ingerencia recíproca de las potestades en los casos que se reputan como de extrema necesidad. De allí que, aunque sólo accidentalmente, cada una de las jurisdicciones se transforma en un foro de control indirecto de las actuaciones del otro, mediante una explícita intervención popular, en cada uno de los casos. El pueblo de esta manera se transforma en una figura jurisdiccional de control y contención tanto en el ámbito civil como en el eclesiástico. Así, pues, ninguna de las potestades puede asumir legítimamente la plenitud de poder absoluto en el terreno de sus correspondientes competencias. Ni el *Papa a nemine iudicatur*, ni el *Princeps a legibus solutus*. Por su parte, el Príncipe se halla sujeto al Papa no de forma esencial, sino únicamente accidental, esto es, en cuanto el Príncipe es miembro de la comunidad de creyentes que el Papa preside. En asuntos de fe, fe que el Príncipe profesa, es el Papa quien lleva las bridas de una vida no fallida en términos espirituales. De lo cual resulta que el orden de los fines, aun asumiendo *simpliciter* la superior dignidad del fin espiritual, no extingue la autosuficiencia del fin subordinado; aún más, al separarse las autonomías del modo como Juan lo ha establecido, no se extirpa tampoco la utilidad del inferior, ni inutiliza el poder de éste. De lo cual brota el siguiente corolario: lo superior no tiene por qué mover lo inferior con los medios de una *vis coactiva*, sino, antes bien, mediante los recursos de una *vis directiva*⁸⁷. Si el mundo secular se concibiese como una causa segunda que puede ser sustituida por el poder superior de una causa superior que la contiene virtualmente, la jurisdicción temporal no se justificaría, pues sus funciones podrían pasar sin

⁸⁵ Cfr. *De potestate*, c. 13, p. 66.

⁸⁶ Cfr. *ibidem*.

⁸⁷ Cfr. *ibid.*, c. 17, p. 87.

demasiadas complicaciones al poder absoluto contenido en la jurisdicción espiritual. Esa clase de plenitud de poder es inaceptable para el pensamiento de Juan de París. El pueblo, entonces, se constituye en una figura bijurisdiccional en la medida en que tiene capacidad de intervención dentro de los ámbitos secular y eclesiástico, sendos ámbitos en los que cobra sentido una vida buena. Esta potestad autógena se gesta como un órgano capacitado de privar al Papa de su jurisdicción habitual, lo mismo que al Príncipe de las cosas medidas por el tiempo. Los actos de resistencia de Papas y Príncipes encuentran en el pueblo un foro revocador. Eso ocurre así porque el pueblo mismo se convierte en el soporte del poder⁸⁸, porque su voluntad es co-creadora (*populo faciente, Deo inspirante*⁸⁹). Se reconoce ahora la existencia de un doble poder directivo, del par de jurisdicciones en que se configura una vida con sentido. La *iustitia Christi* sirve de guía moral y espiritual para la vida de los hombres en su condición terrena, pero por nada justifica una intromisión de la Iglesia en los asuntos del Estado. Las lágrimas del exilio se consustancian con los ríos donde son vertidas. Centinela de los límites, Juan obliga a las altas dignidades a compartir sus mesas con los jornaleros. Éstos, uncidos a partir de entonces a esas mismas dignidades, no harán sino uncirse a sí mismos, dejando tras de sí a unas potestades que no respondían a la interpelación de los pueblos.

En apoyo del primado conciliar en el interior de la Iglesia, el Papa, según Juan de París, no puede ostentar la centralidad absoluta del dominio espiritual. Por un lado, ni siquiera en el orden eclesial el Papa puede llegar a detentar una plenitud de poder tal que excuse a otros en la distribución del poder religioso, vale decir, la distribución hacia abajo del poder, principio inmemorial de la Iglesia, es refrenada por el desafío preciso que significa abogar en clave populista dentro de este espacio jurisdiccional. Por el otro, si se abusa de la espada espiritual, moviendo injustificadamente a los pueblos al error, se justifica la movilización de la Iglesia en contra del sumo Pontífice y la ulterior actuación en su contra⁹⁰ apelando al recurso de la espada regia. Pero ésta, usada con moderación, no actuará en contra del Papa en cuanto Papa, sino en contra de un enemigo del Estado. Actuar de esta forma no debe entenderse como una actuación en contra de la misma Iglesia, sino en provecho de ella⁹¹. El Papa no es, pues, intocable. La

⁸⁸ Cfr. *ibid.*, c. 19, p. 98.

⁸⁹ Cfr. *ibid.*, c. 19, p. 99.

⁹⁰ Cfr. *De potestate*, c. 21, p. 122.

⁹¹ Cfr. *ibidem*.

Iglesia misma puede movilizarse en contra de las fuerzas negativas que él puede desatar, como por ejemplo una rebelión popular, incluso mediante la convocatoria del poder soberano temporal, el cual lo imputará como reo de la razón de Estado. De esta manera sale, primero, fortalecida la Iglesia y, segundo, consolidados el Príncipe y el *regnum*. Es más, y argumentando en contra de quienes se resisten a aceptar incluso la renuncia voluntaria del Pontífice⁹², Juan aduce que si el Papa no ha sido elegido sino para el bien común de la Iglesia y de los fieles del Señor, entonces, si es hallado totalmente inepto en su oficio debería ser depuesto de su cargo por el pueblo o por la asamblea de cardenales. Ésta sería la teoría de la representación eclesiástica de Juan de París, un cuerpo cardenalicio que actúa en nombre de la clerecía completa y del pueblo en su totalidad⁹³. El Papa, luego, no posee su cargo por su propia cuenta, sino merced al pueblo⁹⁴, siendo éste el propósito de su gobierno. Si el Papa está allí para el fin que es el pueblo, pero no cumple con ese fin, puede ser depuesto por aquél. El consenso, pone; el consenso, depone. Semejante al *rex, papa est a populi voluntate*. La Iglesia no escapa a la lógica de una teoría ascendente de gobierno capaz de democratizar incluso las estructuras institucionales más fosilizadas: *et ideo sicut per consensum hominum iurisdictio datur, ita per consensum contrarium tollitur*⁹⁵. Sin citar explícitamente la máxima *quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*, Juan hace del consentimiento la clave de bóveda para la comprensión de uno de los aspectos más importantes de su tratado⁹⁶.

El primado conciliar y el poder cardenalicio son reinterpretados en el *De potestate regia et papali* mediante la afirmación de que el Papa más el concilio es superior al Papa solo⁹⁷, esto es, pese a la majestad papal, el mismo o aun mayor poder existe en el colegio de cardenales, o en la Iglesia tomada en su totalidad⁹⁸. El populismo cobra así su versión eclesiológica y al Papa, mediante una sujeción al primado conciliar, se le controla mediante una teoría de la representación encarnada en el cuerpo cardenalicio. Siguiendo en este punto los conceptos de Ullmann en torno a las tesis conciliaristas, en concreto, al Concilio de Constanza, y al

⁹² Cfr. *ibid.*, c. 23.

⁹³ Cfr. *ibid.*, c. 24, p. 127.

⁹⁴ Cfr. *ibidem*.

⁹⁵ W. Ullmann, *Escritos sobre...*, *op. cit.*, p. 217.

⁹⁶ M. Tataru-Cazaban, *op. cit.*, p. 95.

⁹⁷ Cfr. *De potestate*, c. 20, p. 111.

⁹⁸ Cfr. *ibid.*, c. 25, p. 133.

consentimiento como concepto pivote del entramado teórico de Juan, el movimiento conciliar se constituye como un escenario político-ecclesial en el que el tema del *populus* fue capaz de encontrar su hábitat jurídico dentro del poder espiritual: *concilium representat totam civitatem*⁹⁹. Por una parte, el pueblo posee una dignidad cojurisdiccional en la dimensión temporal, pues gracias a su acción e intervención se establece la potestad real, la cual, una vez establecida, es natural que gobierne¹⁰⁰. Implantada la figura regia por el poder popular (*rex est a populi voluntate*¹⁰¹), y afirmado el consentimiento del pueblo como fuente de dicho establecimiento, sin embargo existen vacíos en el texto de Juan de París en lo concerniente a la deposición del poder temporal. Cuando la espada material comete yerros temporales, la deposición corre por cuenta, en primera instancia, de los barones y nobles del *regnum*; si esta instancia fracasa en su propósito, los nobles aún tienen a la mano los recursos de la Iglesia y del pueblo para corregir a un rey recalcitrante¹⁰². Con ello, Juan parece querer afirmar, también en la esfera secular, que estamos en presencia de una teoría de la representación, concentrada en los nobles del reino. La expresión del poder popular quedaría así contraída a la nobleza existente en el reino, mas sin explicitarse de forma precisa cómo el pueblo vincularía su voluntad a la de nobles y barones¹⁰³. Pese a ello, en una interesante coexistencia de teorías de gobierno ascendente y descendente, Juan hace recaer en una responsabilidad dual la elección soberana. El pueblo o la comunidad también es fuente del poder¹⁰⁴. Dios, ontológicamente, es la causa remota del Estado¹⁰⁵, pero el hombre complementará esa disposición de la causa remota a fin de encontrarse con los límites de las circunstancias envueltas en el tiempo.

Contra Hugo de San Víctor¹⁰⁶, Juan de París afirma sin mayores rodeos que no hay institución espiritual de los asuntos medidos por el tiempo, porque éstos son *a Deo et a populo consentiente et eligente*. Incluso en el pensamiento de santo Tomás de Aquino, Dios, *causa*

⁹⁹ W. Ullmann, *Principios de...*, *op. cit.*, pp. 289-290.

¹⁰⁰ Cfr. *De potestate*, c. 19, p. 99.

¹⁰¹ Cfr. *ibid.*, c. 15, p. 78 y c. 19, p. 99.

¹⁰² Cfr. *ibid.*, c. 13, p. 67.

¹⁰³ Cfr. A. P. Monahan, *op. cit.*, p. xl.

¹⁰⁴ Cfr. R. Kritsch, *op. cit.*, p. 108.

¹⁰⁵ Cfr. L. Varela G., *op. cit.*, p. 7034.

¹⁰⁶ Cfr. *De potestate*, c. 17, p. 86.

formalis de la autoridad, no excluye al hombre, *causa materialis*¹⁰⁷, para su determinación histórica. Como a Juan no le basta con establecer las determinaciones internas de solamente una de las jurisdicciones, y teniendo en mente el paralelismo teórico que establece en el rumbo que marcará la soberanía popular, construye un régimen equivalente al interior de su propia eclesiología. En este punto, Juan es explícito al aseverar que en lo concerniente a la Iglesia, es conveniente, en consonancia con la *Política* aristotélica y con la también aristotélica teoría del término medio (*mesótes*), la institución de un régimen mixto¹⁰⁸ o régimen intermedio (*metaxy*), a saber, un tipo de ordenación política que integre tanto los caracteres reales, como los aristocráticos, amén de los democráticos, de modo que cada uno de ellos tenga un papel que jugar en el gobierno de la esfera espiritual¹⁰⁹. Este modelo de régimen es el mejor una vez que nos hemos desprendido de las condiciones ideales de gobierno, una vez que hemos borrado de nuestra política un régimen “a pedir de boca”¹¹⁰, quedándonos con el canon de un gobierno que no asume una clase de virtud superior a la que de común presentan las personas ordinarias. Es mejor “porque es el único libre de sediciones”¹¹¹.

7. Los hombres, *adjutores Dei*

El capítulo 25, el último del tratado, consta de 11 argumentos papalistas que reclaman el derecho divino del Papado y la imposibilidad de una destitución de carácter humano. Para que el paralelismo entre poderes pueda ser evidente, Juan adopta la visión dual respecto al nombramiento del *sacerdotium*, *in concreto*, del Sumo Pontífice. La voluntad del pueblo llegará al corazón mismo de la Iglesia. En términos absolutos, refiere Juan, el poder Pontificio deriva únicamente de Dios¹¹², puesto que solamente Él puede otorgar el poder a los hombres para atar y

¹⁰⁷ Apelando a los *Comentarios a las Sentencias* (lib. II, dist. XLIV, p. II, art. 2) de santo Tomás, Passerin retoma en este punto la distinción escolástica entre la *causa formalis* y la *causa materialis* en cuanto a la formación de la autoridad. Que todo poder deriva de Dios como su *causa formalis* es innegable, pero eso no excluye una determinación de su efectivo origen humano e histórico (*causa materialis*). Cfr. *ibidem*.

¹⁰⁸ Aristóteles, *Política*, Edición bilingüe, traducción por Julián Marías y María Araujo, introducción y notas de Julián Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951, VI, 9, 1294 b.

¹⁰⁹ Cfr. *De potestate*, c. 19, p. 101.

¹¹⁰ J. Marías, “Introducción”. En: Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, p. LX.

¹¹¹ *Pol.*, VI, 11, 1296 a 7.

¹¹² Cfr. *De potestate*, c. 25, p. 129.

desatar en los cielos lo que se encuentra atado y desatado en la tierra. La voluntad de Dios, pues, ha dispuesto *ab aeterno* una ordenación absoluta, que en términos ontológicos permite la constitución de lo real de cierta y determinada manera. Pero la voluntad de Dios necesita de voluntades cooperadoras (*causae secundae*), pues en la intersección histórica en la que Su voluntad se inserta se produce la demanda de la ayuda humana. Trae Juan en su auxilio tanto a Dionisio como a san Agustín. Del primero nos recordará que el poder de Dios no debe concebirse en este punto como carente de mediaciones. La omnipotencia aquí no es excluyente: Dios no excluye nuestras operaciones, en el sentido de que nos hacemos cooperadores de su propia obra¹¹³. En verdad, la idea de que seamos ayudantes de Dios nos llega por medio de san Pablo, *Dei sumus adjutores* (I Cor., III, 9). Hacerse cooperadores de Dios, *Dei cooperatorem fieri*, es ayudar a extinguir los nudos de potencia que residen en este mundo, actualizando así, progresivamente, la majestad de la creación. Si Dios no anula el poder menguado de las causas segundas es porque la tarea humana está llamada a consustanciarse con la tarea divina. La perfección de la una no invalida las limitaciones de la otra. La una vale *per se* y absolutamente, la otra se inserta en los riesgos de la creación para, en la dimensión temporal, dar su concurso creador, que de otra manera permanecería como un lugar jurisdiccional vacío. Políticamente, la frase de Dionisio *Dei sumus adjutores* se retraduce en los términos de una participación humana en la íntima vida de la Iglesia.

En el capítulo 3 de su libro acerca de la jerarquía celestial había escrito Dionisio que lo más divino es hacerse cooperadores de Dios, de acuerdo a lo dicho por el Apóstol, somos como ayudantes de Dios (*quod omnium divinius est Dei cooperatorem fieri; secundum quod Apostolus dicit: Dei sumus adjutores*)¹¹⁴. Pero además, con san Agustín, aun esperando en Dios, no deja el hombre de hacer cuanto está de su parte (*qui fecit te sine te, non te iustificat sine te*)¹¹⁵. El esfuerzo de salvación personal agustiniana es releído en clave sociopolítica y eclesial. Sólo Dios dona su gracia, pero le es necesario al hombre cooperar con esa donación, ya que el hombre puede remover la gracia de sí mismo a través de los errores morales¹¹⁶. San Pablo, san Agustín, Dionisio y santo Tomás se mancomunan en el pensamiento de Juan para justificar el celo de una

¹¹³ Cfr. *ibidem*.

¹¹⁴ Vid. SCG III, 21.

¹¹⁵ *Sermo* 169, c. 11, n. 13.

¹¹⁶ Cfr. *De potestate*, c. 25, p. 130.

intervención laica. El mundo de los laicos se encuentra habilitado para intervenir en la clausura de la esfera eclesiástica. Si tiempo y eternidad se tocan en el mismo tiempo, la voluntad de Dios ha de reclamar para la economía de la salvación una voluntad inscrita en esa dimensión: para que el poder Papal exista en esta o aquella persona, en tal o en cual persona, es menester la mediación cooperativa del consenso humano. Juan hace de esta intervención una causa material que ayuda en el logro del fin propuesto, toda vez que así como el alma racional existe en el mundo a causa de Dios, sin embargo la existencia de dicha alma en un cuerpo particular demanda la cooperación de la naturaleza en la disposición y organización de ese mismo cuerpo. Lo reitera Juan en el mismo capítulo 25: el Papa es Papa por causa de la ley divina, que es inmutable formalmente y en sí misma, pero puede llegar a ser mutable materialmente en el momento de su cumplimiento concreto. *Hic et nunc*, mundanizada, la *lex divina* se realiza en este hombre o en aquél, sea Celestino, sea Bonifacio¹¹⁷. Aunque la voluntad divina es la causa última de la matriz en que todo lo creado se ordena, incluyendo el *regnum* o mundo estatalizado, esa voluntad va retrocediendo a la "... posición de <<*causa remota*>> que actúa por medio de los hombres..."¹¹⁸. De acuerdo a Bertelloni, en efecto el Papado posee un carácter monárquico descendente, cuyo origen es un mandato divino, *ex ore Domini*¹¹⁹, resultado de un estatuto dictado desde toda la eternidad. El Pontífice debe existir siempre de acuerdo a esa estructura divinamente considerada; pero el recurso que se debe usar *de facto* para que sea éste y no otro Pontífice reside en la voluntad del pueblo, o en su defecto, en la del colegio de cardenales, que actúa en lugar de todo el clero y de todo el pueblo¹²⁰: *A role similar to that of the barons and peers in respect of the temporal ruler is also assigned to the college of cardinals, 'who act in place of the whole clergy and the whole people' ... The cardinals can compel the resignation of a pope when he has acted in such a way as to have lost the people's consent for his holding the office of the papacy...*¹²¹ Juan ha convertido al pueblo en ministro de la voluntad divina, enfrentando con ello las posturas hierocráticas, en especial a Egidio Romano¹²², con una

¹¹⁷ Cfr. *ibid.*, c. 25, p. 135.

¹¹⁸ O. Von Gierke, *op. cit.*, p. 240.

¹¹⁹ F. Bertelloni, "La crisis de la monarquía...", *op. cit.*, p. 57.

¹²⁰ Cfr. *De potestate*, c. 13.

¹²¹ A. P. Monahan, *op. cit.*, p. xli.

¹²² Cfr. A. Pierezan, *De Regia Potestate et...*, *op. cit.*, p. 172.

estructura de pensamiento que es, de una parte, descendente en términos absolutos, y, de la otra, ascendente en relación a la persona concreta que ocupará el oficio de *Summus Pontifex*.

8. Conclusiones

El *ordo medievalis*, con la intervención populista en la doble *potestas jurisdictionis* de raíz parisina, ordena, uno al lado del otro, un valor inmanente, el de la naturaleza, y un valor trascendente, el de Dios. En Juan de París la poliarquía secular, representada en los diversos reinos, se hace acompañar de una monarquía espiritual, encarnada en la persona del Pontífice. Por ello, el pensamiento del autor del *De potestate*, mediante la irrupción del poder popular, tiende a compensar el fraccionamiento que ocurre dentro de las murallas de un mundo federativo y separatista; vacante el cargo del Emperador, y separado el Papa de la potestad temporal, la unidad del mundo es asumida por una política interpretada en clave populista, considerando "... al pueblo como una unidad y por tanto como al sujeto a quien compete la potestad normativa por excelencia, por lo que la *lex* se convierte en *constitutio populi*, ligada al *consensus* de la comunidad, dejando a los individuos con la mera tarea de obedecerla y hacerla cumplir, de lo que se desprende una supremacía del pueblo como corporación frente a los demás. Así pues, el que puede instituir puede abrogar, y por lo mismo, hasta la autoridad estaría sujeta al control del pueblo, originando el concepto de soberanía popular y de contrato social"¹²³. No se milita pues en la máxima *princeps maior populo*, sino en su inversión, *populus maior principe*. En tal sujeción regia, e incluso espiritual, al pueblo va surgiendo en el horizonte crepuscular del siglo XIV un incipiente control del arbitrio de los monarcas, un límite a la potestad del *gubernaculum*, con lo cual el poder político y el poder espiritual de manera similar son desalojados de sus pretensiones de ejercerse absolutamente, pasando a ser poderes dentro de gobiernos limitados. Por supuesto, esta visión se registra solamente desde un horizonte teórico, pues la *potestas* del príncipe va a cambiar paulatinamente, al punto de ya encontrarse éste exento del control popular, con facultades refrenadas, convirtiéndose, así, poco a poco, "... en '*conditor legum, pater legum*' hasta la caída total del Medioevo con la consolidación del príncipe legislador del Estado moderno"¹²⁴, o lo que es lo mismo, concentrando en su persona, con rasgos absolutistas, tanto el *gubernaculum* como la *iurisdictio*, tanto el ejercicio ejecutivo del cargo como la producción

¹²³ R. Pérez Johnston, *op. cit.*, p. 7.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 30.

normativa del reino. La clave de bóveda del poder soberano en atmósfera absolutista deja de admitir los viejos derechos de las corporaciones intermedias. Centralizado, el poder desarticula la fuerza de los cuerpos corporativos que hacían de la sociedad un todo federativo. En este proceso, se arriba a la "... exaltación de la exclusiva soberanía estatal hasta llegar a la representación por el Estado de toda vida comunitaria"¹²⁵. Conversando con el pasado, el mundo de Juan de París desoculta los derechos de una naturaleza opacada. Trenzada ésta con los nuevos tiempos, es decir, con los momentos disolutivos bajomedievales, la autocomprensión epocal no puede ya dispensarse de leer a los viejos autores a la luz de un horizonte fracturado. El hombre al servicio de la humanidad parece destacarse sobre el telón de fondo de una eticidad que se astilla en sus partes constitutivas; y ese mismo hombre, ahora al cumplido servicio de sí mismo, despidiéndose de antiguas rudezas y actuando bajo el espectro de una racionalidad de nuevo cuño que levanta el perfil de los individuos en el plano sociopolítico, parece reincorporar a las líneas teológicas los textos desterrados o simplemente arrinconados, y una fusión de horizontes aflora del diálogo entre presente y pasado: *Dialogando com os clássicos, descobre-se uma nova imagem do ser humano, é apresentado o verdadeiro homem, o homo humanus, mas na perspectiva histórica em que vive, sem fixação nostálgica no tempo remoto já distante*¹²⁶.

¹²⁵ O. Von Gierke, *op. cit.*, p. 259.

¹²⁶ R. Aloysio Ullmann, "O humanismo no Medieval". En: *Dissertatio*, nº 11, Inverno de 2000, p. 67.