



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

Los fundamentos de la propiedad en el *Tractatus de regia potestate et papali* de Juan Quidort de París

Autor:

Tursi, Antonio Domingo

Tutor:

Bertelloni, Francisco

2009

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título en Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

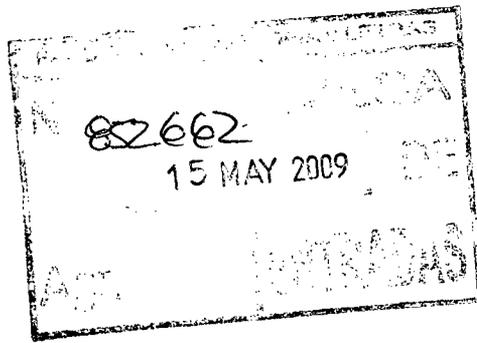
Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Tesis
13-4-13



Presentación de Tesis de Doctorado

Expediente de iniciación de trámite Nro.: 890.150

Doctorando: Prof. Antonio Domingo Tursi

Director: Dr. Francisco Bertelloni

Área: Filosofía

Tema: Los fundamentos de la propiedad en el
Tractatus de regia potestate et papali
de Juan Quidort de París

Año: 2009

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

ANTONIO DOMINGO TURSI

Tesis Doctoral

Año 2009

Antonio Domingo Tursi

Tesis Doctoral

Los fundamentos de la propiedad en el *Tractatus
de regia potestate et papali* de Juan Quidort de París

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

2009

Prólogo

Esta tesis versa sobre un capítulo de la historia de la filosofía política, el que ocupa la obra de Juan Quidort de París, el *Tractatus de regia potestate et papali*, de comienzos del siglo XIV. Ese capítulo se inscribe, pues, en el período medieval, y, con todo, tiene un carácter particular frente a la homogeneidad a la cual se suele reducir la filosofía política de ese período, a saber, el conflicto papado-imperio con todas sus implicancias, por fundamentalmente dos motivos, que justifican por sí el tema de tesis, el primero es que frente a las aspiraciones de soberanía universal del papa y del emperador romanos, Juan coloca al Reino de Francia como autónomo, y el segundo, y de aquí el título de nuestra tesis, es la absoluta identificación que hace Juan entre soberanía y propiedad, con lo cual logra una novedosa teoría del dominio que opone a la que venía siendo sostenida por la tradición de la literatura papalista y que le permite solucionar los candentes y apasionantes problemas del pensamiento político medieval.

Nos proponemos analizar el *Tratado* y otros de sus textos en los que ocasionalmente amplía algunos temas afines a los del *Tratado* a fin de reconstruir los argumentos que va tramando Juan en función de esos dos objetivos, la reafirmación del Reino de Francia frente al papado y al imperio y la peculiar concepción de dominio. Nuestra tesis central es que gracias a la elaboración de una teoría sobre la propiedad elaborada sobre textos de diferente índole Juan puede no solo restringir el poder papal sino también fundamentar el poder civil. En el *Tratado*, por cierto, encontramos una incipiente teoría de gobierno laica y una eclesiología.

Presentados el tema y el objetivo de tesis y señalada en ellos la originalidad que por sí mismo tiene el *Tratado*, digamos ahora que la obra ha sido objeto de análisis parciales en manuales y en artículos. A lo sumo se hallan sucintas presentaciones en las ediciones del texto, inédito por lo demás en castellano. No hay un trabajo integral sobre el texto de Juan, como el que aquí presentamos, que ponga de manifiesto su intención y

su articulación. Y los trabajos mejor logrados que han profundizado algún aspecto del *Tratado* estarían en falta si se los leyera en la perspectiva de conjunto como la que aquí haremos. Valga al respecto un solo ejemplo: hay excelentes artículos que analizan el tema quizás descollante del *Tratado*, el de la propiedad privada, pero descuidan el hecho de que Juan trata del mismo en función de definir la propiedad eclesiástica.

En nuestra exposición hemos procedido a analizar puntualmente los pasajes más significativos del texto. Esos pasajes son presentados en nuestra versión y en todos los casos hemos puesto en nota el original latino correspondiente. Son muy escasos los pasajes del texto que hemos parafraseado. En esas paráfrasis, como en nuestros comentarios, hemos colocado las palabras clave del original entre paréntesis. Los pasajes del texto lindan con nuestros comentarios, los que a su vez terminan por lo general con conclusiones parciales, que se aunarán en la conclusión general en la que explicitaremos el modelo filosófico al que ajusta el poder papal y el real, y la concepción de la historia que está implícita en el texto y a la base de todas sus consideraciones sobre ambos poderes. En lo posible hemos tratado de seguir la línea argumentativa de *Tratado*, aunque, por problemas internos que presenta el texto mismo y que después referiremos, fueron necesarias recapitulaciones y anticipaciones. Hemos puesto en notas el *confer*, con apellido del autor, año de edición del trabajo y página, de la bibliografía que utilizamos. Su sola mención indica la fuente de los aciertos que seguimos y nuestras discrepancias con algunas interpretaciones van explicitadas. Respecto de la Bibliografía, hemos consignado en ella las ediciones del *Tratado*, las obras que confrontamos de las principales fuentes de que se sirve Juan y la bibliografía estrictamente específica sobre el texto. Muchos artículos y obras que hemos consultado digamos *ad hoc* los hemos referido en la nota correspondiente a fin de no abultar ni hacer ficticia la Bibliografía trabajada.

Finalmente debo agradecer a los miembros de la Cátedra de Historia de la Filosofía Medieval de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y al Centro de Estudios Medievales dependiente de ella, en los que trabajo desde hace veinticinco años, y muy especialmente a su director, el Dr. Francisco Bertelloni, no solo por la dirección de mi tesis sino también por sus enseñanzas en el campo de la filosofía medieval y específicamente en la política medieval del que es una autoridad reconocida internacionalmente. Muchas páginas de este trabajo son producto de lecturas

y discusiones en cursos, seminarios y reuniones de trabajo en Proyectos por él dirigidos, por los cuales, además, pudimos conseguir la bibliografía y el tiempo necesarios para la investigación. En la filosofía política medieval terminé un derrotero que, aún sin descuidar los pasos anteriores, comenzó en la filología, especialmente en el latín clásico y medieval y pasó por la filosofía medieval, bajo la magistral tutela de la Dra. Silvia Magnavacca. Quien se adentra en el estudio de la política medieval, descubre que allí están *in nuce*, con la virtud, como dice un pensador político, que tiene todo comienzo, los valores, las creencias y las instituciones que regirán Occidente, y algunas de las importantes cuestiones políticas que descollarán en la Modernidad fueron pergeñadas justamente por Juan Quidort de París en su *Tratado*.

Introducción

Los antecedentes y el contexto histórico y doctrinario

1. Papado e Imperio en la Edad Media

1. La transformación del papado

Los manuales de historia de la filosofía política suelen destacar el período medieval como una especie de gigantomaquia entre el poder espiritual, representado por el papa romano, y el poder secular o temporal, en manos del emperador romano. El debate que domina todo el período y descuella en la Baja Edad Media discurre esencialmente sobre qué ámbito atañe a cada uno, qué fundamento y derecho les asisten y qué relaciones guardan entre sí ambos dominios. Las respuestas a esas preguntas conforman los temas de la filosofía política medieval. Mas en la base de estas preguntas hay una transformación causante en última instancia de que éstas hayan podido formularse, y sin recurrir a su destransformación difícilmente podrían haberse contestado.

Por cierto, en la mentalidad medieval europea hay dos convicciones que determinan en gran medida la forma de actuar y pensar. Una es la creencia en un fin trascendente hacia el que los hombres están destinados y cuyos medios para alcanzarlo arbitra la Iglesia presidida por el papa, vicario de Aquel mismo que espera en el fin. La otra está dada por la constatación histórica de que hay una organización política a la que incumbe garantizar los cuidados materiales y las relaciones pacíficas entre los pueblos, el Imperio Romano. La Iglesia cristiana nacida y formada en el seno de Roma hereda la aspiración universalista, esto es, católica, del Imperio. El Imperio, antes unidad temporal máxima, comienza ya en el Bajo Imperio a cristianizarse hasta llegar a ser subsumido en una unidad espiritual superior, se hace en la Edad Media Imperio Cristiano. A la par, el papa, cabeza de la unidad máxima espiritual, en esa subsunción

del Imperio, se va metamorfoseando en un más que emperador, y como tal, en su mismo lugar geográfico y con los mismos símbolos que el emperador romano, pretende el reconocimiento del mismísimo emperador. Para ello esgrime la autoridad de Quien lo ha investido y el fin sublime que persigue. Esa transformación llevó siglos, durante los cuales el papado se fue autoafirmando en esa posición. Al respecto puntualizaremos lo políticamente esencial, pues detallar los pormenores de esa metamorfosis excede el objetivo de esta Introducción que planteamos para una cabal interpretación del *Tratado* de Juan de París.

Para el poder político europeo del ámbito latino, desde la elevación del cristianismo a religión oficial del Imperio, nunca hubo una clara separación de jurisdicciones entre el poder espiritual y el suyo, el temporal, máxime desde el momento en que el privilegio intelectual pertenece a pensadores eclesiásticos. En el que se considera el primer documento de la filosofía política medieval, la carta del papa Gelasio I al emperador Anastasio I, de fines del siglo V, le lee que a los sacerdotes les corresponde la administración de los sacramentos y a los reyes, la administración de la disciplina pública. Con todo, ambos tienen algo en común: la fe cristiana, por lo cual el sacerdote tiene un peso mayor (*gravius pondus*) que el rey, ya que es responsable ante Dios de la conducta del monarca. Ante tal responsabilidad el sacerdote debía aconsejarle la mejor forma de actuar privada y pública o políticamente para no defraudarlo. Además, si el sacerdote obedece al rey en cuestiones políticas, lo hace porque el rey tiene poder (*imperium*), que le ha sido otorgado por una disposición divina y superior (*superna dispositione*), y en este sentido el rey es también hijo de la Iglesia. La superioridad del sacerdocio por sobre el poder real se manifiesta en la Carta por el lenguaje técnico jurídico que utiliza Gelasio. El papa posee autoridad (*auctoritas*), y el rey, poder real (*regalis potestas*). La autoridad está por sobre el poder, pues establece normas vinculantes que el poder ejecuta.¹ La Carta de Gelasio es el primer paso hacia el triunfo del absolutismo papal.

Desde la perspectiva papal, si bien hay diversidad de funciones entre el ámbito temporal y el espiritual, no hay ningún tipo de escisión entre ellos: hay una sola fe, un

¹ Ullmann (1983), pp. 42-3. E. Gallego Blanco, *Relaciones entre la Iglesia y el estado en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, p. 96.

solo pueblo y una sola Iglesia que incluye en su seno al poder temporal. Con el papa Gregorio I, hacia fines del siglo VI, comienza de lleno la cristianización de la Europa occidental. Como las legiones que llevaban antes la *pax romana*, las misiones ahora lo hacen con la fe. Los súbditos romanos se convierten en cristianos. Los diferentes pueblos comienzan a ver a Roma, como antes lo hacían respecto del emperador romano, como la cabeza de un gran cuerpo del que ellos mismos son partes. Gregorio identifica ese cuerpo con el cuerpo de Cristo que constituye la Iglesia universal, cuya madre es la Iglesia romana y cuyo padre es el papa.² También para Gregorio los reyes reciben su poder de Dios (*potestas coelitus data est*) y su función primordial es servir a la Iglesia en su misión salvadora (*defensor esse ecclesiarum et servorum Dei*). Con Gregorio las instituciones políticas, absorbidas por la Iglesia, pierden su independencia y se desnaturalizan en cuanto a su origen y su fin.³

Isidoro de Sevilla, de principios del siglo VII, lleva al extremo los argumentos de Gregorio por cuanto para él el poder real solo se justifica en tanto cuida de la disciplina eclesiástica y, llegado el caso, aparta a los pueblos del mal por medio del terror (*terrore suos populos a malo coercerent*) cuando el sacerdocio no lo pueda por medio de la prédica. La función del poder temporal, por tanto, es la de ser subsidiario del sacerdocio como brazo armado para la defensa de la fe. Todo tipo de relaciones, jurídicas, políticas, morales ya no solo religiosas, caen en el ámbito de la Iglesia. Incluso la gloriosa historia de Roma entra dentro de la historia entendida eclesiásticamente como historia de la salvación. La Iglesia abarca ahora toda la realidad, la cual se mantiene unida por el vínculo de la fe. Dentro de ese todo está el poder temporal cuya jurisdicción es velar por el cumplimiento de la fe. El sacerdocio es el intérprete de la fe; el príncipe, su protector. Así desaparece todo derecho natural del poder político, pues los reinos o el imperio, habiendo sido queridos y creados por Dios, tienen un origen providencial y, al entrar en la historia de la salvación, su fin debe articularse con el fin de la sociedad cristiana, la salvación eterna.

² Ullmann (1983), p. 50.

³ H. X. Arquillière, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, París, Vrin, 1972, p. 135.

Las relaciones entre papado e imperio en la Edad Media no son un problema de, digamos, bipartidismo, sino, para usar la metáfora recurrente del papado, la de un padre y su hijo no emancipado.⁴ El poder temporal crea conflictos cuando lleva a cabo alguna acción sin el consentimiento del poder papal. Esos conflictos son los que en la Edad Media producen literatura política, tanto del lado papal para reafirmar su poder, como del lado imperial para justificar un hecho por medio de algún tipo de autonomía jurisdiccional. Para ello los teóricos proimperialistas deben reinterpretar los argumentos de quien posee el monopolio cultural, con cuyas exégesis, fundamentalmente bíblicas, había logrado una teoría fuertemente cohesionada para fundamentar su poder y por quien además los príncipes han adquirido un compromiso cristiano.

2. Los conflictos de jurisdicción

Bastaría con pasar revista a los conflictos más significativos entre papas, de un lado, y emperadores, por otro, y, como consecuencia, a los documentos producidos por la curia romana, de la más variada índole, y a los esfuerzos de los teóricos políticos proimperialistas, para cerciorarse de la importante literatura política que produjeron. Por caso, el conflicto que en la última cuarta parte del siglo XI enfrentó al papa Gregorio VII con el emperador Enrique IV, conocido como la “Querrela de las investiduras”; el de la primera mitad del siglo XIII entre el papa Gregorio IX y el emperador Federico II, y el de la primera mitad del siglo XIV entre el papa aviñonés Juan XXII y el emperador Luis de Baviera. El *Tratado de regia potestate et papali* de Juan Quidort de París también es producto de un conflicto pero, por sus consecuencias prácticas, de muy diferente índole de aquéllos.

El primer conflicto coincidió con la reforma que llevó a cabo el papa Gregorio VII destinado a fortalecer la unidad de la Iglesia romana después del Cisma con Oriente y extirpar los vicios de simonía y nicolaísmo de su seno. La principal medida consistió en reforzar los lazos de sumisión de toda la Iglesia, entendida como una totalidad jerárquica, al papa. El papa ocupaba la cabeza de esa jerarquía, pero estaba por encima

⁴ Juan tratará esa metáfora en el capítulo V. Y son un clásico al respecto las últimas líneas del *De monarchia* de Dante Alighieri.

de ella. La Iglesia le había sido encomendada para su dirigencia (*ecclesia nobis commissa*). Y si bien de él emanaba todo poder como desde una cima a la base, la rendición de cuentas ascendía, por lo cual toda responsabilidad era juzgada por el papa y él era solo responsable de sus actos ante Dios. Esta concepción jerárquica o hierocrática, para la cual había trabajado una tradición de intelectuales eclesiásticos de los que referimos a Gelasio, Gregorio I e Isidoro como sus más prominentes, denominada con el rótulo de “agustinismo político”⁵, alcanzó su madurez justamente con Gregorio VII.⁶, como lo certifican las aserciones de sus *Dictatus papae*, en las que reafirma su plena autoridad y poder, entre otras: “(2) Que solo el pontífice romano, puede de derecho (*iure*) ser llamado universal.” “(3) Que solo él puede deponer o restablecer obispos.” “(7) Que solo a él pertenece legalmente promulgar leyes de acuerdo con las necesidades de los tiempos <...>.” “(8) Que solo él puede usar la insignia imperial.” “(12) Que solo a él es lícito deponer emperadores.” “(19) Que él no puede ser juzgado por nadie <...>.”⁷ Por más que estos *Dictatus* sean de elaboración posterior al conflicto con el emperador son ilustrativos de la concepción absolutista papal.

El enfrentamiento con Enrique IV, emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, se dio cuando el emperador se arrogó el derecho de investir súbditos suyos como obispos, pese a la prohibición que había establecido el papado al respecto. En rigor, a la base estaba el hecho de que Gregorio quería emancipar a la Iglesia de toda injerencia laica en la constitución de su jerarquía.⁸ En la primera excomunión decretada contra Enrique, Gregorio fundamentó sus actos en el poder que se le ha concedido de atar y desatar en los cielos y en la tierra, según *Mateo* 18, 18. Este pasaje fue llamado el principio de la “totalidad del poder” (*plenitudo potestatis*) o “poder de las llaves” (*potestas clavium*). Según la lectura de los curialistas o teóricos ligados a la Curia romana, el sucesor de Pedro, vicario de Cristo, tiene, por boca de Dios mismo hecho hombre, un poder absoluto que conlleva un cierto automatismo, pues lo que suceda en

⁵ El giro fue impuesto por H.-X. Arquilière en *op. cit.* y con el cual pretende señalar el desarrollo de cristianización de Occidente, desde la distinción de los poderes papal y real, hasta la absorción absoluta del derecho natural del estado en el derecho eclesiástico.

⁶ Ullmann (1983), p. 99.

⁷ E. Gallego Blanco, *Op. cit.*, p. 108-10.

⁸ Ullmann (1983), p. 112.

el cielo es consecuencia necesaria de lo que suceda en la tierra, y ello abarca toda cosa y persona de cualquier condición.⁹ Este pasaje por el cual Cristo transmite su Iglesia y elige a su sucesor, es traducido por los curialistas como el establecimiento de una sociedad, la Iglesia, y su gobierno, el papa, soberano de un régimen universal. A su vez, ese principio es asistido con otros dos complementarios y también de alto rendimiento en la política papal: el de las “dos espadas” (*duo enses*), según *Lucas 22, 18*, por el cual el sucesor de Pedro posee las dos espadas que simbolizan los dos poderes, el espiritual y el temporal. El príncipe posee, entonces, el temporal por concesión del poder espiritual, no porque de suyo le pertenece. Y el de “rey por gracia de Dios” (*rex gratia Dei*), según *Juan 19, 11*, fórmula utilizada en las coronaciones y por el cual el rey queda sujeto al mediador entre Dios y los hombres, el papa. Amparado en estos principios, en la primera deposición de Enrique, Gregorio anota que el papa puede incautar el imperio y las posesiones de todos los hombres (*possessiones omnium hominum*) si el caso lo ameritaba. A las claras, la propiedad, según la concepción papal, es consecuencia de la gracia divina, y si el propietario se mostraba indigno para ella, podía perderla.¹⁰ Enrique en su defensa alude a que él ha recibido su poder directamente de Dios, sin intermediarios, pero no tiene otros argumentos que los mismos de la concepción cristocéntrica cuya prerrogativa ejercía el papa.

El segundo conflicto es el dado entre el papa Gregorio IX y Federico II, emperador también del Sacro Imperio Romano Germánico. El rebelde Federico, que fue excomulgado por desobedecer al papa y que había incluso pactado con los sarracenos, enemigos de la cristiandad, esgrime ante el papado una serie de argumentos pergeñados por su cancillería. Uno de ellos es un *argumentum ad hominem*, inculpar al papa de ingrato, corrupto y sembrador de discordias. Otro es aceptar que el poder del papa lo habilita en lo temporal a coronar al emperador, pero no a deponerlo. Un tercero, que será retomado por Dante Alighieri¹¹, consiste, a partir de la creación de las dos luminarias según *Génesis 1, 16*, en establecer dos regímenes autónomos para gobierno del hombre: el corporal y el espiritual, oponiendo así a la concepción unitaria de la

⁹ Ullmann (1985), p. 40.

¹⁰ Ullmann (1983), p. 109.

¹¹ *De Monarchia* III, 4.

Iglesia una dicotomía difícil de fundamentar y ficticia.¹² Y, por último, está la recurrencia a un concilio de la Iglesia como tribunal ante el cual el papa debía rendir cuenta de sus acciones. En los últimos años de su principado Federico debió padecer una segunda excomunión bajo las prerrogativas del papa Inocencio IV quien en virtud de la *plenitudo potestatis* se presentaba como rey y sacerdote (*rex et sacerdos*) De hecho, Federico, como antes Enrique, perdió la batalla, pero se evidencia, en este segundo conflicto, un avance en las posiciones teóricas imperialistas ante los mismos argumentos curialistas.

3. La aparición de textos políticos

Entre estos dos conflictos y el tercero de los enumerados arriba, el que enfrentó al papa aviñonés Juan XXII con el emperador Luis de Baviera, aparece en el ámbito europeo latino el *corpus aristotelicum* y especialmente, en lo que a nuestro tema respecta, hacia la segunda mitad del siglo XIII, los *libri morales*, compuestos por las obras de filosofía práctica de Aristóteles, la *Ethica* y en particular la *Politica*¹³, de los que disponen los teóricos del emperador Luis, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham, y que utilizan a su manera para oponerse a la concepción hierocrática y cristocéntrica papal, mas a pesar de sus loables obras, en los hechos el papado otra vez terminó triunfando.

Con todo, si antes la literatura política se daba en textos de índole jurídico canónica, bíblica o en los manuales conocidos como espejos de príncipes en los que se exaltaba la figura del príncipe cristiano, sus valores, virtudes y su compromiso para con la fe, ahora los teóricos políticos tiene otra base muy diferente para fundamentar algún tipo de jurisdicción para ámbito secular: textos filosóficos sobre el origen, las formas de gobierno y el fin propios del poder secular, de quien es presentado como la *auctoritas* en el campo racional. Aclaremos que el estudio de *Derecho Romano* ya en el siglo XI se

¹² Ullmann (2003), p. 164 y s.

¹³ Hay una primera versión parcial de la *Politica*, libros I y II, de entre 1255 y 1261, la traducción completa de Guillermo de Moerbeke es de entre 1267 y 1268. Las glosas de Alberto Magno de 1265 y el comentario de Tomás de Aquino de entre 1269 y 1272. Chr. Flüeler, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, Amsterdam-Philadelphia, Grüner, 1992, I, pp. 15-29.

destacó sobremanera en las escuelas italianas y su área de ingerencia política en el Medioevo se circunscribió a las comunas del norte de la Península.¹⁴

Ahora bien, el ingreso, la recepción y el comentario de la *Politica* de Aristóteles no son obra de ningún pensador interesado en cuestiones políticas prácticas, sino de maestros de teología del ámbito universitario y parisino, Alberto Magno y Tomás de Aquino muy especialmente. Tomás, más allá de comentar la filosofía práctica aristotélica, escribir algunos opúsculos sobre temas políticos, tales los casos del *De regno* -en el que no trata del Imperio- y del *De regimine Iudaeorum*, y de repetir la fórmula aristotélica respecto de la naturaleza política del hombre varias veces en algunas de sus obras más importantes, lo que señala la aceptación de la petición aristotélica en su especulación teológica¹⁵, no muestra un interés por el conflicto papado – imperio. De hecho, sus escritos políticos se ubican en un período, la segunda parte del siglo XIII, en el que no hay problemas relevantes entre papado e imperio -y reinos, agreguemos-, antes bien se los encuentra aliados en los últimos trámites de las Cruzadas, aunque durante su juventud en el sur de Italia no pudo ser ajeno el segundo enfrentamiento que referimos. Tomás precisamente restablece la política como *scientia* sobre el hacer (*agere*) humano, destacada por su dignidad y necesidad (*dignitas, necessitas*) entre las *scientiae morales*, como lo dice en su Proemio al comentario al texto aristotélico, ya que es la más principal y arquitectónica (*principalior, architectonica*) por cuanto especula sobre el último y perfecto bien en las cosas humanas (*ultimum et perfectum bonum in rebus humanis*), el vivir plenamente (*bene vivere*) que solo se logra en comunidad. La novedosísima ciencia estaba fundada en la naturaleza del hombre, la misma que la tradición canonista había desfigurado, aunque reacomodada, por Tomás mismo, al mismo fin sobrenatural que esa tradición había prefigurado. Por otra parte, no deja de llamar la atención el hecho de que la aparición de la *Politica* aristotélica coincida con una nueva realidad política europea: la aparición de reinos nacionales¹⁶ con instancias militares, legislativas y ejecutivas propias, al punto de

¹⁴ Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, F. C. E., 1993, vol. I, pp. 27-8, y H. G. Walther, “Una relación complicada. Los juristas y Aristóteles”, *Patristica & Mediaevalia*, XXII (2001), p. 6.

¹⁵ Miethke (1993), p. 80.

¹⁶ Aunque estos reinos ya tienen en la Baja Edad Media algunas notas propias de los estados modernos, preferimos no utilizar el término “Estado”.

que el término *pólis* se traduzca como *regnum*. La importancia del trabajo de Tomás, para nuestro estudio sobre el *Tratado*, radica en que Juan lee los textos aristotélicos tamizados por sus comentarios.

2. El conflicto político entre el papado y el Reino de Francia

La disputa ocurrida a fines del siglo XIII y principios del XIV entre el papa Bonifacio VIII (Benedicto Gaetani) y Felipe IV “el Hermoso”, rey de Francia, comparte con los conflictos medievales tanto anteriores como posteriores entre papado e imperio la producción de literatura política, pero se separa absolutamente de éstos, y en esto consiste su originalidad, no solo por el carácter de esa literatura, por demás prolífica, pues frente a las dos luminarias, papa y emperador, se interpone ahora el rey de Francia que reclama para sí autonomía en lo temporal, sino también por el hecho inédito de que en la práctica el papado fue derrotado. Y habrá que esperar casi ochenta años para que la eclesiología que ensaya Juan en su *Tratado* tome cuerpo en la Iglesia.

Los teóricos franceses tienen dos frentes de ataque: el papado romano y el emperador romano. Por caso, resulta significativo que dos figuras antagónicas como el papa Bonifacio y Dante Alighieri coincidan en sus críticas al rey de Francia. Bonifacio le recomienda a Felipe que no se deje engañar por aquellos que quieren persuadirlo de que no tiene superior y de que no está sujeto a la cabeza de la jerarquía eclesiástica¹⁷ y Dante tilda de presuntuosos a los legistas franceses que no reconocen el derecho del Imperio.¹⁸ Pero esos consejeros que refiere Bonifacio y los legistas mencionados por Dante cuentan con el aval del pueblo y de la casi totalidad de la intelectualidad francesa.¹⁹

¹⁷ “<...> *quod superiorem non habeas et non subis summo ierarche ecclesiastice.*” *Ausculda, fili*, Bula del 5 de diciembre de 1301, *Les Registres de Boniface VIII*, ed. G. Digard, París, 1903, vol. III., col. 328 y ss. E. Gallego Blanco, *Op. cit.* p. 274.

¹⁸ “*Videant nunc iuristae praesumptuosi, quantum infra sint ab illa specula rationis, unde humana mens haec principia speculatur, et sileant, secundum sensum legis consilium et iudicium exhibere contenti.*” *De monarchia*, II, 11, *Le Opere di Dante Alighieri*, ed. E. Moore, Oxford, Oxford U.P., 1924.

¹⁹ Courtenay (1996), p. 603.

El origen del conflicto entre el papa y el rey fue porque Felipe en su enfrentamiento con Inglaterra por la posesión de Aquitania, violó las inmunidades eclesiásticas al obligar al clero a pagar tributos y a jurar fidelidad a su persona. Bonifacio, quien antes lo había tenido como aliado ya que había nombrado como condotiero al hermano del rey, Carlos de Valois, para conquistar Sicilia y pacificar la Toscana, reaccionó con admoniciones a través de una serie de Bulas. En la Bula *Clericis laicos* de 1296 Bonifacio comienza describiendo y condenando el comportamiento de los que quieren imponer tributos a la Iglesia:

“El tiempo nos ha demostrado que los laicos siempre han sido hostiles en exceso para con el clero, y esto lo demuestra claramente la experiencia de los tiempos presentes, pues no contentos con sus limitaciones, los laicos desean cosas prohibidas y dan rienda suelta a la búsqueda de ganancias ilícitas. Pasan prudentemente por alto que se les niega todo dominio sobre el clero así como sobre todas las personas eclesiásticas y sus posesiones, pero imponen pesadas cargas a los preladados de las iglesias, a las iglesias mismas y al clero, tanto regular como secular, haciéndole pagar alcabalas y otros tributos.”

Y más adelante establece que:

“<...> los mencionados <seglares> no recibirán ninguno de tales pagos. Y si los primeros <las personas eclesiásticas> pagan o los segundos reciben algo, incurrirán *ipso facto* en la pena de excomunión.”²⁰

El carácter general de la Bula es la insistencia en que el poder temporal no tiene ningún tipo de injerencia de jurisdicción o poder sobre la Iglesia. Sin referir directamente el conflicto con el rey de Francia, Bonifacio amenazó a quienes quieren pasar por alto las inmunidades eclesiásticas con la pena de excomunión, afirmando subrepticamente una

²⁰ “*Clericis laicos infestos opido tradit antiquitas, quod ad presentium experimenta temporum manifeste declarant, dum suiis finibus non contenti nituntur in vetitum, ad illicita frena relaxant nec prudenter attendunt quod sit eis in clericos ecclesiasticasve personas et bona interdicta potestas, ecclesiarum prelati, ecclesiis ecclesiasticisque personis regularibus et saecularibus imponunt onera gravia ipsosque talliant et collectas imponunt.*” <...> “*ipsorum nihil solvant nec supradicti receperint, in excommunicationis sententiam incidant ipso facto.*” Bula *Clericis laicos* del 24 de febrero de 1296 en *Les Registres de Boniface VIII*, ed. G. Digard, Paris, 1903, vol. III, col. 584 y ss. E. Gallego Blanco, *Op. cit.*, p. 275.

cierta superioridad del poder espiritual sobre el temporal²¹. Felipe reaccionó cerrando la salida de monedas de su reino, de hecho fuente principal de los ingresos del papado.

En la Bula *Ineffabilis amoris* de septiembre de 1296 estableció que la intervención papal en el asunto no debía entenderse en sentido negativo, sino que la exacción debía hacerse con el permiso papal. En la Bula *Etsi de statu*²², aunque la mención a los laicos fue suplida directamente por “el rey de Francia”, con todo Bonifacio trató de apaciguar el conflicto y aceptó dar algún tipo de contribución para la defensa del Reino. Y en la *Noveritis nos* de julio de 1297 reconoció la legitimidad de las necesidades del Reino y afirmó que ante ello no se necesitaba el consentimiento papal. A este reconocimiento del papa hacia el rey, se suma el hecho de que en 1298 canoniza al abuelo de Felipe, a Luis IX. Hacia el Jubileo del 1300 Bonifacio procuró reafirmar su superioridad en lo temporal por medio de la publicación de dos Bulas, la *Antiquorum habet fida* y la *Apostolica sedes*.

Pero en 1301 se reanimó el enfrentamiento cuando el rey encarceló al obispo de Pamiers, Bernard de Saisset, por oponerse a sus directivas y lo condenó por traición, herejía y blasfemia.²³ De una primera etapa por cuestiones financieras en las relaciones entre el papa y el rey se pasó a otra jurisdiccional.²⁴ Bonifacio reaccionó con la Bula *Salvator mundi* en la que revocaba las concesiones hechas al rey. Y luego emitió la citada *Ausculat, fili* con la que trató de persuadir a Felipe de que no se deje engañar por sus consejeros, lo acusó de interferir en el libre uso de la espada espiritual e insistió con que la autoridad papal está por sobre el poder temporal y con la inmunidad del clero. Al negar las afirmaciones de los consejeros del rey, el papa estaba sugiriendo que es precisamente él mismo el que estaba por sobre el rey. A su vez, Bonifacio convocó a los obispos franceses a una reunión en Roma hacia noviembre de 1302, para tratar sobre los graves incidentes que estaban ocurriendo en el Reino. De las reuniones consistoriales y sobre los temas discutidos trataremos más adelante, ya que Juan analiza los principales

²¹ Bertelloni (2004), p. 95.

²² Bula *Etsi de statu* del 31 de julio de 1297, en *Les Registres de Boniface VIII* col. 941. E. Gallego Blanco, *Op. cit.*, p. 279.

²³ Coleman (2000), p. 118.

²⁴ Miethke (2005), p. 91.

argumentos de uno de los textos salidos del Consistorio, el *De potestate papae* de Enrique de Cremona.

El rey, por su parte, movilizó a su equipo de inteligencia: su canciller Pierre de Flotte hizo circular un resumen de la Bula papal *Ausculta, fili* en el cual se afirmaba la sujeción del rey de Francia al papa, con lo cual logró que no solo los nobles y el pueblo apoyen al rey sino también gran parte del clero. A su vez, promovió la circulación de tratados, en su mayoría anónimos, en los que se reafirmaba la autonomía de su persona sobre el papa y sobre el emperador. Se trata de una serie de escritos redactados por los llamados publicistas de Felipe y conocidos por las palabras con las que comienzan²⁵: la *Disputatio inter clericum et militem* en la que se afirma que el rey de Francia puede, como lo hace el emperador, hacer leyes, abrogar leyes imperiales e imponer nuevas constituciones; el *Rex pacificus* según el cual el rey en el reino como el emperador en el imperio es la base de la república; el *Antequam clerici essent*, para el que el rey de Francia está a la par del emperador en lo que hace a la libertad de su jurisdicción y que impedirlo es un crimen de lesa majestad; la *Quaestio in utramque partem*, en la que se discuten los argumentos propapalistas y se refutan. Hay otros firmados como la *Deliberatio de agendis* del legista real Pierre Dubois que sostiene la soberanía y libertad del rey y llega a proponer una Iglesia nacional francesa.

Estos episodios están en el trasfondo del *Tractatus de regia potestate et papali* de Juan Quidort de París.²⁶ El *Tratado* justamente se presenta como aval y justificación del llamamiento del rey a un concilio, hecho inédito hasta ese entonces en la historia del cristianismo, logrado justamente por la eficacia que tuvo, entre otros, el texto de Juan en poder efectuar aquella destransformación de que hablábamos. Su público, al igual que los libelos de los publicistas, es la intelectualidad francesa, el ámbito académico parisino y los allegados a la corte. La obra de Juan comparte con los tratados de los publicistas un ferviente galicanismo, pero se separa de éstos por la sagacidad y profundidad de sus argumentaciones contra la política papal.²⁷

²⁵ De Lagard (1948), I, p. 242 y ss.

²⁶ Ubl (2005), p. 62.

²⁷ Scholz (1903), p. 282; Rivière (1926), p. 282; Leclercq (1942), p. 39; Watt (1971), pp. 12 y 34.

En febrero de 1302, el rey reunió a los Estados Generales y logró que la nobleza y el pueblo no reconocieran a Bonifacio como papa²⁸ y que le pidieran la rectificación de sus dichos con la afirmación de que el rey siempre había ejercido su poder derivándolo directamente de Dios, sin ningún intermediario.²⁹ El papa entonces promulgó la famosa Bula *Unam Sanctam* que presenta como constitución de la Iglesia a cuya cabeza “toda criatura humana” debe estar sujeta para su salvación. La Bula insiste una vez más y enérgicamente en el poder absoluto, espiritual y temporal, gracias a la *potestas Petri*³⁰ y, en consecuencia, la sumisión que se le debe al papa,

“<...> pues si los griegos y los otros dicen que ellos no fueron confiados a Pedro ni a sus sucesores, confiesan de necesidad que ellos no son de las ovejas de Cristo.”³¹

La Bula tiene en ese pasaje una identificación bien concreta respecto de sus destinatarios: primero, los griegos, esto es, el Imperio Bizantino, que no reconocía la supremacía del papa romano, por su concepción conocida como cesaropapismo, según la cual el jefe político, el emperador, es a su vez el jefe religioso, papa, y después, “los otros”, con lo cual podrían entenderse los otros cristianos que no son griegos, esto es, casi todo occidente, pero quienes en ese contexto desconocían al papa eran justamente los franceses.

El rey convocó a los príncipes y barones del Reino y, según el consejo de sus legistas, les comunicó la decisión de llamar al papa a un concilio para que responda a la acusación de herejía y de haber usurpado la dignidad pontificia en perjuicio de su antecesor Celestino V, el ermitaño Pedro de Morone. El llamado a concilio al papa ya había sido sugerido, aunque sin éxito, en el segundo conflicto que referimos por el

²⁸ Black (1996), p. 73, dice que ésta es la primera reunión de los Estados Generales de Francia, y Ullmann (2003), p. 194, anota que por primera vez la ciudadanía fue invitada a un acuerdo público muy importante y que la declaración fue firmada por “*universitas civitatum et villarum Regni Franciae*”.

²⁹ Garfagnini (1990), p. 161.

³⁰ Bertelloni (2004), p. 99.

³¹ “<...> ergo Graeci sive alii se dicant Petro eiusque successoribus non esse commissos, fateantur necesse se de ovibus Christi non esse.” Bula *Unam Sanctam* del 18 de noviembre de 1302, *Corpus Iuris Canonici*, II, 1245 y ss. E. Gallego Blanco, *Op. cit.*, p. 283.

emperador Federico II y hasta Felipe pudo haberse basado en ese antecedente.³² Además contaba el rey con un documento suscrito, en julio de 1303, por ciento treinta y dos hermanos de la Orden de los Predicadores, la más fuerte del Reino y de la Universidad de París, y otro tanto hicieron los franciscanos³³ -Duns Escoto fue obligado a dejar Francia por no adherirse.

El papa depuso nominalmente a Felipe -de hecho, no llegó a publicar la Bula de excomuni3n- y ofreció la corona de Francia a Alberto de Habsburgo, rey de Alemania. El rey envió a su brazo derecho, Guillermo de Nogaret en defensa de la fe cat3lica y de la unidad de la Iglesia³⁴ y que contaba con el apoyo de los Colonna, enemigos de los Gaetani, la familia de Bonifacio, a Roma con la convocatoria real a un concilio. El legado del rey, el 7 de septiembre de 1303, asaltó el palacio familiar de los Gaetani en Anagni, donde se hallaba el papa, y allí ocurri3 el episodio de la famosa bofetada al papa que fue tomado prisionero. A pesar de que por la presi3n popular fue liberado, el 20 de octubre de 1303 falleci3.

A la muerte de Bonifacio, el colegio cardenalicio eligi3 a Benedicto XI, cardenal neutro, no romano, que justamente estaba ausente de la curia en el momento del enfrentamiento, lo que garantizaría apaciguar la disputa del rey franc3s para con el papado y el enfrentamiento entre las dos poderosas familias romanas. Benedicto conden3 a los asaltantes, pero perdon3 al rey franc3s. Felipe le pidi3 un concilio para juzgar la doctrina y la conducta de su antecesor, lo que no lleg3 a hacerse, pues el papa muri3 al a3o de su pontificado. Para elegir a su sucesor en un c3nclave en Perugia, los cardenales se dividieron en dos bandos, los bonifacistas y los antibonifacistas, pero no se reunieron los dos tercios necesarios para la elecci3n. Despu3s de un a3o de presiones especialmente del lado franc3s, el 5 de junio de 1305, se inclinaron por un prelado ajeno al colegio cardenalicio, Bertrand de Got, arzobispo de Burdeos y prestigioso canonista. La decisi3n era clave. Bertrand se había expresado en favor de una conciliaci3n en el enfrentamiento entre Bonifacio y Felipe, y adem3s tenía excelentes relaciones tanto con

³² Ullmann (2003), p. 172.

³³ Leclercq (1942) p. 7. De los franciscanos hubo 68 adherentes y 87 no adherentes: Courtenay (1996), p. 592, n. 64. De hecho, la de los dominicos era la Orden favorecida por el rey (Coleman), 1991, p. 188.

³⁴ Kantorowicz (1985), p. 240.

el rey de Francia como con Eduardo I, rey de Inglaterra, por lo que se pensó que podía mediar para apaciguar el conflicto entre ambos. Bertrand ya como Clemente V corrigió la Bula *Unam Sanctam* diciendo que la misma no alteraba la posición de la iglesia y la monarquía francesas³⁵, fijó la residencia papal primero en Aquitania y más tarde en Aviñón, dando comienzo así a los papas aviñonenses, lo que la Iglesia Romana llama aún hoy “el período del cautiverio francés”³⁶

³⁵ Black (1996), p. 74.

³⁶ Garfagnini (1991), p. 101.

Capítulo I

El *Tratado* y sus temas

1. Vida y obras de Juan Quidort de París

Juan Quidort de París³⁷ (c. 1260/70 – 1306) estudió en la Facultad de Artes de París donde fue escolar de Pedro de Tarantasia, futuro Inocencio V, y maestro de la misma. De hecho, su carrera universitaria fue corta y agitada. Entre 1292 y 1296 hizo el comentario a las *Sentencias*³⁸ de Pedro Lombardo. Entró en la Orden de los hermanos Predicadores en el Convento de Saint Jaques de París, al igual que lo había hecho Tomás de Aquino cuyas doctrinas, a su vez, marcaron notablemente el pensamiento predominante en el Convento³⁹. Es dudoso que Juan haya seguido las lecciones de Tomás en la Universidad de París. Con todo, Juan asumió la defensa de su maestro de Orden ante los ataques de parte de Guillermo de la Mare, y escribió una obra al respecto⁴⁰. Entre 1304 y 1305, fue profesor en la Facultad de Teología. Fue destituido de ese cargo por sus teorías acerca del sacramento de la eucaristía. Juan afirmaba que la transubstanciación es un modo de explicar la presencia real del cuerpo de Cristo, pero que esto no cae dentro de la fe. Propone, como opinión probable, la “consustanciación” o “empanación”, esto es, que la sustancia del pan permanece entera en sus accidentes y con la presencia real del Cuerpo de Cristo. En consecuencia, en 1305 recibió una admonición del obispo de París, Guillermo de Baufet, y poco después una asamblea de Prelados le prohibió la enseñanza y la predicación. Apeló ante el papa, el aviñonés

³⁷ En los manuscritos está citado como *Ioannes Parisiensis*, a veces solamente *Parisiensis*. “Quidort” es un sobrenombre: “*qui dort*” (“el que duerme”) y se halla en un solo manuscrito. Otros manuscritos traen “*monuculus*” (“el monito”) y “*surdus*” (“el sordo”): De Boni (1986), p. 76.

³⁸ *Commentaria in Sententias* (Ms: Viena, Hofbibl. cod. lat. 2165), del cual está editado solo el libro primero: Jean Quidort de Paris, *Commentaire sur les Sentences*, Livre I, ed. J.-P. Müller, Roma, Herder, 1961.

³⁹ De Boni (1993), p. 288.

⁴⁰ Se trata del *Correctorium Corruptori*, Grabmann (1922), p. 33.

Clemente V, pero murió en Burdeos el 22 de septiembre de 1306, en camino para defenderse ante la Curia.

La mayoría de sus obras sobre teología, física y metafísica se halla aún en manuscritos⁴¹. Se le adjudican 20 títulos: *Abbreviatio librorum naturalis philosophiae Aristotelis*; *Compendium libri Physicorum*; *Commentarium in Sententias*; *Correctorium 'Circa'*; *Correctorium corruptorii*; *De adventu antichristi et fine mundi*; *De adventu Christi secundum carnem*; *De transubstantiatione panis et vini in sacramento altaris*; *De iride*; *Determinatio de modo existendi corporis Christi in sacramento altaris*; *De paupertate Christi et apostolorum*; *Determinatio de confessionibus fratrum*; *Quaestiones*; *Quaestio disputata de confessionibus audiendis*; *Quaestio de principio individuationis*; *Quodlibeta*; *Sermones*; *Super meteora*; *Tractatus de formis*, y el *Tractatus de regia potestate et papali*. Hay una breve *Quaestio de potestate papae* producida en el contexto del enfrentamiento entre Bonifacio y Felipe, conocida por sus palabras iniciales: *Rex pacificus* ya referida que algunos comentaristas⁴² se la adjudican a Juan, y que contiene argumentos de curialistas y sus refutaciones muy análogos a los del *Tratado*, pero como en ellos está ausente la distinción clave, como veremos, que hace Juan entre *dominium e iurisdictio*, otros la consideran anónima.⁴³

2. Esquema del *Tractatus*

De una atenta lectura se sigue que el *Tratado* es de una rápida factura y hasta a veces desprolija. Hay algunas partes bien armadas, con una pulcra lógica argumentativa, como la consistente en la enumeración y refutación de los argumentos que según la herencia de Pedro le adjudican al papa el dominio en lo temporal (caps. VIII-X) o la relativa a la posibilidad de deponer al papa por medio de un concilio general de la Iglesia (caps. XXII-XXV). Pero también hay otras que traen diferentes consideraciones sobre un mismo tema, difíciles de conciliar. Por ejemplo, respecto del origen del poder secular, se encuentra un tratamiento naturalista de inspiración aristotélica, otro

⁴¹ Grabmann (1922), p. 11 y ss.

⁴² Saenger (1981), 46.

⁴³ Coleman (1985), p. 74, n. 3.

convencionalista de origen estoico ciceroniano y hasta pasajes de tono jurídico. Por lo que se ha insistido en una hechura de “tijera y pegote” del *Tratado*⁴⁴ o de una “técnica del mosaico”⁴⁵ y hasta se ha encontrado una justificación de tal redacción⁴⁶: la premura que tenía el rey de Francia para justificar teóricamente su llamado a concilio al papa. Con todo, se debería advertir que Juan no es un teórico político, sino un teólogo y sus objetivos son delimitar el poder y la jurisdicción papales y dar un sustento teórico al galicanismo antibonifacista del Reino de Francia, y en ello el *Tratado* guarda un riguroso orden lógico. Muchas de las consideraciones sobre el ámbito laico hacen solo las veces de argumentos de contrapeso para con el ámbito espiritual, de allí que las vaya acomodando según lo reclame el argumento a refutar.

El título *Tractatus de regia potestate et papali*⁴⁷ se corresponde, en rigor, con los seis primeros capítulos de la obra sobre un total de veinticinco. Los restantes diecinueve se ajustan más bien a los tratados de literatura política, emanados de la curia romana hacia fines del siglo XIII y comienzos del XIV⁴⁸ y conocidos como *de potestate papae*. De hecho, el de Juan, como veremos, respecto del poder papal está en las antípodas de esos tratados curialistas. El *Tratado*, pues, se compone de un *Proemio* y dos partes, una del capítulo I al VII y otra del capítulo VIII al XXV. En el *Proemio* Juan presenta el principio axiomático que lo guiará en la obra, el justo medio o entre dos errores antitéticos, una vía media que tendrá un importante valor especulativo⁴⁹ por cuanto delimitará de lleno ambos poderes y establecerá claramente sus relaciones. Además de entrada en el *Proemio* presenta el tema esencial, el *Tratado* versa “sobre el poder de los pontífices eclesiásticos” (*circa potestatem ecclesiasticorum pontificum*) y, sobre todo se identifica poder (*potestas*) o soberanía (*dominium*) con poder sobre las cosas o bienes (*potestas in rebus*). En la primera parte, del capítulo I al VII, se delimitan ambos

⁴⁴ Coleman (1985), p. 75: “scissors and past”.

⁴⁵ Miethke (2005), p. 130: “Mosaiktechnik”.

⁴⁶ Ubl (2005), p. 62.

⁴⁷ Título tal como lo trae la edición crítica de Bleienstein. La edición de Leclercq trae “*De potestate regia et papali*”. En los manuscritos alternan ambas. Leclercq (1942), p. 40 y ss.; Coleman (1985), p. 78 y (1992), p.175; Miethke (2005), p. 129

⁴⁸ Miethke (2005), p. 91.

⁴⁹ Ancona (2004), p. 33.

poderes, el papal y el real, se establecen sus respectivos orígenes, definiciones, organizaciones y relaciones:

I sobre el reino,

II sobre el sacerdocio,

III sobre la jerarquía eclesiástica,

IV sobre la preeminencia temporal del reino respecto del sacerdocio,

V sobre la preeminencia en dignidad del sacerdocio respecto del reino,

VI sobre la no relación causal entrambos y sobre el poder del papa sobre los bienes eclesiásticos,

VII sobre el poder del papa sobre los bienes de los laicos.

La segunda parte del *Tratado*, la que hemos denominado *de potestate papae*, se puede dividir, a su vez, en tres partes, una, del VIII al X, en la que se establece el poder que tiene el papa en cuanto heredero de Cristo:

VIII sobre que Cristo no tuvo poder sobre los bienes,

IX sobre los argumentos que sostienen que sí lo tuvo y su refutación,

X sobre las razones de por qué, aún si lo tuvo, no se lo transfirió a Pedro.

La segunda subparte de la segunda parte va del XI hasta el XXI, en la que se trata el poder que tiene el papa según los curialistas:

XI sobre los cuarenta y dos argumentos según los cuales el papa tiene poder sobre los bienes de los laicos,

XII sobre los poderes que Cristo transfirió a Pedro y a los apóstoles,

XIII sobre la demostración de que, según lo establecido en el capítulo XII, el papa no tiene poder sobre los bienes de los laicos ni sobre el poder temporal,

XIV-XX se responden puntualmente los argumentos expuestos en el capítulo XI,

XXI sobre la *Donación de Constantino*.

En la tercera subparte de esta segunda parte, que va de XXII al final, al XXV, se abre la posibilidad de, ante determinadas circunstancias, deponer al papa por medio del concilio general de la Iglesia:

XXII sobre la licitud de la discusión acerca de la renuncia del papa,
XXIII sobre los argumentos de los que sostienen que el papa no puede renunciar,
XXIV sobre los argumentos que avalan la renuncia del papa,
XXV sobre la refutación de los argumentos expuestos en el capítulo XXIII.

3. Los adversarios y sus argumentos

Ya establecimos para quiénes está escrito el *Tratado*, veamos ahora contra quiénes va dirigido. El asunto es problemático por tres motivos. Primero, por la proliferación entre los últimos años del siglo XIII y los primeros del XIV tanto de Bulas de parte de Bonifacio VIII, como de tratados *de potestate papae* de parte del bando curialista a favor del poder absoluto papal en lo espiritual y en lo temporal. Segundo, porque Juan menciona de manera indirecta a un solo contemporáneo suyo, dice “un cierto doctor de Cremona”⁵⁰, se trata de Enrique de Cremona doctor decretal curial, y después obispo de Reggio Emilia. Su breve escrito *De potestate papae*⁵¹ fue conocido por Juan ya que el mismo Enrique lo entregó a los legados franceses ante la curia como un resumen oficioso de los poderes del papa.⁵² Tercero, porque los argumentos propapalistas que refuta Juan se encuentran también en curialistas contemporáneos suyos, tales los casos especialmente de Ptolomeo de Lucca (*Determinatio compendiosa*), Santiago de Viterbo (*De regimine christiano*) y Egidio Romano (*De ecclesiastica potestate, De renuntiatione papae*)⁵³, por lo cual debería establecerse el *terminus ad quem* del *Tratado*⁵⁴, y suponer que Juan maneja la bibliografía actualizada

⁵⁰ *Trac.* XI, 123, 5: “*quidam de Cremona doctor*”. Citamos según la edición de Bleienstein (1969), capítulo, página y línea.

⁵¹ Henricus de Cremona *De potestate papae*, en Scholz (1903), pp. 458-71.

⁵² Leclercq (1942), p. 10; Miethke (2005), p. 93-4.

⁵³ De Lagarde (1948), I, p. 231; Miethke (2005), p. 94.

⁵⁴ La fecha de composición varía entre los críticos. Ya Leclercq (1942), p. 10 y ss. se ocupó de recapitular las opiniones sobre el tema, y recientemente Ubl (2005), p. 50 y ss. hizo lo propio: Scholz (1903) ubica la redacción entre abril de 1302 y marzo de 1303; Rivière (1926), a fines de 1302; Aquillière (1911), en septiembre de 1302; Leclercq, antes de 1302; Watt (1971), antes del otoño de 1302; Bleienstein (1969), no antes de 1303; Miethke (2005), en junio de 1302. El criterio constante en todos los cronologistas es confrontar los argumentos que Juan refuta con los expuestos en las obras de sus curialistas

para la confección del texto, pero que no menciona a sus autores por algún motivo: o porque no quiere un enfrentamiento directo, lo que sí hace con Enrique de Cremona, o porque en los ámbitos en los que circulaban estos textos, universitario, cancillería papal, intelectuales cortesanos, eran moneda corriente y con referir los textos se sobreentendía el autor. Más allá de la mención del doctor de Cremona, las otras referencias de Juan son: “los herodianos” (*herodiani*), porque, como veremos, se creyó, como Herodes, que Cristo era rey terreno, “los maestros” (*magistri*), “los teólogos” (*theologi*), ambas en su contexto tienen un marcado acento académico, y los genéricos “algunos” (*aliqui*), el más frecuente, y “ciertos contemporáneos” (*quidam moderni*).

Decíamos que en el capítulo XI Juan enuncia cuarenta y dos razones de los que afirman lo contrario (*rationes contrarium dicentium*), esto es, que el papa tiene poder sobre los bienes. Juan dice que esas cuarenta y dos son las que pudo oír o colegir (*audire vel colligere potui*) al respecto. Ellas son puntualmente:

- 1) Que el papa puede restituir y constituir reinos, según *Decretales*, 1, tit. 33, c.6, II, 197.
- 2) Que el papa tiene las *claves regni* y la *plenitudo potestatis*, según *Mateo*, 16, 18 y 18, 18.
- 3) Que el papa juzga sobre las cosas terrenas, según *1 Corintios* 6, 3.
- 4) Que Dios hizo dos luminarias, sol y luna, según *Génesis* 1, 16, que simbolizan respectivamente el papa que brinda su luz al emperador.
- 5) Que el papa coronó a Pipino, según *Decreto* 15, q. 6, c. 3, I, 756.
- 6) Que Cristo concedió a Pedro los derechos del imperio celeste y terrestre, según *Decreto* 22, c. 1, I, 73.

Estas seis primeras están respondidas en el capítulo XIV.

- 7) Que el emperador jura ante el papa, según *Decreto* 63, c. 33, I, 246.
- 8) Que el papa depone al emperador, según *Decreto* 15, q. 6, c. 3, I, 756.

contemporáneos que Juan no refiere. Ubl hace un estudio pormenorizado de los acontecimientos políticos para ubicar su confección entre febrero y abril de 1302 como aval al rey para el llamamiento al Concilio en abril de 1302 y a la vez advierte sobre tres posibles confecciones del *Tratado* por cuanto hay manuscritos no contemplados por la edición de Bleienstein. De su estudio Ubl concluye una primera redacción sin la contestación a los argumentos de Enrique de Cremona, otra en la que toma conocimiento de la obra de Enrique y una tercera que no difiere mucho de la segunda, en la que Juan insiste en la competencia del rey en la deposición del papa.

- 9) Que el papa transfirió el Imperio de Oriente a Occidente, según *Decretales* 1, tit. 6, c. 34, II, 80.
- 10) Que el papa legitima en lo temporal, según *Decretales* 4, tit. 17, c. 13, II, 714.
- 11) Que el papa dispensa a los soldados del juramento, según *Decreto* 15, q. 6, c. 3, I, 756.
- 12) Que el papa puede juzgar cualquier delito, incluso en el ámbito temporal. No refiere fuente.

Respondidas en el capítulo XV.

- 13) Que el papa dirime entre dos príncipes por cuestiones feudales, según *Decretales* 2, tit. 1, c. 13, II, 243.
- 14) Que la Iglesia juzga las injurias denunciadas, según *Mateo* 18, 15-17.
- 15) Que los obispos juzgan, según lo establecido por Teodosio y confirmado por Carlomagno, según *Decretales* 2, tit. 1, c. 13, II, 243.
- 16) Que el juzgamiento ya se daba en el sacerdocio levítico, según *Deuteronomio* 17, 8, y *Decretales* 4, tit. 17, c. 13, II, 716.
- 17) Que quien puede lo más, puede lo menos. Por lo tanto, como el papa puede en lo espiritual, puede en lo temporal. No refiere fuente.
- 18) Que las cosas temporales se ordenan a las espirituales. Por lo tanto, el papa que tiene el cuidado de las espirituales, también juzga y ordena sobre las temporales, al menos en lo que en ellas hace a las espirituales. No refiere fuente.

Respondidas en el capítulo XVI.

- 19) Que el papa modifica y transfiere las legaciones no esclarecidas e incluso le corresponde hacer restituciones de los bienes de los difuntos cuando son personas desconocidas las que deben recibir la restitución, por lo tanto le atañe juzgar de lo temporal. No refiere fuente.
- 20) Que las cosas temporales son regidas por las espirituales y dependen de ellas como de una causa, lo que se demuestra de diversas maneras. Pues los cuerpos celestes son administrados por los ángeles, y en un mismo ser, como en el hombre, el alma rige y mueve al cuerpo. Igualmente, el poder espiritual guarda una relación de causalidad respecto del temporal, y el temporal depende del espiritual como de una causa, porque el poder temporal existe en función del

régimen de la vida corporal. Según Hugo de San Víctor *De sacramentis*, II, 3, *Patrologia Latina* 176, 418.

- 21) Que el poder espiritual tiene que instituir al terreno y juzgarlo si no fuera bueno. Y que el poder espiritual como fue instituido primero por Dios, si se desvía, solo Dios puede juzgarlo. Según Hugo de San Víctor *De sacramentis*, II, 4, *Patrologia Latina* 176, 418.
- 22) Que el hombre espiritual todo lo juzga y no es juzgado por nadie, según *I Corintios* 2, 15. Así el poder espiritual instituye al secular y lo juzga.
- 23) Que en el orden de los fines, así como en las ciencias la que trata del fin último y principal impera sobre las otras que tratan de fines secundarios, así el poder espiritual cuyo fin es la felicidad eterna impera sobre el secular cuyo fin en vivir según la virtud. No refiere fuente.
- 24) Que del argumento anterior se sigue que el papa dicta leyes para los príncipes, y si provienen las leyes de otra fuente, deben ser aprobadas por el papa. No refiere fuente.

Respondidas en el capítulo XVII.

- 25) Que el sacerdocio es real porque Cristo es rey y sacerdote, cosa que transmitió a su sucesor. No refiere fuente.
- 26) Que primero fue instituido por Dios el sacerdocio y después el poder real, según Hugo de San Víctor, *De sacramentis*, I, 2, *Patrologia Latina* 176, 418,
- 27) Que no hay república sin justicia, y la verdadera justicia se da donde reina Cristo, según Agustín, *De civitate Dei* II, 21.
- 28) Que las cosas de Dios son ordenadas, según *Romanos* 13, 1, y como ambos poderes provienen de Dios, hay un orden entre ellos: el poder temporal se ordena del espiritual.
- 29) Que hay una sola Iglesia, un solo pueblo cristiano, un solo cuerpo místico, entonces debe haber en la Iglesia una sola cabeza, el papa, de la cual dependen los miembros espiritual y corporalmente. No refiere fuente.
- 30) Que las dos espadas, que simbolizan los dos poderes, pertenecen a la Iglesia. Una es usada por ella, la espiritual, y la otra, a favor de ella, la temporal, según Bernardo *De consideratione* IV, 3.

Respondidas en el capítulo XVIII.

31-34) Juan refiere los argumentos a favor del poder absoluto papal de Enrique de Cremona: que los primeros hombres fueron sacerdotes; que quien tiene el dominio del fin ordena hacia el fin; que por las injusticias cometidas los emperadores perdieron el derecho sobre el imperio, y que el papa es *paterfamilias*.

35) Que Dios primero instituyó el sacerdocio para el pueblo de Israel, y un rey solamente al arbitrio de ellos, según *Deuteronomio* 17, 14 y *I Reyes* 8, 7. De aquí que Dios no acepta el régimen real, mas lo permite con indignación, pues solo acepta que el mundo se rija por el pontífice, según *Osías* 8, 4.

36) Que, según *Génesis* 47, 13, el faraón adquirió las tierras de todos los egipcios y los hizo sus siervos, pero a los sacerdotes les garantizó lo necesario para que no sean privados de tierra ni de libertad. Por lo cual, los sacerdotes deben ser libres en todos los pueblos.

Respondidas en el capítulo XIX.

37) Que el papa exime a los obispos de obedecer al rey si éste los quiere retener en su feudo, según el *Decreto* c. 23, q. 8, c. 22, I, 958.

38) Que el papa puede retirar de los reyes la concesión de beneficios que les compete por costumbre de derecho de patronazgo. Y lo retira porque 1) la concesión de beneficios es espiritual y no compete a un laico, 2) la donación hecha a la Iglesia no es en forma onerosa, 3) la costumbre no debe perjudicar el derecho público, y la concesión de beneficios eclesiásticos atañe a la autoridad de la Iglesia, 4) la condición o costumbre deshonesta y contraria a la sustancia del contrato debe ser tenida por nula, 5) la Iglesia goza del beneficio de minoridad, y si se siente perjudicada por tales convenciones, puede exigir una restitución integral de sus derechos. El papa, pues, puede, en nombre de la Iglesia, reivindicar esos derechos e impedir que los reyes confieran los beneficios eclesiásticos. No refiere fuente, pero los casos están sacados del *Derecho Canónico*.

39) Que el papa debe ser perfecto en ambas vidas, en la contemplativa y en la activa, por lo cual debe tener plena soberanía en las cosas temporales. No refiere fuente.

40) Que los clérigos son más capaces que los laicos en razón e inteligencia y por ello deben reinar en ambos dominios. No refiere fuente.

41) Que los que hablan a favor de los príncipes lo hacen por oportunismo o por miedo, no por convicción. No refiere fuente.

42) Según Enrique de Cremona, los que dicen que el papa no tiene un poder ilimitado en lo temporal, deben ser considerados herejes, y por ello afirman que la Iglesia no puede coercer a los herejes por medio del brazo secular.

Respondidas en el capítulo XX.

En síntesis, hay 13 argumentos extraídos del *Derecho Canónico* (1, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 15, 16, 37 y 39); 11 que no consigna fuente (12, 17, 18, 19, 23, 24, 25, 29, 39, 40, 41); 8 que corresponden a la lectura que hacen los curialistas de citas bíblicas (2, 3, 4, 14, 22, 28, 35 y 36); 5 de Enrique de Cremona (31, 32, 33, 34 y 42); 3 de Hugo de San Víctor (20, 21 y 26); 1 de Agustín de Hipona (27) y 1 de Bernardo de Claraval (30). En esta enumeración Juan amontona argumentos sin un criterio, a no ser que sea el orden, como él dice, en que los fue oyendo y coligiendo. Además, muchos de estos argumentos son refutados por Juan casi expeditivamente. Nosotros iremos intercalando en nuestros análisis sus consideraciones respecto de estas razones curialistas según un criterio temático.

4. Las fuentes y el tomismo del *Tractatus*

Que un maestro de teología haya escrito este singular *Tratado* demuestra hasta qué punto la disputa entre el papa y el rey de Francia envolvió a la intelectualidad parisina. La formación teológica de Juan se trasluce en el *Tratado*. Es un profundo conocedor del derecho canónico, de las decretales y los documentos papales, y de la historia de la Iglesia. Es más, las tesis centrales del *Tratado*, a saber, el poder y la jurisdicción del papa y de las personas eclesiásticas en general, la relación del papa con el concilio y la posibilidad de deponer al papa, Juan las fundamenta jurídicamente sin apartarse ni forzar el derecho canónico, y en este sentido se lo podría considerar no tanto un teórico político, cuanto más bien un teólogo que sacó provecho del derecho canónico sin ser un canonista profesional.⁵⁵ El derecho eclesiástico que maneja Juan consiste en el *Decretum Gratiani*, esto es, el sistema de leyes que Graciano estableció para el gobierno de la Iglesia y con independencia del poder secular hacia comienzos

⁵⁵ Leclercq (1942), p. 66 y Tierney (1955), p.163.

del siglo XII⁵⁶, al que se suman las *Glossae ordinariae* de Bernardo de Parma, y las *Decretales* que hizo Raymundo de Peñafort a pedido del papa Gregorio IX. Por su parte, el *Derecho Romano* que cita consiste en los cuatro clásicos libros que conforman el *Corpus Iuris Civilis*, estudiados y comentados ya en el siglo XII, en las escuelas de Derecho, en Bolonia, Nápoles y Palermo y del lado francés en Orleáns. De hecho, hacia 1235 el papa Gregorio IX prohíbe la enseñanza del *Derecho Romano* en París, fecha que coincide con el envío que hace a la misma del *Código de la Iglesia*, nombre dado entonces a la colección de las *Decretales* de Peñafort.

Respecto de la exégesis bíblica Juan está muy lejos de la lectura que hacen los curialistas de los argumentos que él refuta. Para ellos hay determinados pasajes que leídos alegóricamente hacen las veces de axiomas políticos para fundamentar el poder absoluto papal. Para Juan la lectura alegórica o mística no tiene poder probatorio. Juan se atiene al sentido literal, ubicando el pasaje en su contexto y confrontándolo con pasajes análogos de los otros libros sagrados, e incluso ilustrándolo con interpretaciones de la tradición. Con todo, en el caso de seguir la lectura alegórica de sus contrincantes, la multiplica con otras posibles alegorías para hacer notar la debilidad de la interpretación. Juan tiende a considerar el Antiguo Testamento o la Antigua Ley como prefiguración del Nuevo Testamento o la Nueva Ley, como un tránsito de lo imperfecto a lo perfecto.

Respecto de los hechos históricos a los que alude, sus fuentes principales son el *Speculum historiale* de Vicente de Beauvais -por medio del *Speculum* cita a otros autores que refiere Vicente: Hugo de Florencia, Jerónimo-, la *Historia scholastica* de Pedro Coméstor y las *Chronicas* de Hugo de Fleury. Además se sirve de los acontecimientos narrados en el *Derecho Canónico*, especialmente aquellos en los cuales el papado haya tenido algún tipo de injerencia en el poder secular. Y su fuente de historia antigua y romana son las *Historias* de Paulo Orosio.

Y las principales autoridades filosóficas de las que se sirve son Cicerón, cuyos dos textos que utiliza, explícitamente el *De inventione*, conocido en la Edad Media como *Vetus Rhetorica*, e implícitamente el *De officiis*, formaban parte del *curriculum* de

⁵⁶ P. Pinedo, "Decrerum Gratiani, Dictum Gratiani", *Ius Canonicum* II, 1 (1962), p.150.

la Facultad de Artes de la Universidad de París; Agustín de Hipona, citado siempre como autoridad, y de quien refiere el *De civitate Dei* y sus comentarios a libros bíblicos; Dionisio Pseudoareopagita (*De hierarchia ecclesiastica*), Hugo de San Víctor (*De sacramentis*) y Bernardo de Claraval (*De consideratione*). El Pseudoareopagita es autoridad pero solo en el ámbito eclesiástico. Hugo y Bernardo son dos autores enrolados en la hierocracia papal y de los cuales Juan refuta sus principales argumentos al respecto, a saber, de Hugo los citados como 20, 21 y 26, y de Bernardo el 30. Con todo, a veces los menciona como autoridades para refrendar argumentos en el campo eclesiástico. Y se destaca el uso que hace de la obra de Tomás de Aquino a través del cual cita a Aristóteles⁵⁷ y otros autores de la tradición patristica mencionados por Tomás en su *Catena aurea*: Ambrosio, Jerónimo, Juan Crisóstomo.

Juan, dijimos, se formó en el tomismo ortodoxo del convento de Saint Jaques, lo que lo convierte por vecindad temporal en uno de los primeros representantes de la escuela tomista⁵⁸. En el *Tratado* Juan trabaja con la obra de su maestro de Orden. Los pasajes de Tomás son muchas veces citados literalmente y otros parafraseados. Ahora bien, las consideraciones sobre su lealtad al pensamiento político de Tomás varían. Para algunos Juan es un fiel discípulo de Tomás que llevó hasta sus últimas consecuencias los principios tomistas para aplicarlos a situaciones bien concretas.⁵⁹ Justamente, a partir de las tesis tomistas Juan elabora una originalísima filosofía social⁶⁰ respecto de la tradición. Con todo, esta originalidad le lleva a alejarse de su maestro de Orden en temas tan cruciales como la independencia del fin natural de la sociedad respecto del fin sobrenatural⁶¹, la intromisión del poder secular en el espiritual y el poder del concilio sobre el papa -tema éste que irritó al medievalista más importante del siglo pasado: “Juan de París<...> que pasa por inspirarse en principios tomistas, termina por concluir que el concilio tiene derecho a deponer al papa en caso de herejía o de escándalo, porque ‘la voluntad del pueblo’ que se expresa entonces por el concilio o por los

⁵⁷ Leclercq (1942), p. 73.

⁵⁸ Grabmann (1922), p. 41; Griesbach (1959), p. 34-5.

⁵⁹ Leclercq (1942), p. 85, 97 y 149 y en concordancia: Ullmann (1983), p. 260 y ss. y Ancona (2004), p. 68.

⁶⁰ Miethke (2005), p. 133-4.

⁶¹ Griesbach (1959), p. 46.

cardenales, es más fuerte que la del papa. Es preciso que Juan Quidort haya comprendido de una manera muy personal los principios de Santo Tomás, o que haya usado una lógica muy complaciente para su galicanismo político, para haber sacado de ella semejantes conclusiones.”⁶²

Juan utiliza el tratado de Tomás conocido como *Del reino* especialmente para sus consideraciones sobre el origen natural, definición y finalidad del reino. Otras dos referencias al tratar el poder papal y la posible injerencia del poder temporal en el espiritual están, como veremos, notablemente tergiversadas. Tomás dejó inconclusa la obra en, según las ediciones críticas autorizadas, el libro II capítulo 8. Su discípulo y biógrafo, Tolomeo de Lucca, la completó con una segunda parte. Juan solo cita la parte de Tomás. Respecto de los comentarios a la obra ético política de Aristóteles -de hecho, las citas de Aristóteles, dijimos, las hace a partir de esos comentarios- utiliza el libro primero del comentario a la *Politica* -comentario también dejado incompleto por Tomás- y un par de citas del comentario a la *Ethica* en su tratamiento sobre el reino. Las citas implícitas de la *Summa theologiae* y el *Scriptum in IV libros Sententiarum* aparecen en su tratamiento sobre el origen de la propiedad, sobre las cuestiones en torno al poder papal, sobre la funciones de los diferentes estratos eclesiásticos y sobre la liturgia de la Iglesia, y la afirmación sobre la forma de gobierno mixta como la óptima Juan la traspassa al gobierno eclesiástico. En nuestro trabajo hemos siempre señalado la obra de Tomás de la que Juan se está sirviendo, y en los casos en que reelabora su fuente o se separa de su maestro de Orden, hemos citado el pasaje de Tomás confrontado con el de Juan y marcado sus diferencias.

5. *Potestas* como *dominium in rebus*.

En el *Proemio* Juan identifica soberanía (*dominium*) en lo temporal con propiedad (*proprietas*) y presenta el tema fundamental del tratado: el poder de los pontífices eclesiásticos no debe entenderse como soberanía en lo temporal. Determina el origen de ese malentendido y ofrece la clave de su resolución. Juan abre el *Proemio* con

⁶² Gilson (1965), p. 534.

la presentación de un enunciado general referido a una actitud oscilatoria entre dos extremos nocivos:

“Sucedee a veces que queriendo uno evitar un error se desliza hacia el error contrario.”⁶³

Y lo ilustra con la función que deben cumplir los monjes según el estado en el cual se encuentran. Para unos, según consta en el *Decreto*⁶⁴,

“los monjes, ya que han muerto para el mundo, no pueden, porque les repugna en razón de que son monjes, dar penitencias y perdonar a la cristiandad”⁶⁵.

Otros, en cambio, queriendo evitar o prevenir ese extremo, afirman que

“a los monjes les es debido, en razón de que eligieron un estado de perfección, oír confesiones, absolver e imponer penitencias para la salvación.”⁶⁶

Estos extremos resultan según se acentúe uno de los dos aspectos del estado en que se hallan los monjes, esto es, el de solitarios (*monachi*) o el de perfectos. Y las consecuencias respectivas son o bien permanecer enclaustrados o bien poseer y ejercer el dominio absoluto de los medios para la salvación. Juan considera ambos extremos erróneos, y, por tanto, entre la repugnancia que deben guardar los monjes hacia lo secular y la obligación de cumplir su misión para con lo secular, coloca la que llama una sana doctrina:

“<...> entre esos dos errores media una sana doctrina que afirma que a los monjes ello ni les repugna ni les es debido en razón de su estado, sino que les

⁶³ “*Interdum contingit quod vitare volens aliquem errorem dilabitur in errorem contrarium*”. *Trac., Prooemium*, 69, 1-2.

⁶⁴ *Decreto c. XVI, q. 1, c. 8, I, 763.*

⁶⁵ “*monachi, quia mundo sunt mortui, non possunt, quia eis repugnat ratione qua monachi sunt, paenitentias dare et christianitatem largiri*”. *Trac., Prooe.*, 69, 3-5.

⁶⁶ “*monachis debetur ratione qua perfectionis statum elegerunt, confessiones audire, absolvere et paenitentias iniungere salutare*”. *Trac., Prooe.*, 69, 7-9.

podría convenir si les es encomendado por sus propios superiores a quienes les es debido de derecho.”⁶⁷

La conveniencia de la intercesión de los monjes en lo temporal debe estar justificada por su autoridad ordinaria, uno de cuyos deberes es justamente administrar y delegar las funciones espirituales.

Los extremos en cuestiones ideológicas suelen ser peligrosamente fanáticos. La posición intermedia consiste en servirse ordenadamente de esas fuerzas contrarias. La adopción de la sana doctrina del término medio como criterio correcto entre dos extremos erróneos es refrendada a continuación por la autoridad de Boecio:

“Así por cierto en el libro *De las dos naturalezas y una única persona de Cristo* se señala que la fe retiene el medio entre dos errores contrarios como el de Nestorio y el de Éutiques.”⁶⁸

Juan no tiene por qué agregar algo más a esta referencia. Todos la conocen. Es doctrina incorporada al Dogma. Boecio había establecido la posición intermedia entre dos extremos erróneos respecto de la naturaleza de Cristo. El de Nestorio que privilegiaba la naturaleza divina por sobre la humana. Y el del monofisismo de Éutiques que anulaba completamente la humana. Cristo tuvo por igual ambas naturalezas, la divina y la humana. El término medio identificado antes, en el caso de los monjes, con una sana doctrina, ahora es el adoptado, frente a las dos herejías, por la fe católica.

Esta apertura del texto con la referencia al caso oscilatorio sobre el estado de los monjes no es casual. Guillermo de Saint' Amour, director parisino del clero secular, había defendido la primera posición. Y desató la discusión en su archienemiga Orden

⁶⁷ “<...> inter quos duos errores doctrina sana mediat, ponens quod monachis non repugnat nec debetur ratione status, sed eius convenire potest, si ipsis a suis ordinariis committatur, quibus de iure debetur”. *Trac., Prooe.*, 69, 9-12.

⁶⁸ “Sic enim in libro *De duabus naturis et una persona Christi ostenditur, quod fidem medium tenet inter duos errores contrarios Nestorii scilicet et Eutychetis*”. *Trac., Prooe.*, 69, 12-14. La cita de Boecio es: “Ésta -i. e. la posición católica- es la vía media entres las dos herejías, así como las virtudes están en el medio.” (*Media est haec inter duas haereses via sicut virtutes quoque medium tenent.*) *Contra Eutichen et Nestorium*, 7, *Patrologia Latina* 64, 1341. La comparación en el texto de Boecio tiene claras resonancias del “justo medio” aristotélico (*Ética a Nicómaco* II, 6), no así el de Juan.

mendicante. Tomás de Aquino tomó la segunda posición. E incluso Juan mismo se ocupó del tema. La cuestión suscitó la intervención del papa para dirimirla un par de años antes de la confección del *Tratado*⁶⁹. La solución papal ilustra el funcionamiento del término medio tal como lo plantea aquí Juan. Como el papa es autoridad última y le corresponde por derecho divino, por mandato de Cristo, administrar los medios para la salvación, él tiene la autoridad de delegar o conferir tales medios.

Después del llamado de atención sobre el tema candente y de cómo se solucionó, Juan va *in medias res* respecto del tema que le interesa:

“De igual modo respecto del poder de los pontífices eclesiásticos la verdad guarda el término medio entre dos errores.”⁷⁰

Así como resultó exitosa la decisión del término medio en el caso del poder de administrar los medios de salvación, así también puede serlo respecto del tema del *Tratado*: el poder de los pontífices eclesiásticos. El uso del plural *pontifices* implica que la concepción del poder papal guarda cierta tradición, como vimos, en la que ese poder se fue forjando y justificando. El término medio, antes identificado con una sana doctrina y con la fe, ahora lo es con la verdad. Los dos errores opuestos consisten en dos concepciones equivocadas respecto del poder que debería detentar el papado romano. Una iglesia pobre, tal como la que pregonan los Valdenses y otra rica, que Juan llama la de los Herodianos, la de los herederos ideológicos de Herodes. Primero caracteriza la de los “pobres de Lyon”:

⁶⁹ Santo Tomás en su *Contra impugnantes dei cultum et religionem*, q. 3, a. 75 (*Utrum religiosi liceat praedicare et confessiones audire, si curam non habeat animarum*) ataca la posición de claustro esgrimida por Guillermo de Saint'Amour en su *De periculis novissimorum temporum* y se inclina por la apertura. Juan en su *De confessionibus audiendis*, sostiene la tesis de Tomás. El papa Bonifacio VIII en su bula *Super Cathedram* del 1300 favorece la tesis de Tomás respecto del derecho de los mendicantes a oír confesiones, confirmando así lo ya establecido por su antecesor el papa Alejandro IV. Que Juan tenga presente aquí el texto de Tomás se puede verificar porque también Tomás allí recurre al mismo pasaje de Boecio.

⁷⁰ “*Modo consimili circa potestatem ecclesiasticorum pontificum veritas medium ponit inter duos errores*”. *Trac., Prooe.* 69, 15-16.

“Pues el error de los Valdenses fue que a los sucesores de los apóstoles, a saber el papa y los prelados eclesiásticos les repugna el dominio en lo temporal y que no les es lícito poseer riquezas temporales”⁷¹.

Los Valdenses oponen esa falsa Iglesia rica en bienes a la suya, verdadera continuación de la Iglesia de Cristo. Notemos que no se privilegia a uno de los apóstoles, a Pedro, como sostiene la tradición curialista. Sobre ello volverá Juan más adelante cuando trate el poder que Cristo transfirió a los apóstoles. Y sigue resumiendo la posición Valdense:

“De allí que afirman que la Iglesia de Dios, los sucesores de los apóstoles y los verdaderos prelados de la Iglesia de Dios han perdurado sólo hasta el papa Silvestre, a partir del cual, a causa de la donación hecha a la Iglesia por el emperador Constantino, dicen, comenzó la Iglesia romana, la que de este modo, según ellos, no es la Iglesia de Dios. Sino que, afirman, la Iglesia de Dios ya ha muerto, a no ser en cuanto es continuada en ellos o por ellos restablecida.”⁷²

Para los Valdenses la *Donatio* establece un antes y un después en la historia de la Iglesia. A partir del documento espurio conocido como la *Donatio Constantini*, los Valdenses inculpaban al papa Silvestre, el beneficiario justamente de la donación, de haber enriquecido a la Iglesia y tergiversado, así, el mensaje original de pobreza y pureza de Cristo, que ellos decían haber retomado. Más allá de tildar aquí la posición valdense como error, a pesar de que el IV Concilio de Letrán de 1215 la había condenado definitivamente como herejía⁷³, más adelante, veremos, cuando Juan deberá refutar la *Donatio Constantini*⁷⁴ se servirá de los mismos argumentos que utilizan los valdenses y especialmente de la *Legenda Sancti Silvestri*, texto éste de inspiración Valdense.

⁷¹ “*Nam error Valdensium fuit successoribus apostolorum, scilicet papae et praelatis ecclesiastici repugnare dominium in temporalibus nec eis licere habere divitias temporales*”, *Trac., Prooe.* 69, 16-19.

⁷² “*Unde ecclesiam Dei et successores apostolorum et veros praelatos ecclesiae Dei durasse dicunt tantum usque ad Silvestrum, a quo donatione facta ecclesiae per Constantinum imperatorem dicunt incepisse Romanam ecclesiam, quae modo est quae secundum ipsos non est Dei ecclesia. Sed Dei ecclesiam iam defecisse dicunt, nisi quantum in ipsis est continuata vel per ipsos reparata.*” *Trac., Prooe.* 69, 19-24.

⁷³ O Aceves, *Los valdenses*, Madrid, Heptada, 1990, p. 44.

⁷⁴ En XIII, 139-40 y XXI, 187.

Los Valdenses fundamentan, sigue Juan, esta renuncia absoluta a los bienes temporales con citas evangélicas de alto rendimiento en su prédica:

“<...> traen <los Valdenses>, entre otras citas, la de *Mateo* (6, 19) “No atesoréis tesoros para vosotros en la tierra”, la de *1^{ra}. Timoteo* (6, 8) “Teniendo alimentos y con qué cubrirnos, con ello estamos satisfechos” y (6, 9) “Los que quieren convertirse en ricos caen en tentaciones”. También la de *Mateo* (6, 24) “No podéis servir a Dios y a las riquezas”. Igualmente (6, 25) “No estéis solícitos de espíritu por qué comeréis ni de cuerpo por qué habéis de vestir”, y (6, 26) “Mirad los pájaros del cielo que no siembran ni cosechan”, la de *Mateo* (10, 9) cuando Cristo dijo a sus discípulos “No poseáis oro ni plata ni dinero”, la de *Lucas* (14, 33) “A no ser que alguien renuncie a todo lo que posee no puede ser mi discípulo” y la de *Hechos* (3, 6) “Yo no tengo plata ni oro.”⁷⁵

La conclusión general que saca Juan y que inspira a la iglesia valdense y la separa de la oficial es que:

“A partir de estas citas afirman que los prelados de la Iglesia de Dios, sucesores de los apóstoles, no deben tener soberanía sobre riquezas temporales.”⁷⁶

Al error de los Valdenses Juan opone el de Herodes:

⁷⁵ “<...> inducunt inter cetera illud Matthaei ‘Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra’ et I ad Timotheum ‘Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti sumus’ et ‘Qui volunt divites fieri etc. Et iterum Matthaei ‘Non potestis Deo servire et mammonae’ et ibidem ‘Nolite solliciti esse animae vestrae, quid manducetis neque corpori etc...’ Et illud: ‘Respicite volatilia caeli, quae non seminant neque metunt.’ Et Matthaei X dixit Christus discipulis suis: ‘Nolite possidere aurum neque argentum neque pecuniam.’ Et Lucae XIV: ‘Nisi quis renuntiaverit omnibus quae possidet etc...’ Et Actuum III: ‘Argentum et aurum non est mihi etc...’” *Trac., Prooe.* 69, 25-29, 70, 1-6. Como las citas pertenecen a la *Vulgata* y se sabe que los Valdenses habían traducido al lionesado los pasajes de los que se servían, es muy probable que Juan utilice para las referencias el *Adversus Catharos et Valdenses* (en V, 7, 1, están esas citas) de Moneta de Cremona; Piaia (1994), p. 174. Con todo, Juan debería estar informado de las prédicas valdenses y de su gran diáspora ocurrida en el reino de Francia desde fines del s. XIII ya que la inquisición monástica allí estaba en manos de dominicos (O. Aceves, *Op. cit.*, pp. 70-1).

⁷⁶ “Ex quibus dicunt praelatos ecclesiae Dei, successeurs apostolorum, non debere habere dominium in temporalibus divitiis.” *Trac., Prooe.* 70, 6-8.

“Mas el otro error fue el de Herodes quien, oyendo que Cristo había nacido rey, creyó que era rey terreno.”⁷⁷

La referencia es al episodio bíblico de Herodes, apodado el Grande, instigador del famoso infanticidio⁷⁸. Para Juan en el error de Herodes, antípoda del de los Valdenses, está la raíz de los hierocráticos contemporáneos suyos:

“De esto parece derivarse la opinión de ciertos modernos quienes, en tanto se apartan del error anterior, caen de lleno en su opuesto <...>”⁷⁹

De hecho, Juan solo cita, de entre esos “ciertos modernos”, a “un cierto doctor de Cremona”.⁸⁰ Se trata, dijimos, de Enrique de Cremona, quien sostiene la soberanía absoluta papal en ambos ámbitos.

A paso seguido Juan resume magistralmente la esencia hierocrática de la tesis herodiana:

“<...> aseveran que el soberano papa, en cuanto ocupa el lugar de Cristo en la tierra, posee la soberanía, el conocimiento y la jurisdicción sobre los bienes temporales de príncipes y barones. Afirman también que ese poder en lo temporal lo detenta el papa de manera más excelente que el príncipe, porque el papa lo posee según la autoridad primaria: de Dios en forma inmediata, el príncipe, en cambio, lo posee de Dios a través del papa. Y, a su vez, que el papa no posee ejecución inmediata, a no ser en algunos casos anotados en las *Decretales*; el príncipe, por su parte, posee regularmente ejecución inmediata, y los que han presentado la cuestión de otra manera, es porque tomaron partido por los príncipes. Y si el papa, alguna vez, afirma no tener jurisdicción temporal, se debe entender en cuanto a la ejecución regular e inmediata, ya sea porque

⁷⁷ “*Alius vero error fuit Herodis, qui audiens Christum regem natum credidit ipsum regem esse terrenum.*” *Trac., Prooe.* 70, 9-10.

⁷⁸ *Mateo* 2, 1-18.

⁷⁹ “*Ex quo derivari videtur opinio quorundam modernorum, qui in tantum supradictum errorem Valdensium declinant ad oppositum totaliter deflexi <...>*”, *Trac., Prooe.* 70, 10-12.

⁸⁰ “*quidam de Cremona doctor*”, *Trac.* XI, 123, 5-6. McCready (1973), p. 659.

quiere cuidar la paz entre los príncipes y la Iglesia, ya porque quiere que los prelados no estén demasiado inclinados a entremeterse en los bienes temporales y en los asuntos seculares. Afirman además que el papa se halla entre los bienes temporales de manera diferente que los príncipes y los prelados, porque solo el papa es el único verdadero soberano, al punto de que puede, a su antojo, absolver al deudor de la deuda y, a su antojo, quitarle a alguien lo que ése tiene como propio, y un hecho del papa guarda derecho, aunque peque y no deba hacer eso, a no ser por una causa razonable, como por ejemplo en defensa de la Iglesia o algo semejante. En cambio, los restantes prelados y los príncipes no son soberanos, sino tutores, procuradores o administradores.”⁸¹

Al equiparar, como lo hizo Herodes, a Cristo con un rey terreno, el papa, que ocupa el lugar de Cristo en la tierra, también es un rey terreno muy singular. Al poder supremo en lo espiritual o en el ámbito de la fe que, veremos, no está en discusión, se le suma la soberanía (*dominium*) o poder (*potestas*) sobre los bienes temporales (*bona temporalia*) o materiales de príncipes y barones. Esta soberanía incluye el conocimiento (*cognitio*) y la jurisdicción (*iurisdictio*) sobre los bienes. El conocimiento es aval para establecer jurisdicción. El papa recibe este doble poder, el espiritual y el temporal, que es el que está en discusión, directamente de Dios. Por eso su detentación es más excelente que la de los príncipes. El poder temporal de los príncipes es por cesión de aquel que lo posee de suyo, el papa. Por lo cual, el papa no actúa directamente en las cuestiones temporales sino a través de los príncipes que lo hacen de manera regular e inmediata. No sostener esto es estar a favor de los príncipes y en contra del papa. Entre los argumentos que enumera Juan en el capítulo XI, refiere, como aquí, a los que plantearon la cuestión a favor de los príncipes, es el argumento 41, y el motivo que da es que lo hacen así por

⁸¹ “<...> asserant dominum papam in quantum est loco Christi in terris habere dominium in temporalibus bonis principum et baronum et cognitionem seu iurisdictionem. Dicunt etiam quod hanc potestatem in temporalibus habet papa excellentius quam princeps, quia papa habet eam secundum primariam auctoritatem et a Deo immediate, princeps autem habet eam a Deo mediante papa. Et iterum quod papa non habet executionem immediatam nisi in quibusdam casibus notatis, (Extra, Qui filii sunt legitimi, 'Per venerabilem'); princeps autem habet regulariter immediatam executionem, et qui aliter notaverunt locuti sunt in favorem principum. Et si papa aliquando dicit se iurisdictionem temporalem non habere, intellegendum est, quantum ad regularem et immediatam executionem vel quia vult pacem principum et ecclesiae servare vel ne praelati sint nimis proni ad intromittendum se de temporalibus bonis et saecularibus negotiis. Dicunt amplius quod aliter se habet papa ad bona temporalia quam principes et praelati, quia solus papa est verus dominus, ita quod potest pro libito absolvere usurarium a debito et auferre ab aliquo pro suo libito, quod alias suum est, et tenet factum papae licet peccet, nec debeat hoc facere nisi ex causa rationabili, ut pro defensione ecclesiae vel huiusmodi; sed praelati ceteri et principes non sunt domini, sed tutores, procuratores, dispensatores.” Trac., Prooe. 70, 12-29, 71, 1-4.

oportunismo o por miedo y no por convicción (*spe vel timore non secundum conscientiam*), Al respecto, Juan comenta que a nadie es lícito enseñar o escribir sobre cuestiones religiosas contra su conciencia. Por ello es absurdo decir que hubo tantos excelentes varones e incluso sumos pontífices que escribieron a favor de los príncipes contra su conciencia y por temor.⁸²

Con todo, Juan anota, puede darse el caso excepcional, referido en las *Decretales*, en el cual el papa sí interviene en lo temporal sin detrimento del poder secular. De los argumentos expuestos en el capítulo XI, hay cuatro argumentos extraídos de las *Decretales*, según los cuales el papa actuó en lo temporal, son los 1, 9, 10, 13. De ellos el 9 menciona la traslación del Imperio de Oriente a Occidente que hizo en papa en la persona de Carlomagno y que analizaremos más adelante. El 1 según el cual el papa puede restituir y constituir reinos (*Decretales*, 1, tit. 33, c.6, II, 197), se basa en la cita de *Jeremías* 1, 10 “He aquí que te constituí sobre los pueblos y los reinos.” Juan interpreta que el pasaje conlleva dos sentidos. Uno, que Jeremías habla del Señor y anticipa que Cristo será puesto en ese lugar por tener la autoridad sobre los pueblos para anunciar y predicar la verdad. El otro, que se refiere al sacerdocio, no a reyes, y, en consecuencia, a la tarea de responder a la fe y a las costumbres, no a la de dominar.⁸³ El argumento 10 se refiere a que el papa legitima en lo temporal (*Decretales* 4, tit. 17, c. 13, II, 714). Juan acota que puede, mas solo sobre las tierras que caen bajo sus dominios, no en una tierra que no le está sometida.⁸⁴ Y al argumento 13 respecto de que el papa dirime entre dos príncipes por cuestiones feudales (*Decretales* 2, tit. 1, c. 13, II, 243), Juan responde que ello no le da al papa jurisdicción en lo temporal, sino que lo puede hacer por un especial privilegio acordado entre los príncipes.⁸⁵ Justamente éste es el caso que refiere como ejemplo el pasaje del *Proemio*.⁸⁶

⁸² *Trac.* XI, 126, 25 y XX, 184, 1-13

⁸³ *Trac.* XIV, 142, 12-25, 143, 1-26.

⁸⁴ *Trac.* XV, 151, 17-28, 152, 1-4.

⁸⁵ *Trac.* XVI, 153, 10-17.

⁸⁶ En conde Montepellier había apelado al papa Inocencio III *per saltum* respecto del derecho feudal para legitimar a sus hijos adulterinos, ya que debía haber recurrido al rey, de quien depende directamente. Los curialistas utilizan la *Decretal* que menciona ese caso como demostración de que el papa puede dirimir en lo temporal. Con todo, el papa estableció que el rey debe juzgar los casos de herencia por ser una cuestión *in temporalibus* y al poder espiritual nada compete, *Trac.* XIII, 137,7-8. El caso le interesa a Juan

Ahora bien, el cuidado del papa respecto de su no intromisión jurisdiccional en lo temporal tiene por objetivos: conservar la paz entre la iglesia y el poder secular y tratar que los miembros del poder espiritual se predispongan con los bienes temporales. Más allá de algún caso excepcional de intervención papal en lo temporal, esta situación regular del comportamiento de los príncipes para con lo temporal, no debe desviar la atención del verdadero soberano (*verus dominus*) que no es el príncipe, sino el papa que rige a su antojo (*pro libito*) y sin pecar, para el bien de la Iglesia, pues según esta concepción jerárquica, como notamos en la Introducción, el papa es solo responsable ante quien lo investió y le encomendó la Iglesia, Dios, al punto de que sus hechos son de derecho. Las instancias inferiores de esta hierocracia, sean los otros miembros de la Iglesia, o lo sean del ámbito secular, no son soberanas sino que poseen un poder delegado para el cuidado y la administración de los bienes a su cargo.

Por otra parte, la mención al error de Herodes se repite un par de veces, además de ésta, en el texto. Una está en el capítulo XVII. Juan refiere un argumento de los curialistas, que bien podría seguirse de este *Proemio*, según el cual la competencia jurídica atañe exclusivamente al papa y, en consecuencia, el poder temporal, llamado ahora real y político, no tiene ningún tipo de autonomía:

“Afirmar, como estos maestros afirman, que el papa establece las leyes para los príncipes y que el príncipe no puede tomar las leyes de otro lado a no ser que hayan sido aprobadas por el papa, es destruir totalmente el régimen real y político y caer en el error de Herodes quien pensó y temió que Cristo destruiría el reino terreno <...>”⁸⁷

El error de Herodes antes fue referido a “ciertos modernos”, ahora a los “*magistri*”, que entendemos podrían identificarse con los juristas de la Curia romana. La otra está en el

sobremano ya que en la *Decretal* se establece que el papa no pretende juzga algo que atañe al rey de Francia: “*ut dicit papa ibidem, non intendit iudicare de feodo, cuius ad ipsum regem Francorum spectat iudicium.*” *Trac. XVI*, 153, 12-14. Reina (1966), p. 178.

⁸⁷ *Dicere autem, ut isti magistri dicunt, quod papa tradit leges principibus et quod princeps non potest aliunde leges sumere nisi per papam fuerint approbatae, est omnino destruere regimen regale et politicum et incidere in errorem Herodis putantis et timentis Christum regnum destruere terrenum <...>*, *Trac. XVII*, 161, 12-16. Es respuesta al argumento curialista 24 del capítulo XI.

capítulo VIII. Allí Juan recurre a autoridades para refutar justamente a quienes, como Herodes, creyeron que Cristo nacería rey terreno:

“Si <...> se aceptara que Cristo haya sido rey en cuanto hombre, digo rey de un reino temporal como si tuviera una soberanía directa y útil sobre los bienes temporales, ello es totalmente falso. Pues aceptó nuestra pobreza así como los otros defectos inapartables, como dice el Damasceno en el libro tercero.⁸⁸ De allí *Job* 18, 36: ‘Mi reino no es de este mundo.’ Agustín dice en la *Glosa*: ‘Oíd, paganos y judíos, no impido vuestra soberanía en este mundo’.”⁸⁹ Crisóstomo⁹⁰ dice al respecto que no tiene un reino como lo tienen los reyes terrenos, sino que posee en lo alto un principado que no es humano, sino mucho mayor y más brillante. Y el papa León en su sermón de Epifanía⁹¹: “Los magos, según el parecer humano, estimaron que un rey debía ser buscado en una ciudad regia, pero aquel que había de tomar la forma de siervo y de venir para servir, no para ser servido, escogió Belem para su nacimiento y Jerusalem para su pasión.” De allí que engañado Herodes, oyendo que nacería un rey, temió que fuese el rey que habría de usurparle la soberanía de las cosas temporales. Por ello Crisóstomo en *Sobre Mateo*⁹² comenta: “Herodes no consideró la profecía cumplida de *Miqueas* 5, 2: ‘Y tú Belem, tierra de Judá, no eres de ninguna manera la menor entre las ciudades de Judá. Pues de ti saldrá un rey que apacentará a mi pueblo y sus días serán eternos.’ Por lo tanto, si hubiese atendido a toda la profecía, considerando, por cierto, que no era un rey terreno aquel cuyos días eran eternos, no hubiese caído en tamaño error.” Por ello, Eusebio⁹³ dice que se equivocan los herodianos al afirmar que fue ungido rey de los bienes temporales, porque no fue ungido con unguento material como los

⁸⁸ Juan de Damasco, *De fide orthodoxa*, III, 20, *Patrologia Graeca* 94, 1082. Citado a partir de Tomás de Aquino, *Catena aurea in Iohannem*, 28, 10, 564b.

⁸⁹ Citado en Tomás de Aquino, *Catena aurea in Iob* 18, 36, 619a.

⁹⁰ *Ibid.* 619b.

⁹¹ *Sermo* 31, c. 2, *Patrologia Latina*, 54, 235.

⁹² Juan Crisóstomo, *Opus imperfectum super Matthaem*, Homilía 2, *Patrologia Latina*, 54, 640.

⁹³ Eusebio de Cesarea, *Historia ecclesiastica*, I, 3, *Patrologia Graeca*, 20, 74. Eusebio trata de la sacra unción de los sacerdotes y cita el *Salmo* 45, 8.

reyes de este mundo, sino con uno espiritual, a saber, con óleo de alegría ante sus amigos. Y por ello no es rey de este mundo sino de aquel reino del que el profeta *Daniel* 7, 14 dice: 'Su poder, un poder eterno y su reino, el que no se corrompirá'."⁹⁴

La sola cita de las autoridades bíblicas (Job, Miqueas, Daniel) y de la tradición eclesiástica (Juan de Damasco, Juan Crisóstomo, Agustín, Eusebio de Cesarea, el papa León Magno) contraviene el error de, según lo antes establecido, "algunos modernos", de los "curialistas" y ahora de los "herodianos". Con todo, el texto de Eusebio allí citado no menciona a los herodianos ni al error de Herodes⁹⁵. Sí aparece en el texto de Pedro Coméstor, utilizado por Juan⁹⁶ más adelante, y en las glosas de Tomás a *Mateo*⁹⁷ aunque con un sentido diferente al aquí dado. Por ello creemos que Juan está en esos pasajes llamando maliciosamente herodianos a sus contemporáneos, sostenedores de la hierocracia opulentamente material, opuesta a la concepción valdense.

⁹⁴ "Si vero <...> accipiatur quod Christus rex fuerit secundum quod homo, rex dico temporalis regni, quasidominium directum vel utile habens in temporalibus bonis, omnino falsum est. Accepit enim paupertatem nostram sicut et ceteros defectos indetractabiles, ut dicit Damascenus libro III. Unde Job XVIII, 36: 'Regnum eius non est de hoc mundo.' Augustinus in Glossa quae dicit: 'Audite gentes et Iudaei, non impedio dominationem vestram in hoc mundo.' Chrysostomus hic dicit quoniam non tenet regnum ut hic reges terreni tenent, sed quoniam desuper habet principatum qui non est humanus, sed multo maior et clarior. Leo papa in Sermone Epiphaniae: 'Magi humano sensu aestimaverunt regem in civitate regia esse quaerendum, sed qui servi formam susceperat et ministrare venerat, non ministrari praelegit sibi Bethlehem nativitati et Ierusalem passioni.' Unde deceptus Herodes audiens regem natum timuit ne rex esset qui sibi dominium usurparet temporalium. Ideo Chrysostomus Super Matthaeum: 'Non consideravit Herodes perfectam prophetiam Micheae 5, 2: 'Et tu Bethlehem terra Juda nequaquam minima es in principibus Juda. Ex te enim exiit rex qui pascat populum deum, et dies eius a diebus saeculi.' Si ergo integram prophetiam protulisset, considerans enim quia non erat rex terrenus cuius dies a diebus saeculi erant, in tantum errorem non exarsisset." Propter hoc dicit Eusebius quod errant Herodiani dicentes ipsum quia unctum regem esse temporalium bonorum, quia non est unctus materiali unguento ut reges huius mundi, sed spirituali, scilicet oleo laetitiae prae participibus suis. Et ideo non est rex huius saeculi sed illius regni de quo dicit Propheta Daniel 7, 14: 'Potestas eius potestas aeterna et regnum eius quod non corrumpetur.'" Trac. VIII, 99, 21-26, 100, 1-21.

⁹⁵ Ya Piaia (1994), p. 178, llama la atención al respecto.

⁹⁶ Pedro Coméstor, *Historia Scholastica, Patrologia Latina*, 198, 1536 y ss, texto utilizado por Juan en el cap. IV. Los herodianos, para Coméstor, son los seguidores de Herodes el Grande.

⁹⁷ Tomás de Aquino, *Super evangelium Matthaei*, 1779-1780: "Según se ve en Lucas, bajo Herodes Judea fue hecha tributaria de los romanos. Ése, hijo del extranjero Antípater, fue hecho rey por los romanos, por ello quiso compeler a que los judíos hicieran censo para los romanos, de allí lo de Herodianos, esto es, los servidores implicados en recaudar la disposición de Herodes." (*Secundum quod in Lica tangitur, sub Herode facta est Iudaea tributaria Romanis. Iste filius Antipatris alienigenae constitutus est rex a Romanis, ideo voluit compellere Iudaeos reddere pensum Romanis, unde Herodiani, id est famuli deputati ad colligendum institutionem Herodis.*) Pero estos herodianos en la consideración histórica de Tomás, al pagar tributo, reconocían y se sometían a la autoridad civil. Piaia (1994), p. 80.

De esta concepción, apunta Juan como una especie de apéndice, surgió otro caso histórico, el de Vigilancio, preboste de la Galia en el siglo IV:

“Esta opinión respecto de la soberanía sobre las cosas no sólo nace del error de Herodes, también parece inspirar el error de Vigilancio.”⁹⁸

Su pensamiento, resume Juan, consistió en que:

“<...> al papa siendo soberano no le repugna, en razón de su estado, algo que sea propio de la perfección evangélica. Y consta que si el papa, en razón de su estado: en cuanto que es papa y vicario de Cristo, es soberano de todas las cosas, la renuncia a la propiedad y el rechazo de la soberanía en lo temporal le repugna en razón de su estado, en tanto lo opuesto a ello le conviene por sí. En consecuencia, la pobreza y la privación de la soberanía sobre las cosas exteriores no es propio de la perfección evangélica.”⁹⁹

Vigilancio negó que la renuncia a los bienes temporales estuviera en conformidad con la perfección evangélica, con lo cual puso en un mismo plano de igualdad el estado de pobreza y el estado de riqueza. A Juan le interesa remarcar el hecho de por la autoridad de Agustín, Vigilancio fue condenado como hereje:

“Del cual <sc. de Vigilancio> dice Agustín en su obra *Del combate cristiano*¹⁰⁰ que hay quienes aunque católicos, procuran su provecho propio o persiguen la gloria a partir del nombre mismo de Cristo, como los heréticos.”¹⁰¹

⁹⁸ *Haec autem opinio quantum ad dominium in rebus non solum ex errore Herodis nascitur, sed videtur inferre Vigilantii errorem.*” *Trac., Prooe. 71, 5-6.*

⁹⁹ <...> *domino papae non repugnat ratione status sui aliquid quod est perfectionis evangelicae. Constat autem quod si papa ratione sui status, in quantum papa et Christi vicarius est, dominus omnium, abdicatio proprietatis et abiectio dominii in temporalibus ei repugnat ratione status, cum oppositum ei per se conveniat. Paupertas igitur et privatio dominii in rebus exterioribus non est perfectionis evangelicae.*” *Trac., Prooe. 71, 7-13.* El pasaje es parafraseo de Tomás de Aquino, *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, I, 735-6.

¹⁰⁰ Agustín, *De agone christiano* 10, 1, *Patrologia Latina* 40, 297.

¹⁰¹ “*De quo dicit Augustinus in libro De agone Christiano, quod sunt qui sua quaerunt, quamvis catholici, aut ex ipso Christi nomine gloriam quaerentes, haeretici.*” *Trac., Prooe. 71, 14-16.*

Y destaca que Vigilancio fue el primer hereje gálico:

“De entre éstos <sc. los heréticos> surgió otrora Vigilancio en la Galia, la cual antes había carecido de los monstruos de los errores, presumiendo equiparar el estado de riquezas con la pobreza.”¹⁰²

Y equipara el caso de Vigilancio al de Joviniano, monje italiano del siglo IV, quien atribuyó el mismo grado de perfección a la vida de castidad que a la vida matrimonial:

“<...> como otrora Joviniano en Italia parece que prefirió el matrimonio a la castidad.”¹⁰³

El error de Herodes, además, no se diferenciaría de la prédica de los fariseos:

“Parece también que esta opinión tiene algo de la arrogancia de los fariseos, quienes, según cuenta Jerónimo¹⁰⁴, para obtener porciones más abundantes de riquezas por parte de los pobladores, predicaban que el pueblo, al ofrecer diezmos y sacrificios a Dios, no tenía que pagar tributo al César.”¹⁰⁵

Evidentemente, no es solo una, digamos, paradójica humorada por parte de Juan la equiparación de las dos facciones bíblicas antitéticas, los herodianos y los fariseos, pues más adelante, veremos, al refutar la posibilidad de un imperio universal, emperador y papa son igualados, en tanto el papa esgrima ser donatario del emperador Constantino. Esta actitud fariseosa de los herodianos conlleva nefastas consecuencias que Juan pasa a enumerar:

¹⁰² “*Ex quorum numero olim Vigilantius surrexit in Gallia, quae antea errorum monstris caruerat, paupertati divitum statum aequare praesumens <...>*” *Trac., Prooe. 71, 16-19.*

¹⁰³ “<...> *Sicut olim Iovinianus in Italia matrimonium castitati.*” *Trac., Prooe. 71, 18-19.* Su fuente con mención y condena es Jerónimo *Adversus Iovinianum* I, 3, *Patrologia Latina*, 23, 223.

¹⁰⁴ Jerónimo *In Matthaeum*, 3 y 4, *Corpus Christianorum*, 77, pp. 202-3.

¹⁰⁵ “*Videtur etiam haec opinio aliquid de supercilio pharisaeorum habere, qui populum decimas et sacrificia Deo offerentem non teneri ad reddendum Caesari praedicabant, ut ab ipsiis ditioribus effectis pinguiores acciperent portiones, ut dicit Hieronymus.*” *Trac., Prooe. 71, 20-23.*

“Y esa opinión hasta parece peligrosa, porque los convertidos a la fe transfieren al sumo pontífice la soberanía de las cosas que ellos antes tenían, por lo que la fe se les vuelve menos atrayente, y se perjudica la fe misma, cuando por ella son turbados los derechos de crianza, como dice la glosa interlineal a 1^{ra}. Pedro (2, 13).”¹⁰⁶

Esto es, la fe cristiana no sería bien aceptada por los cristianos por cuanto se empobrecen al transferir sus bienes al pontífice. El papa detentaría el monopolio de todos los bienes y, así, desaparecería la propiedad privada con cuya fundamentación será, veremos, Juan podrá definir ambos poderes, el espiritual y el temporal. Y, por lo tanto, se perturbaría el cumplimiento del precepto de Pedro respecto del sometimiento a la autoridad civil.

La consecuencia última es violenta:

“También por causa de esta opinión se debe temer que, mientras haya en la Casa del Señor comercio, avance Jesús irado y duro y no de otra forma purifique su templo sino con el recurso del látigo, y del antro de ladrones haga una casa de oración, como dice Juan Crisóstomo en su *Sobre Mateo*.”¹⁰⁷

Así como Cristo reacciona contra los fariseos, así se puede reaccionar contra los herodianos. Con lo cual Juan, nos parece, anticipa el fin del *Tratado*: el poder temporal puede ante determinadas circunstancias intervenir en el poder espiritual. La arrogancia de los fariseos equiparada al error de los herodianos en la Iglesia terminará provocando una reacción violenta para su extirpación, como la que ejerció Cristo contra los que mancillaban el templo.

¹⁰⁶ “Haec etiam opinio in hoc periculosa videtur, quia a conversis ad fidem dominium rerum quas Prius habebant transfert in summum pontificem, ex quo fides ipsiis minus redditur gratiosa et ipsi fidei detrahitur, cum per eam turbantur iura condicionis, ut dicit Glossa I Petri II, 13.” *Trac. Prooe.* 71, 23-27. El pasaje de Pedro reza: “Por amor del Señor, estad sujetos a toda institución humana, ya al emperador como soberano, ya a los gobernadores como delegados suyos.”

¹⁰⁷ “Ex hac etiam opiniones timendum est ne dum in domo Domini fit negotiatio ingrediatur Iesus iratus et rigidus et non aliter mundet templum suum nisi flagello adhibito et de spelunca latronum faciat domum orationis, ut dicit Chrysostomus Super Matthaem.” *Trac., Prooe.* 71, 27-28, 72, 1-3. La cita de Juan Crisóstomo es *Opus imperfectum in Matthaem*, homilía 38, *Patrologia Graeca*, 56, 841. Citado a su vez por Tomás de Aquino, *Catena aurea in Matthaem*, 21, 12.

Hasta aquí Juan tramó el *Proemio* en función de tres casos que tienen respuestas antagónicas incorrectas y la correcta que consiste en el término medio entrambas, esquemáticamente:

	error	corrección	error
1) actitud de los monjes	mortui mundo	sana doctrina	status perfectus
2) naturaleza de Cristo	Nestorius	fides medium tenet	Eutiques
3) poder de los pontífices	Valdenses	veritas medium ponit	Herodiani

Y concluye respecto del tema en cuestión:

“Por lo tanto, entre estas opiniones tan contrarias, de las que todos juzgan errónea la primera, yo creo que la verdad ocupa el término medio, a saber, que a los preladados de la Iglesia no les repugna tener soberanía y jurisdicción en lo temporal, contra la primera opinión errónea. Pero ello no les corresponde por sí, en razón de su estado y en razón de que son vicarios de Cristo y sucesores de los apóstoles, sino que les puede convenir tener tales atribuciones por la concesión o permisión de los príncipes, si por devoción de estos una de aquellas atribuciones les hubiera sido conferida, o bien si la obtuvieran de otra persona con autoridad.”¹⁰⁸

Que todos juzguen errónea la primera, esto es, la opinión de los Valdenses, es un juicio suave de parte de Juan, ya que, como vimos, en su época la Valdense era una franca

¹⁰⁸ “*Inter has ergo opiniones tam contrarias, quorum primam erroneam omnes putant, puto quod veritas medium ponit, quod scilicet praelatis ecclesiae non repugant habere dominium in temporalibus et iurisdictionem, contra primam opinionem erroneam. Nec tamen eis debetur per se ratione status sui et ratione qua sunt vicarii Christi et apostolorum succesores. Sed eis convenire potest habere talia ex concessione vel permissione principum, si ab eis ex devotione aliquid huiusmodi collatum fuerit vel si habuerint aliunde.*” *Trac., Prooe. 72, 4-11.*

herejía. Análogamente a los casos anteriores, entre el error de los Valdenses, de una Iglesia pobre sin soberanía ni jurisdicción en lo temporal, y el de los Herodianos, con absoluta soberanía y jurisdicción supuestamente recibidas de un Cristo rey terreno, está el justo medio, identificado con la verdad. La verdad respecto del poder material de los sumos pontífices consiste en que no lo poseen de suyo, sino que les puede convenir si les es concedido por la persona que tiene jurisdicción sobre los bienes materiales, el príncipe. Al respecto el argumento 15 del capítulo XI, según el cual los obispos juzgan en lo temporal, de acuerdo con lo establecido por Teodosio y confirmado por Carlomagno en las *Decretales* 2, tit. 1, c. 13, II, 243, es, para Juan, un claro ejemplo de devoción por parte de los príncipes para con lo espiritual, ya que en ese caso, a pesar de que los juristas derogaron esa ley de Teodosio¹⁰⁹, los jueces eclesiásticos son llamados a opinar sobre asuntos seculares, aunque el poder de decisión al respecto lo siguen teniendo los príncipes.¹¹⁰

Y termina el *Proemio* dando de antemano disculpas ante una eventual ofensa, que de hecho no está en su intención, a la persona o al estado del sumo pontífice, y presentando los títulos de los capítulos del tratado.

Con el *Proemio* Juan deja abierta la cuestión a la que de lleno se abocará: el poder de los pontífices eclesiásticos. Habíamos mencionado en la Introducción que el *Tratado* en gran medida se ajusta a los manuales *De potestate papae* y como respuesta a ellos. Esos manuales justamente descuellan hacia la misma época de composición de la obra de Juan, hacia los años 1301-1302, son producidos por intelectuales cercanos a la curia papal y su objetivo es ofrecer un tramado sistemático de argumentaciones en correspondencia con la reafirmación absolutista que el papa Bonifacio VIII trasunta en sus Bulas dirigidas, en los años del conflicto, contra el rey francés. Las aserciones papales están coronadas en la *Unam Sanctam*.¹¹¹ Esta Bula es un clarísimo ejemplo de una selección de los más destacados principios de la tradición curialista, ordenados lógicamente, con el fin de insistir en que solo la sujeción a la primacía papal puede

¹⁰⁹ *Glossa ordinaria Decreti*, c. 11, q. 1, c. 35, I, 911.

¹¹⁰ *Trac. XVI*, 154, 10-22.

¹¹¹ Bertelloni (2004), p. 90: el tratado curialista más importante y radical, el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano, es de confección un poco anterior a la Bula y una de sus fuentes principales.

mantener cohesionada a la Iglesia. Bonifacio prevé la ruptura de tal cristiandad. Así comienza y termina su texto, con un llamado a la unidad precisamente cuando no solo el poder francés ya le era totalmente hostil sino también la Iglesia francesa había tomado partido por el rey de Francia. Los argumentos a favor del absolutismo papal que trae la Bula, están puntualmente comentados y refutados en el *Tratado* de Juan. Pero ello no implica que el *Tratado* responda a la Bula. La mayoría de los comentadores, como vimos en la Introducción, ubican la composición y difusión del *Tratado* antes de la publicación de la Bula. Tampoco puede probarse que haya alguna relación entre el *Tratado* y el texto de Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, precisamente fuente de la Bula papal. Los comentadores o los dan como contemporáneos o sostienen que el *Tratado* es anterior al texto de Egidio. Digamos que el texto de Egidio trae argumentos que Juan no considera y viceversa Juan refuta consideraciones extraídas del *Derecho Canónico* de las que los curialistas derivan la primacía papal también en lo temporal, que no se hallan en los textos propapalistas contemporáneos al *Tratado*. Además, la enumeración de las razones curialistas que hace Juan en el capítulo XI y que presentamos en la Introducción, es, dijimos, absolutamente aleatoria. Si a ello se suman las vagas referencias a autores contemporáneos suyos que Juan menciona, con la excepción aunque indirecta de Enrique de Cremona, como notamos también en la Introducción, el que los argumentos son remitidos a sus fuentes primarias y el hecho de que Juan diga, respecto de la enumeración de los argumentos de los curialistas, que ellos son los que pudo “oír y reunir”, seguimos que el *Tratado* de Juan es respuesta general a la política papal, y que las coincidencias, entre el texto de Juan y los textos curialistas, en cuanto a la consideración de argumentos hacen a un trasfondo temático común¹¹² que, por lo demás, ya venía siendo utilizado desde por lo menos el papa Gregorio VII. Con Bonifacio precisamente comienza la crisis de esa hierocracia gregoriana.

Ahora bien, antes de refutar el poder que se arroga el papado a partir de la *potestas Petri* en los términos en los que Juan lo ha planteado, a saber, como soberanía sobre las cosas materiales (*dominium in rebus*), que incluye su conocimiento o autoridad y jurisdicción y cuyo solo cuidado y administración delega en los príncipes,

¹¹² Ubl (2005), p. 58, quien señala especialmente los quodlibetos de Enrique de Gante, Godofredo de Fontaines y Jacobo de Viterbo. Coleman (1991), p. 210, señala una análoga concepción de *dominium* entre Godofredo y Juan, para separar ambos poderes.

Juan establece, primero, qué es el reino y qué la iglesia, qué relaciones hay entre ambos e incluso qué papel ha desempeñado el Imperio Romano para con la Iglesia.

Capítulo II

El poder real

1. Definición y necesidad del reino

En el capítulo I del *Tratado* Juan se propone definir qué se entiende por reino y establecer su origen, como precisamente reza el título del capítulo:

“Qué es gobierno real y de dónde tiene origen”¹¹³.

Con todo, el capítulo tiene tres partes bien diferenciadas, una en la que define el régimen real, otra en la que argumenta sobre la conveniencia para el hombre de vivir en comunidad y, en consecuencia, sobre la necesidad del reino y la tercera en la que trata sobre el origen de la instancia civil a partir de una precivil conflictiva. Las fuentes de las que se sirve Juan y que confrontaremos con el texto son de diferente origen. Para las dos primeras, pasajes aristotélicos que lee, de hecho, a partir de los textos tomistas. Para la tercera, en cambio, se sirve de determinados textos de naturaleza estoico romana.

1. La definición aristotélico tomista de reino

Juan comienza estableciendo que su definición de reino o régimen real es una acepción propia (*proprie acceptum*). Pues habría una impropia. En efecto, Tomás llama “propiamente rey” al régimen justo que atañe a uno solo.¹¹⁴ Así pues, la acepción impropia sería su contrario, una tiranía. Además, podría haber otro uso impropio de reino que enfrentaría a Juan con su maestro de Orden. Tomás llama real al sacerdocio

¹¹³ “*Quid sit regimen regale et unde habeat ortum*”, *Trac.*, I, 75, 2.

¹¹⁴ “*Si vero iustum regimen ad unum tantum pertineat ille proprie rex vocatur*” (“Si, en cambio, un régimen justo atañe solo a uno, ése es llamado con propiedad rey”), *Del reino* I, 1, 7. Traducción castellana: Santo Tomás de Aquino, *Del reino*, ed. A. D. Tursi, Buenos Aires, Losada, 2003.

porque, en un reino cristiano, al someterse el poder secular a aquel a quien compete el fin último, esto es la salvación, el sacerdocio tiene una función directriz (*dirigens*)¹¹⁵, cosa que para Juan que pretende una definición estrictamente política y laica de reino y una separación absoluta de ambos poderes, el secular y el espiritual, sería también una acepción impropia. Reino, para Juan, es

“el régimen de una multitud perfecta ordenada por uno hacia el bien común”¹¹⁶.

Si se quitara el “por uno” que es la especificidad por antonomasia propia del reino, se tiene la definición de ciudad (*civitas*) tal como Juan puede extraerla de la *Política* aristotélica¹¹⁷. Por otra parte, Juan, como Tomás, equipara reino a ciudad¹¹⁸. Después de presentar la definición, Juan pasa a dividirla. Parte del género régimen o sistema político (1) y para llegar a la especie reino (5'c), le aplica a ese género cuatro pares de diferencias específicas. En cada par se descarta la primera diferencia y se abre la segunda. Así tenemos:

- (1) régimen
- (2) de uno / (2') de una multitud
- (3) de una multitud imperfecta / (3') de una multitud perfecta
- (4) de una multitud perfecta ordenada hacia un bien particular / (4') de una multitud perfecta ordenada hacia el bien común
- (5) de una multitud perfecta ordenada hacia un bien particular (a) por muchos (democracia) o (b) por pocos (oligarquía) o (c) por uno (tiranía) / (5') de una multitud perfecta ordenada hacia el bien común (a) por muchos (policracia) o (b) por pocos (aristocracia o principado de los optimates) o (c) por uno (reino)

Respecto de (2) habría, acota Juan sin más, dos posibilidades bajo las cuales se dé un régimen de uno, según el cual uno se rija a sí mismo, o por instinto natural como en

¹¹⁵ *Del reino* II, 3. Un juicio análogo en *Summa contra Gentiles* IV, 56.

¹¹⁶ “*regimen multitudinis perfectae ad commune bonum ordinatam ab uno*”, *Trac.*, I, 75, 4-5.

¹¹⁷ Aristóteles, *Política* I, 1252 b 27 ss. en Tomás de Aquino, *In libros Politicorum Aristotelis Expositio* I, 1, 23.

¹¹⁸ “*regnum vel civitas*”, *Del reino* I, 14, “*regnum aut civitas*”, *Del reino* II, 4.

el caso de los brutos, esto es, animales no gregarios, o por razón como en el caso de los que llevan una vida solitaria, y en consecuencia se autoconservan y autogobiernan¹¹⁹. En su comentario a la *Política* Tomás dice que el que vive fuera de la ciudad o es peor que un hombre, casi una bestia (*quasi bestia*), o es mejor que un hombre, casi un dios (*quasi quidam deus*). Estos últimos poseen una naturaleza más perfecta que la de los otros hombres y pueden, por tanto, bastarse sin la compañía de otros hombres¹²⁰, como por ejemplo, ilustra Tomás, los casos de Juan el Bautista y San Antonio el Eremita. En el *Del reino* Tomás abre la posibilidad de que por medio de la luz de la razón (*lumen rationis*), naturalmente inserta en todos, un hombre dirija sus actos hacia un fin, si le tocara llevar una vida solitaria, como sucede con muchos animales (*sicut multis animalium*). En ese caso sería rey de sí mismo bajo el sumo rey Dios, dador justamente de aquella luz.¹²¹ El pasaje de Juan parece acercarse más al comentario a la *Política* que al *Del reino*.

Respecto de (3) la multitud imperfecta es la doméstica y la perfecta es la ciudad, como, explicita Juan, dice Aristóteles en el libro primero de la *Política* (1252 b 13). El criterio de distinción entre ambas es la plenitud o autosuficiencia, precaria en el caso de la doméstica, completa o acabada en la ciudad. Juan omite toda doctrina teleológica que trae la fuente a la que remite, como también lo hace Tomás en *Del reino* I, 1, 7, otra fuente que Juan puede aquí estar utilizando.

Respecto de (4) y (5) los criterios para delimitar las formas de gobierno son de lleno aristotélico tomistas. Uno cualitativo: por el fin perseguido por el gobierno sea un bien particular sea el bien común, y otro cuantitativo: sean uno, pocos o muchos los que gobiernen. Como Tomás en *Del reino* I, 1, 5 y 6 agrega a esos criterios los calificativos de justo/injusto, recto/incorrecto e incluso el de perverso, es muy probable que Juan esté basándose en el *Comentario a la Política* III, 6, o en el *Comentario a la Ética* VIII, 10, pasajes en los cuales no hay valoraciones morales sobre estas formas. Con todo, las

¹¹⁹ “*quilibet se ipsum regit, vel naturali instinctu ut in brutis vel ratione sua ut in solitariam vitam ducentibus*”, *Trac.*, I, 75, 7-9. Respecto del *lumen rationis* con que se rige un solo hombre y el *instinctus naturalis* en los brutos, *Del reino* I, 13.

¹²⁰ “*naturam perfectiorem aliis hominibus <...> sufficere absque hominum societate*”, *In libros Politicorum Aristotelis Expositio* I, 1, 39. Los ejemplos que siguen en *id.* I, 1, 35.

¹²¹ *Del reino* I, 1.

denominaciones de las formas políticas se ajustan a las utilizadas por Tomás en *Del reino*. La conclusión (6) es literalmente la misma que en *Del reino* I, 1, 6, e incluso repite Juan la misma cita de *Ezequiel* que trae Tomás:

“Por tanto, no es rey sino aquel que ejerce la soberanía solo, como dice el Señor por medio de *Ezequiel* (34, 23): ‘David, mi siervo, estará por sobre todos y será el único pastor de todos ellos’”¹²².

2. La finalidad del reino

A paso seguido en la que llamamos segunda parte de este capítulo I, Juan argumenta sobre la necesidad del régimen real ya definido y comienza diciendo:

“Ahora bien, tal gobierno se deriva del derecho natural y del derecho de gentes”¹²³.

En rigor, tal derivación viene demostrada en la tercera parte de este capítulo. Pues en esta segunda continúa resumiendo prolijamente los párrafos de *Del reino* tomista que tratan acerca de la necesidad de la vida civil y de un único conductor, ya que, como dice Aristóteles, acota Juan,

“el hombre es naturalmente un animal político o civil”¹²⁴.

“*Civile*” es por cierto traducción de “*politicum*”¹²⁵. Los argumentos son cuatro. El primero atañe a la necesidad de la ciudad, por la autosuficiencia que solo se logra en la

¹²² “*Non enim rex est nisi qui solus dominatur, dicente Domino per Ezechielem ‘Servus meus David rex super omnes erit et pastor unus erit omnium eorum’*”, *Trac.*, I, 75, 19-20.

¹²³ “*Est autem tale regimen a iure naturali et a iure gentium derivatum*”. *Trac.*, I, 75, 22.

¹²⁴ “*Nam cum homo sit animal naturaliter politium seu civile ut dicitur <...> I Politicorum*”, *Trac.*, I, 75, 24.

¹²⁵ El giro “*politicum seu civile*” aparece un par de veces en Tomás, en el comentario a la *Política*, I, 34 y en el comentario a la *Ética*, I, 112. En el comentario a la *Política* III, 387 está la equiparación “*politia*

ciudad o reino (*civitas vel regnum*), frente a las formas de comunidades imperfectas, la aldea y el villorio:

“Como el hombre es naturalmente un animal político o civil, [...] lo cual se manifiesta según el Filósofo, por la alimentación, el vestido y la defensa, cosas en las que uno solo no se basta a sí mismo, y también por el habla que está dirigida a otro, cosas que solo al hombre corresponden, es necesario al hombre vivir en multitud y en una multitud tal que le baste para la vida. De este modo, no hay comunidad de una casa o de una aldea, sino de la ciudad o reino, pues en la sola casa o en la aldea no se encuentran todas las cosas necesarias para la alimentación o el vestido y la defensa para toda la vida como en la ciudad o reino”¹²⁶.

Su fuente inmediata es *Del reino* I, 1, 3 y 7. Allí Tomás también comienza haciendo referencia a la *Política* aristotélica y argumenta mucho más sutilmente en favor de la sociabilidad del hombre. Juan en cambio aquí expeditivamente enumera estas deficiencias naturales referidas a la alimentación, vestido y defensa, que se superan gracias a su naturaleza gregaria. Y ésta queda evidenciada por ser el hombre comunicativo, con habla, la que permitiría superar esos defectos y sería signo de su sociabilidad. Con todo, la autosuficiencia temporalmente completa de una multitud de hombres solo se daría en la ciudad o reino que supera por ello a las instancias prepolíticas o pre reales, las que no cumplirían con la satisfacción de todas las necesidades humanas. El bien común, pues, es la satisfacción de todas las necesidades de los ciudadanos o súbditos durante toda la vida de los mismos. La ciudad es superación de las instancias anteriores y no su natural consecuencia. La equiparación “*civitas vel regnum*” también está en Tomás¹²⁷.

vel civitas”. Por tratarse de un término nuevo, esto es que irrumpe con la oleada de transcripciones griegas técnico filosóficas del siglo XIII, suele aparecer aclarado con su correspondiente latino.

¹²⁶ “*Nam cum homo sit animal naturaliter politicum seu civile <...> quod ostenditur secundum Philosophum ex victu, vestitu, defensione, in quibus sibi solus non sufficit, et etiam ex sermone qui est ad alterum, qui soli homini debentur, necesse est homini ut in multitudine vivat et tali multitudine, quae sibi sufficiat ad vitam, cuiusmodi non est comunitas domus vel vici sed civitatis vel regni, nam in sola domo vel vico non inveniuntur omnia ad victum vel vestitum et defensionem necessaria ad totam vitam sicut in civitate vel regno*”. *Trac.*, I, 75, 23-5, 76, 1-6.

¹²⁷ “*regnum aut civitatem*” *Del reino* I, 14.

Una vez establecido que el hombre vive en multitud, los restantes tres argumentos son en favor de la monarquía como mejor régimen para esa multitud. El primero es sobre la necesidad de un único conductor que dirija hacia el bien común:

“Además, toda multitud en la cual cada uno persigue lo que es suyo se disuelve y dispersa en diferentes direcciones, a no ser que esté ordenada hacia el bien común por una única persona que procure el bien común, como el cuerpo del hombre se descompone a no ser que haya en el cuerpo una fuerza común que tienda al bien común de todos sus miembros. Por ello dijo Salomón en sus *Proverbios* (11, 14): ‘Donde no hay gobernador el pueblo se disolverá’”¹²⁸.

El párrafo está extraído de *Del reino* I, 1, 4. La necesidad de un dirigente se sigue de la propia naturaleza individualista del hombre que llevaría a que la multitud de hombres se dispersara si no hay una instancia por encima de ellos que promueva el bien común de la multitud. La instancia dirigencial mantiene cohesionada a la multitud. Lo que se corrobora con un argumento naturalista: en todo cuerpo hay un principio organizativo, y otro basado en la autoridad bíblica con el dicho de Salomón. Y sigue el texto:

“Esto, entonces, es necesario, pues no es lo mismo lo que es propio y lo que es común. Según lo propio los hombres difieren, mas según lo común se unen. De hecho, son diferentes las causas de los diferentes efectos, por ello conviene que, más allá de lo que mueva al bien propio de cada uno, haya algo que mueva al bien común de muchos”¹²⁹.

¹²⁸ “*ovnis autem multitudo quolibet quaerente quod suum est dissipatur et in diversa dispergitur nisi ad bonum commune ordinetur per aliquem unum cui sit cura de bono común, sicut corpus hominis deflueret nisi esset aliqua vis communis in corpore quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet. Propter quod Salomon in Proverbiis XI, 14: ‘Ubi non est gubernator dissipabitur populus’*”. *Trac.*, I, 76, 6-12.

¹²⁹ “*Hoc enim necessarium est, nam non est idem quod proprium et quod commune. Secundum proprium quidem differunt, secundum vero commune uniuntur. Diversorum autem diversae sunt causae, ideo oportet praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque esse aliquid quod moveat ad bonum commune multorum*”. *Trac.*, I, 76, 12-17.

El bien común de la multitud no se identifica con ningún bien propio, porque si lo fuera, más adelante lo dirá, el dirigente al hacer suyo el bien común que debe administrar se convertiría en tirano. Los individuos por diferentes motivos causan a la par dos efectos diferentes: su interés particular y el interés común, sin desmedro de uno respecto del otro. Por el primer bien logra su subsistencia, por el segundo se mantiene cohesionado en una comunidad.

El segundo argumento en favor de un gobierno monárquico está basado en la capacidad de ese régimen frente a los otros:

“Entonces, es más útil el gobierno de una multitud por uno solo que presida según la virtud que el de por muchos o pocos virtuosos, cosa que es evidente tanto a partir de su potencia, pues en un solo gobernante la virtud está más unida y por ello es más fuerte que cuando está dispersa en muchos, cuanto a partir de la unidad y la paz que debe ser procurada en el gobierno de la multitud. Pues muchos gobernantes no conservan la paz de la multitud, a no ser que estén unidos y concordes”¹³⁰.

Todo el argumento está sacado de *Del reino* I, 2, 8 y I, 3 10-12. El gobierno unipersonal es más eficiente ya que es el que concentra la mayor virtud o fuerza. Su origen, con todo, es neoplatónico y se remonta al *Liber de causis*¹³¹. La virtud unida en uno es más que si estuviera dividida o esparcida en muchos. A su vez, siguiendo su fuente, Juan explicita cuál es el fin que debe procurar el dirigente virtuoso, fin que es condición para la obtención del bien común: la unidad y la paz de la multitud. El texto sigue insistiendo en que el que mejor procura ese fin es el gobierno de uno solo virtuoso antes que el de muchos:

“<...> porque alguien único que gobierne según la virtud mejor podrá conservar la paz y no podrá ser perturbada tan fácilmente la paz de los ciudadanos, porque

¹³⁰ “Est autem utilius regimen multitudinis per unum qui praeest secundum virtutem quam per plures vel paucos virtuosos, quod patet tum ex potentia, nam in uno principante magis est virtus unita et ideo fortior est quam in pluribus dispersa, tum ex unitate et pace quae intendi debet in regimine multitudinis. Nam plures principantes non servant pacem multitudinis, nisi fuerint uniti et concordes”. *Trac.*, 76, 18-23.

¹³¹ J. H. J. Schneider, “La filosofía política en el *Del reino* de Tomás de Aquino”, *Patristica & Mediaevalia*, XXIV (2003) p. 9.

el príncipe único que procura el bien común tiene ojos para algo más común que si muchos ejercieran la soberanía incluso según la virtud, y porque cuantos más sobresalgan de la comunidad, tanto es menos común lo restante y cuantos menos, tanto es más lo común”¹³².

Uno solo que presida concentra la mayor virtud y, por lo tanto, obtiene más fácilmente lo que persigue. Este principio de eficacia es el que determina la decisión por la forma unipersonal del régimen. De allí, la conclusión:

“Por lo cual dice el Filósofo que entre los principados tendientes a su bien propio, el peor es el tiránico porque tiende más a su propio interés y menosprecia lo más común”¹³³.

El juicio de Aristóteles está *Política* III, 7, 1279a27 y la condena de la tiranía como el peor régimen ya que sigue el interés particular del tirano y menosprecia lo común está en *Ética a Nicómaco* VIII, 10, 1160a35, con todo, también Tomás en *Del reino* I, 4, 15 lo trae.

El tercer y último argumento en favor de una monarquía es el cosmológico o por analogía con gobiernos naturales:

“También porque vemos que en el gobierno natural todo se reduce a uno, como en el cuerpo mixto un elemento ejerce la soberanía; en el cuerpo humano heterogéneo uno es el miembro principal; en todo hombre el alma mantiene todos los elementos, e incluso los animales gregarios, como las abejas y las grullas, a los que les es natural vivir en sociedad, se someten a un rey”¹³⁴.

¹³² “<...> propter quod unicus principans secundum virtutem magis poterit servare pacem et non tam de facili poterit turbare pax civium, tum etiam quia princeps unus intendens bonum commune habet oculos ad magis commune quam si plures dominarentur etiam secundum virtutem, quia quanto plures excipiuntur a communitate, tanto residuum est minus commune, et quanto pauciores, tanto est magis commune”. *Trac.*, I, 76, 24-26, 77, 1-4.

¹³³ “Propter quod dicit Philosophus quod inter principatus intendentes suum proprium tyrannus est peior quia magis proprium intendit et contemnit magis commune”. *Trac.*, I, 77, 4-7.

¹³⁴ “tum quia in naturali regimine videmus totum regimen ad unum reduci ut in mixto corpore unum elementum dominatur, in humano corpore heterogeneo unum est principale membrum, in toto homine

La enumeración de estas monarquías naturales está extraída de *Del reino* I, 2, 9. Y la conclusión es idéntica a *Del reino* I, 1, 7:

“De lo dicho es evidente que al hombre le es necesario y útil vivir en multitud y sobre todo en una multitud que pueda bastarse para toda la vida como es la ciudad o una región y principalmente bajo uno que gobierna para el bien común y que es llamado rey”¹³⁵.

La variante “*regio*” que aquí tomamos y que traen algunos manuscritos por “*regnum*” no es significativa ya que más adelante Juan equiparará reino a una determinada región ocupada por diversas ciudades. En estas dos primeras partes del capítulo I Juan resume, pues, expeditivamente algunos argumentos que lee en el *Del reino* de Tomás, especialmente I, 1-3, en favor de la monarquía como necesaria para la adquisición del bien común o paz. Y esta forma de gobierno es identificada con la instancia política o civil que supera una mera multitud de hombres destinada, sin ese elemento de cohesión, a desperdigarse. Con todo, más adelante veremos la valoración que hace Juan de un gobierno mixto.

2. De la sociabilidad a la politicidad

En la tercera parte del capítulo I del *Tratado*, Juan introduce el elemento social del que da cuentas. El comienzo del párrafo es muy similar el anterior en el que argumenta sobre la necesidad de la instancia civil. Allí dice:

“Tal gobierno se deriva del derecho natural y del derecho de gentes. Pues, ya que el hombre es por naturaleza un animal político o civil [...]”¹³⁶.

anima continet omnia elementa, animalia etiam gregaria ut apes et grues quibus naturale est in societate vivere naturaliter subsunt uni regi”. *Trac.*, I, 77, 7-12.

¹³⁵ “*Ex quibus praedictis patet homini necessarium et utile in multitudine vivere et maxime in multitudine quae sufficere potest ad totam vitam, ut est civitas vel regio, et praecipue sub uno principanti propter bonum commune qui rex dicitur*”. *Trac.*, I, 77, 13-16.

¹³⁶ *Trac.* I, 75, 22-3.

Y ahora:

“Y es evidente también que este gobierno se deriva del derecho natural por esto, a saber, porque el hombre es naturalmente un animal civil o político y social [...]”¹³⁷”.

Si se confronta el encabezamiento de ambas partes, resulta lo siguiente:

2da. Parte	3ra. parte
ius naturale	ius naturale
ius gentium	---
homo	homo
naturaliter	naturaliter
animal	animal
politicum seu civile	civile seu politicum
---	et sociale

Se podrían equiparar ambos pasajes, pero, de un lado, si bien en la tradición romana hay una cierta afinidad entre el *ius natulare* y el *ius gentium*, no es así en la tradición medieval¹³⁸, y de otro, el término *sociale* a veces es utilizado como sinónimo de *civile* o del griego transcrito *politicum*¹³⁹, sobre lo cual volveremos más adelante.

¹³⁷ “*Et patet etiam quod hoc regimen derivatur a iure naturali, ex eo scilicet quod homo naturaliter est animal civile seu politicum et sociale <...>*”. *Trac. I, 77, 16-8.*

¹³⁸ Cicerón los identifica: “<...> la naturaleza, esto es, el derecho de gentes <...>” (*natura, id est ius gentium*), *De los deberes* III, 5, 3. El *De officiis* y el *De inventione* (*De la invención*) ciceronianos otorgan cierta asistencia a las especulaciones políticas aristotélicas, Nederman (1988) p. 15. También el *Derecho Romano* identifica *ius naturale* con *ius gentium*: “El derecho de gentes <...> es lo que la razón natural constituyó entre los hombres” (*ius gentium <...> est quod naturalis ratio inter homines constituit*) Gayo, *Institutiones* I, 1. No así Ulpiano para quien el *ius naturale* es “lo que la naturaleza enseñó a todos los animales” (*quod natura omnia animalia docuit*) y el *ius gentium*, “el que es común solo a los hombres entre sí” (*solis hominibus inter se commune sit*), *Digesto* I, 1, 3-4. L. E. Corso de Estrada, *Natura y Ratio en la especulación sobre el cosmos* Guillermo de Auxerre y Felipe el Canciller”, *Anuario Filosófico*, XLI/1 (2008), pp. 70-1. Tomás de Aquino también equipara el derecho natural y el de gentes, siguiendo a Isidoro de Sevilla. Por cuanto el de gentes se deriva del natural, hay una cierta vecindad entre ellos. Pero se separan porque el natural es más amplio ya que incluye a todos los seres, y el de gentes, a los pueblos, *Summa theologiae* I-II, q. 95, a. 4.

Más allá de una cierta desprolijidad filológica que presenta este capítulo¹⁴⁰, en esta tercera parte Juan pretende dar cuenta de la sociabilidad natural del hombre y del tránsito de ésta a la instancia política o civil, lo que explicaría la inserción del *sociale* en el rótulo introductorio del pasaje. El cual dice:

“Y es evidente también que este gobierno se deriva del derecho natural por esto, a saber, porque el hombre es naturalmente un animal civil o político y social, al punto que, antes de Belo y Nino, que reinaron en un comienzo, los hombres no vivían conforme a su naturaleza como hombres, sino como bestias, sin gobierno, como cuenta en su primer libro *Contra los paganos* Orosio que algunos han dicho. Y Cicerón dice cosas semejantes al comienzo de su *Vieja Retórica*, y el Filósofo dice de tales en la *Política* que no viven como hombres sino como dioses o bestias. Y como los hombres no podían ser conducidos por medio de un lenguaje común, de la vida bestial a la vida en común, conveniente según su naturaleza, como se vio, los hombres que hacían más uso de la razón compadeciéndose del error de sus semejantes, hacia la vida en común ordenada bajo alguien único comenzaron a conducirlos, por medio de razones persuasivas, como dice Cicerón, y así conducidos con ciertas leyes se unieron para vivir comunitariamente. Estas leyes, ciertamente, pueden ser llamadas aquí derecho de gentes. Y así es manifiesto que el gobierno de este tipo se deriva del derecho natural y del de gentes¹⁴¹.

¹³⁹ La tradición romano medieval tiene una de esas tres variantes para la especificidad aristotélica de *zoon* de la frase “*ánthropos physei politikón zoon*” (*Política* 1253a2). Los traductores (Roberto Grosseteste, Guillermo de Moerbeke) se deciden ya por la transcripción *politicum* ya por la traducción *civile*, nunca por *sociale*.

¹⁴⁰ De las dos ediciones modernas del *Tratado*, Leclercq (1942) y Bleienstein (1969), la de Bleienstein recoge manuscritos no contemplados por la de Leclercq y con ello importantes variantes, mas coinciden en la fijación de este capítulo I. Esta tercera parte la traen solamente dos manuscritos sobre un total de diez y ocho. Pero si se eliminara quedaría sin explicación por qué el establecimiento de un gobierno se deriva del derecho natural y del de gentes, cosa que se propuso antes en la segunda parte de este capítulo y ahora al comienzo de la tercera parte repite.

¹⁴¹ “*Et patet etiam quod hoc regimen derivatur a iure naturali, ex eo scilicet quod homo naturaliter est animal civile seu politicum et sociale in tantum, ut ante Belum et Ninum, qui primitus regnaverunt, homines non naturaliter nec ut homines, sed more bestiarum sine regimine vivebant, ut narrat quosdam dixisse Orosius primo libro suo Contra paganos. Et Tullius consimilia dicit in principio Veteris Rethoricae, et Philosophus dicit de talibus in Politicis quod non vivunt ut homines sed ut dii vel bestiae.*”

Juan pretende, en primer lugar, dar testimonio a través de las autoridades de Paulo Orosio, Cicerón y Aristóteles, de esa instancia social en la cual la naturaleza humana era casi bestial y que históricamente termina con el establecimiento de un gobierno, tal el caso de Belo y Nino. En ese estado el hombre se reúne en multitud, no en comunidad. En el estado prepolítico, además, cada uno persigue lo suyo, según lo establecido en la primera parte de este capítulo. Entre estas dos notas naturales, la sociabilidad y la posesión, hay una cierta tensión, pues la posesión atenta contra la misma sociabilidad. En el estado social hay una posesión precaria, identificada aquí con el bien particular, debido al carácter mismo de ese estado. En el estado político hay una instancia dirigente que hace de esa multitud una ciudad, ordenada al bien común. La multitud es ordenada hacia el bien común por alguien que vele por el bien común, como se vio en la primera parte de este capítulo.

De las tres citas del pasaje, dos de ellas están desvirtuadas. En efecto, Juan no recoge la crítica contenida en la obra de Paulo Orosio a la historiografía greco latina que hace comenzar las acciones de reyes y pueblos con Nino, hijo de Belo, rey de los Asirios. Orosio se queja de que los historiadores se hayan olvidado o ignorado de los 3184 años que, según el discípulo de Agustín, van desde Adán a Nino,

“<...> como si el género humano hubiese vivido hasta ese momento (*sc.* el de Nino) a modo de animales y sólo entonces por primera vez abría los ojos como golpeado y despertado a nueva luz”¹⁴².

Más adelante, en el capítulo IV del *Tratado*, Juan, siguiendo a Agustín, volverá a considerar como el primero de los reinos el asirio de Belo. La cita de Aristóteles, de *Política* 1253a27, también queda desvirtuada, pues el estagirita hace referencia a

Et cum per verba communia ad vitam communem naturaliter eis convenientem, ut visum est, a vita bestiali non possent homines huiusmodi revocari, homines magis ratione utentes, eorum compatientes errori, ad vitam communem sub uno aliquo ordinatam rationibus persuasoriis revocare coati sunt, ut dicit Tullius, 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.” Trac. I, 77, 16-27, 78, 1-4.

¹⁴² Paulo Orosio, *Historiarum* I, 1, “<...> quasi uero eatenus humanum genus ritu pecudum uixerit et tunc primum ueluti ad nouam prouidentiam concussum suscitatumque uigilarit.” *Patrologia Latina*, 31, 669.

hombres que viven al margen de la ciudad, y Juan quiere significar hombres anteriores al establecimiento de la ciudad. Solo en Cicerón hay una afirmación tajante de

“<...> un cierto tiempo en el cual los hombres vagaban en los campos sin rumbo como bestias <...>”,¹⁴³

que confirma ese estado bestial y precivil. A partir del pasaje del *De la invención* de Cicerón, Juan tematiza sucintamente el tránsito de la vida bestial a la civil. Traza una secuencia dada entre los términos *revocari*, *revocare* y *revocatos*. Los hombres bestiales no podían ellos mismos salirse (*revocari*) de ese estado, a pesar de la comunidad lingüística (*verba communia*) que comparten, y persistían en el error. Algunos de entre ellos, los más sagaces, se compadecen y comienzan a hacerlos salir (*revocare*) por medio de argumentos persuasivos sobre la conveniencia de la vida civil, y una vez salidos (*revocatos*), se unieron con ciertas leyes, identificadas aquí por Juan con el derecho de gentes.

Cicerón, en el pasaje mencionado, ensalza al “gran hombre y sabio” (*magnus vir et sapiens*) que con la sola ayuda del arte de la retórica pudo torcer el rumbo del género humano. A ése se le fueron sumando otros que “aquellas cosas que por medio de la razón encontraron, pudieron persuadir con la elocuencia” (*ea quae ratione invenissent, eloquentia persuadere potuissent*). Y así de un estado en el cual como

“<...> no había un derecho equitativo que tuviera algo de utilidad <...> por error y desconocimiento un deseo ciego y temerario era el dominador del alma <...>”,¹⁴⁴

se pasó a otro jurídico que excluye toda violencia (*ad ius voluisset sine vi descendere*). Así Juan completa o refuerza el naturalismo aristotélico referido a la politicidad del hombre con la idea ciceroniana de reconocimiento y posterior sometimiento a un cierto derecho según el cual los hombres deponen su actitud bestial y se unen en comunidad.

¹⁴³ “<...> quoddam tempus, cum in agris homines passim bestiarum more vagantur <...>” Cicerón *De inventione* I, 1.

¹⁴⁴ “<...> non ius aequabile quid utilitatis haberet <...> propter errorem atque inscientiam caeca ac temeraria dominatrix animi cupiditas<...>”. *ibid.*

Ese derecho (*ius*) de que habla Cicerón y que Juan identifica con el derecho de gentes, obra como tránsito entre el estado precivil o bestial y el civil o político.

3. *Politicum et sociale*

Juan sigue el *Del reino* tomista para la especificidad natural del hombre como *politium et sociale*. Pero el sentido que le está otorgando es diferente del que Tomás le adjudica. La frase *politicum et sociale* presenta en la obra de Tomás diversos tratamientos que podríamos resumir como sigue.

Por lo pronto, el término transcrito *politicum* aparece en la versión latina de la *Ética*, realizada por Roberto Grosseteste hacia 1246 y 1247.¹⁴⁵ Esta versión es la que utiliza Alberto Magno, cuyas lecciones sobre el texto aristotélico sigue Tomás de Aquino en Colonia entre 1248 y 1252. En su comentario a la *Ética*, de entre 1269 y 1272, Tomás repite el término *politicum* (IX, 1). La traducción por *civile* está como variante de la transcripción *politicum* en la versión de la *Ética* de Grosseteste (1097 b 11) y en el comentario a la misma de Tomás (I, 1). También se encuentra en la primera versión anónima de la *Política* (1253 a 3 y a 8),¹⁴⁶ llamada *Translatio imperfecta* por constar sólo de los libros I y II, de entre 1255 y 1261; en la traducción de la *Política* hecha por Moerbeke, de entre 1267 y 1268; en las glosas de Alberto a la *Política*¹⁴⁷ (I, a y b), de 1265, y en el comentario de Tomás a la misma (I, 1, 19 y 20), de entre 1269 y 1272. En las versiones latinas de la *Política* aristotélica no aparece *politicum*, transcripción del griego *politicón*, sino su traducción latina *civile*, aunque sí se halla *politia*, transcripción del griego *politeía*, equiparado a *civitas*, en el Tomás *Comentario a la Política* III, 1. La traducción del término *politicón* aristotélico por *sociale* se encuentra en la *Suma contra los gentiles* de Tomás III, 65, 117, 128 y 129, de 1261, y en su *Suma de teología* II-II, q. 109, a. 3, de 1272.

¹⁴⁵ *Aristoteles Latinus*, XXVI, i-iii, ed. R. A. Gauthier, Bruselles, 1973.

¹⁴⁶ *Aristoteles Latinus*, XXIX, i, ed. P. Michaud-Quantin, Bruges-Paris, 1961.

¹⁴⁷ *Commentarii in octo libros Politicorum Aristotelis, Opera Omnia*, ed. A. Borgnet, Paris, 1891, vol. VIII.

Hay tres pasajes tomistas en los que se halla el circunloquio *politicum et sociale*. De ellos no se sigue que Tomás separe entre una naturaleza social del hombre previa a otra política como hace Juan. En *Suma de teología* I-II, q. 72, a. 4, c., Tomás se apoya en la autoridad aristotélica para establecer que hay un cierto orden de sujeción social o político entre los hombres que deben convivir entre sí. En el comentario al *De la interpretación*, sigue, a partir de la cita aristotélica, la necesidad de voces significativas entre los hombres para comunicar sus pensamientos. Para estos dos casos valdría tomar ambos términos, *politicum* y *sociale*, como sinónimos, con cierto apoyo en Tomás mismo, según *Suma contra gentiles* III, 85, donde se lee “*politicum vel sociale*”, e interpretar el *et* del pasaje del comentario al *De la interpretación* no como conjunción coordinante “y”, sino como epexegetico “o sea”. El *sociale* pospuesto es un aditamento aclarativo latino del término griego transcrito. En el *Del reino* no aparecen en ese orden, *politicum et sociale*, sino invertidos, *sociale et politicum*. Pero allí Tomás argumenta a favor de la monarquía como la forma natural de gobierno, con los mismos argumentos que recoge Juan para fundamentar el régimen real, y por ello la monarquía, como la *pólis* aristotélica, satisface una ley natural. Como el *polítes* aristotélico en la *pólis*, el *subditus* encuentra su perfección en el *regnum*. Se entiende así porqué Tomás equipara *pólis*, *civitas*, *regimen regale* y *regnum*. El hombre es, pues, por naturaleza un animal político, o sea, en su lectura, monárquico. La sociedad o la multitud no guiada por alguien que la dirija al bien común es una perversión de su forma naturalmente organizada, como un cuerpo sin alma, o el universo sin principio ordenador. La politicidad entendida como la relación uno – muchos, en la cual ese uno brinda dirección y cohesión a esos muchos, es un principio ontológico constitutivo macro y microcósmico, y por ello es anterior a cualquier tipo de asociación y, de hecho, la determina.

Con todo, en el pasaje de *Suma de teología* I, q. 96, a. 4 Tomás presenta la fórmula “*homo naturaliter est animal sociale*” como referida a una instancia prepolítica. Allí Tomás admite un cierto vínculo natural de dominio entre los hombres aún en el estado de inocencia, esto es, antes de la caída:

“Ahora bien, uno domina sobre otro en tanto que libre, cuando lo dirige al bien propio de ese que es dirigido al bien común. Y tal dominio del hombre respecto de otro hombre hubiese podido existir en el estado de inocencia, por dos

motivos. Primero porque el hombre es naturalmente un animal social, de donde que los hombres en el estado de inocencia hubieran podido vivir socialmente. Y la vida social de muchos no hubiera podido existir a no ser que presidiese uno que tendiera al bien común, pues muchos tienden por sí a muchas cosas; uno, en cambio, a una sola.”¹⁴⁸

Tomás no está afirmando la existencia de un reino en el estado de inocencia, sino la existencia de una capacidad de sociabilidad natural en el hombre. A partir de esa nota inherente a la naturaleza humana, los hombres hubieran podido vincularse socialmente como libres e iguales, pues el vínculo de sumisión supone la relación de vasallaje y ello es propio de una sociedad civil post caída, además todo vínculo social presupone una instancia que mantenga cohesionada esa sociedad. Más allá de estar en franca oposición con la tesis agustiniana citada en los argumentos que refuta, según la cual en el estado de inocencia no había ningún tipo de dominio entre los hombres, sino solo de los hombres para con las bestias, y que el dominio de un hombre sobre otros es producto del pecado –por lo cual, para Tomás, Agustín está entendiendo dominio solo en el sentido de la relación de servidumbre-, éste es el único pasaje de toda su obra en el cual aparece la identificación del hombre como *animal sociale* con un estado prepolítico, tal como lo hace Juan.

Pero el estado de gregario del hombre también presupone, como en el *Del reino*, la relación uno-muchos, la que fundamenta Tomás citando a Aristóteles (*Politica*, I, 5, 1254a28) -igual cita hace en el *Del reino* I, 1-: la necesidad de que haya algo que mueva al bien de todos. Juan en la primera parte de este capítulo I suscribe la naturalidad del reino tal como la lee en Tomás; en la segunda, en cambio, separa *sociale* como una instancia previa de lo *politicum*, como hace Tomás en el pasaje de la *Summa* que comentamos, pero, a diferencia de Tomás, lo político o monárquico no está ya prefigurado naturalmente sino que es producto de una convención.

¹⁴⁸ “Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis, ad hominem in statu innocentiae fuisset, propter duo. Primo quidem, quia homo naturaliter est animal sociale, unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet, multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum.” *Summa Theologiae* I, q. 96, a. 4, c.

4. La teoría laica de gobierno

La separación que establece, veremos, entre la unidad del ámbito revelado y la diversidad propia de la naturaleza le permite a Juan construir una teoría de gobierno laica a partir de la combinación de elementos de diferente índole, y una peculiar eclesiología. Las notas aristotélico tomistas claramente distinguibles en sus consideraciones sobre el reino, como la revalorización del ámbito natural, los criterios de definición del reino y la identificación del *bonum commune*, quedan insertados en motivos estoico ciceronianos que las desaristotelizan.

Por cierto, la definición de la naturaleza humana no conlleva ninguna teleología. La *civitas*, o mejor el *regnum*, no es una entelequia natural a la que tienden las diferentes asociaciones preciviles o prerreales y en la cual se dan naturalmente la plena eticidad y racionalidad. La definición del hombre como animal, por naturaleza, social y político es, en Juan, solo descriptiva de dos instancias que se suceden temporalmente: una, la social, es conflictiva, y la otra, la política, se presenta como neutralización de esos conflictos dados en la primera a partir del vínculo de dominio. El modelo, pues, es en rigor protomoderno.¹⁴⁹

El hombre es gregario por naturaleza y además apropiador de bienes para su sustento, ambas notas conforman de mínima el contenido del *ius naturale*. Con todo, se trata, para Juan, de dos notas paradójicas, porque la satisfacción del sustento, el bien propio o la *conservatio sui*, lleva a atentar contra la sociabilidad. Para superar el conflicto Juan debe postular a su vez una diferencia cualitativa entre los hombres: hubo más sagaces y menos sagaces.¹⁵⁰ Y los más sagaces tuvieron el poder de persuasión sobre los menos al punto de que los convencieron de deponer la actitud belicosa y de unirse y ser solidarios. Ahora el contenido de mínima que Juan identifica con el *ius gentium* es la unión pacífica en aras del cumplimiento del bien propio. El *ius gentium*

¹⁴⁹ Bertelloni (2005), p. 344.

¹⁵⁰ Uno de los argumentos del capítulo XI, el 40, que esgrimen los curialistas respecto de que el papa debe gobernar también en lo temporal es que los clérigos son más inteligentes que los laicos. Juan replica que es así, por eso no deben presidir en todo, sino en las cosas mejores y mayores, esto es, en las espirituales. *Trac. XX*, 183, 27-28.

conserva así al *ius naturale*. La persuasión se extiende además a la propuesta de una instancia política que garantice la observancia de lo acordado. El príncipe surge y valida su autoridad a partir del consenso humano. Esa autoridad le permite cohesionar y dirigir la multitud de intereses particulares hacia un interés común. La sujeción al *ius positivum* define la politicidad y la propiedad. Las tres instancias no se superponen ni una va en desmedro de la otra. Las normas del derecho de gentes y las leyes del derecho positivo, en rigor, permiten cumplir con el fin natural del hombre por cuanto por ellas se supera el inevitable conflicto de un estado bestial. Esquemáticamente:

ius naturale	sociabilidad precaria	apropiación precaria
ius gentium	sociabilidad	cumplimiento del bien propio
ius positivum	politicidad	propiedad privada

El tratado de Juan es el primer texto medieval en el que se encuentra y fundamenta una teoría laica de gobierno, sin ningún tipo de injerencia sobrenatural. El gobierno es producto de la sola razón humana, al que le cabe proteger y llevar a la perfección el fin natural del hombre, el “vivir según la virtud”: a las claras, garantizar y proteger la propiedad privada. Con todo, que Juan tenga *in mente*, aunque no las tematice, las virtudes políticas aristotélicas, lo demuestra la respuesta que da al argumento 27 del capítulo XI, y que reafirma el fin natural sin injerencia sobrenatural. Las virtudes morales para Juan no necesitan de las espirituales para perfeccionarse, y, por lo tanto, afirma:

“<...> puede haber sin la dirección de Cristo verdadera y perfecta justicia, la que se requiere para el reino, puesto que el reino se ordena a vivir según la virtud moral adquirida.”¹⁵¹

La respuesta es por demás significativa, ya que Juan está rebatiendo el argumento curialista que se sigue de Agustín (*De civitate Dei* II, 21) respecto de que no hay república sin justicia, y la verdadera justicia se da donde reina Cristo, y justamente éste es uno de los puntos agustinianos que de alguna manera sustentan la desnaturalización

¹⁵¹ “<...> sine rectore Christo est vera et perfecta iustitia quae ad regnum requiritur, cum regnum ordinetur ad vivere secundum virtutem moralem acquisitam.” *Trac. XVIII*, 163, 23-25.

del orden político según el llamado agustinismo político que referimos. El argumento de Agustín, según Juan, se refiere a la república cristiana, esto es, al pueblo de los fieles, en el cual el papa, como vicario de Cristo, imparte justicia en lo espiritual, según normas reveladas, y no a los reinos laicos cuya distribución de justicia ejecutan los príncipes según leyes civiles halladas por la razón humana. Ambos poderes, pues, no se separan como un dualismo carne – espíritu, ya que al temporal atañe una ética no cristiana, aristotélica. La toma de distancia respecto de su maestro de Orden aquí es muy notable, especialmente porque Juan utiliza la palabra “perfecta”, y para Tomás la *Ética* aristotélica trata de una felicidad imperfecta asequible en esta vida, sea la práctica de las virtudes sea la actividad intelectual, ya que la perfecta consiste en la visión beatífica que el es fin último del hombre.¹⁵²

Se ha notado el, por así decir, nominalismo político¹⁵³ en estas consideraciones de Juan, por cuanto la politicidad se construye por acuerdo humano. E incluso esa politicidad puede variar según la diversidad y el temperamento natural de los pueblos. Y el fin político, el interés común, al cual conduce el gobernante, concuerda y cumple con el fin natural de una comunidad de propietarios que interactúan políticamente para preservar su propiedad.

5. La mejor forma de gobierno

Del análisis del texto se sigue que para Juan la mejor forma de gobierno es una monarquía, como fundamenta a partir del *Del reino* tomista, surgida o confirmada popularmente. Ahora bien, en la significativa respuesta al argumento 35 del capítulo XI de los curialistas, según el cual Dios primero instituyó el sacerdocio para el pueblo de Israel, y un rey solamente al arbitrio de ellos (*Deuteronomio* 17, 14 y *I Reyes* 8, 7). De donde siguen que Dios no acepta el régimen real, pero lo permite con indignación, pues solo acepta que el mundo se rija por el pontífice (*Osías* 8, 4), Juan amplía sus consideraciones expuestas en la primera parte del capítulo I.

¹⁵² J. Owens, “Aquinas as aristotelian Commentator”, *St. Thomas Aquinas 1274-1974, Commemorative Studies*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974, vol. I, p. 230.

¹⁵³ De Boni (1986), p. 83.

Juan primero narra los hechos bíblicos: Dios instituyó entre los judíos a la par que el sacerdocio o incluso antes un rey con pleno poder (*cum plena potestate*), tal como lo fueron Moisés, Josué y sus sucesores. Y también hizo lo propio respecto de los jueces que hubo después de Josué, por lo cual éstos fueron de algún modo también reyes, ya que presidieron al pueblo. Con todo, no fue un régimen regio puro (*regium purum*), ya que participaba de la aristocracia y de la democracia. Ahora bien, después, a pedido del mismo pueblo, Dios impuso un rey con pleno poder (*cum plenitudine potestatis*), como bien dice el argumento de los curialistas siguiendo al *Deuteronomio*, aunque, agrega Juan, no les dio la elección, sino que la reservó (*adhuc electionem eis non commisit, sed reservavit*). Ahora bien, se pregunta Juan, ¿por qué Dios, indignado, les impuso a los judíos un rey? Por que, según los hechos, Dios no se indignó contra la potestad regia, como pretender los curialistas. Ya que el mismo argumento podría decirse respecto del sacerdocio, pues, según *Éxodo* 4, 13, Dios se enojó con Moisés por no reconocer a su hermano Aarón el levita. La respuesta de la indignación de Dios, según Juan, está en que no fue porque el régimen real le desagrada, como pretenden los curialistas, sino por una mala decisión del pueblo, porque el pueblo le había pedido un régimen real puro y antes tenía un régimen real mixto que era mejor que el puro, al menos para ese pueblo.

Y pasa a considerar Juan las ventajas de la forma mixta de gobierno¹⁵⁴. El régimen real mixto es mejor que el puro por dos motivos fundamentales. Uno basado en su conformación representativa. Según Aristóteles (*Politica* III, 17, 1288a40 y ss.)¹⁵⁵, aunque el régimen regio puro, en el que uno preside según la virtud, es mejor que cualquier forma simple, sin embargo si se vuelve mixto con aristocracia y democracia, es mejor que el puro, ya que todos, de alguna manera, participan del principado, y por ello, también según Aristóteles (*Politica* II, 9, 1270b20)¹⁵⁶, se conserva la paz y todos aman y cuidan tal gobierno. El juicio de Dios, en ese caso, coincidió con el de

¹⁵⁴ Todo el pasaje está parafraseado de Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 105, c.

¹⁵⁵ De hecho, en Tomás de Aquino, *In libros Politicorum Aristotelis Expositio* III, 1, xvi, 525: “*si contingat unum totum genus vel unum inter alios sic differre in genere ab aliis secundum virtutem, ut virtus eius excedat virtutem omnium aliorum, iustum est hoc genus esse regale.*”

¹⁵⁶ *Id. id.*, II, I, xiv, 310: “<...> *iste principatus quantum ad aliquid erat utilis, quia continebat civitatem in pace.*”

Aristóteles, pues el primer régimen que tenían los judíos era la mixtura de real, porque uno presidía: Moisés y después Josué, aristocrático, ya que había 72 ancianos, y democrático en cuanto esos ancianos fueron elegidos por el pueblo y de entre el pueblo.

Que para Juan esta forma mixta sea preferible, como lee en Tomás, lo demuestra el hecho de que a continuación la proponga, a diferencia de Tomás, también para el gobierno de la Iglesia:

“Así por cierto sería óptimo el régimen de la Iglesia, si bajo un papa se eligieran muchos por cada provincia y de cada provincia, de este modo en el régimen de la Iglesia todos de algún modo tendrían su parte.”¹⁵⁷

Y sin más, pasa al segundo motivo. Con todo, volverá sobre la democratización de la Iglesia que aquí sugiere, en los últimos capítulos. Los muchos serán los cardelanes que integran el colegio, que según el pasaje son elegidos de y por las provincias en las que se divide el pueblo cristiano. A su vez, el papa, sobre el que aquí no se expide, será elegido por ese colegio. Este procedimiento democrático que sugiere Juan para la Iglesia debe entenderse en cuanto a la designación de las personas para ocupar cargos, no para la creación de cargos, por cuanto éstos conforman una estructura jerárquica que de alguna manera tiene su origen en un designio divino.

El segundo motivo según el cual la forma mixta es la mejor está basado en la frágil naturaleza del régimen real puro, según el ciclo de los regímenes que lee con base aristotélica en Tomás.¹⁵⁸ Ese régimen mixto, sigue insistiendo Juan, fue mejor para el pueblo que el puro. Pues el real puro, aunque sea óptimo en sí, con todo por la concentración de poder en uno fácilmente tiende a degenerarse en tiranía, a no ser que el rector tenga una virtud perfecta, como dice Aristóteles (*Ethica X*, 8, 1179a10)¹⁵⁹ respecto del hombre virtuoso que conduce bien su fortuna. La virtud unida en una

¹⁵⁷ “*Sic certe esset optimum regimen ecclesiae, si sub uno papa eligerentur plures ab omni provincia et de omni provincia, ut sic in regimine ecclesiae omnes aliquo modo haberent partem suam.*” *Trac. XIX*, 175, 17-19.

¹⁵⁸ *Del reino* 1, 2 y 6, e *In libros Politicorum Aristotelis Expositio* III, 1, xiv, 362, *Política* 1286b30.

¹⁵⁹ Tomás de Aquino, *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum X*, 1, xiii, 2129: “*Si enim aliquis moderate habeat de bonis exterioribus, poterit operari secundum virtutem.*”

persona, que era uno de los argumentos por los cuales se decidía por el régimen monárquico, es corruptible si no está en un sujeto extraordinario. Pero, sigue Juan, ese sujeto es rarísimo y mucho menos en aquel pueblo, inclinado a los vicios de crueldad y avaricia. Por esos motivos, responde Juan al argumento curialista, Dios no creyó conveniente darles un monarca absoluto, sino un régimen mixto. Y de allí su indignación cuando decidieron cambiar de régimen y renegaban del anterior.

Capítulo III

El poder sacerdotal

1. El sacerdocio

Al igual que en el capítulo I, en el capítulo II, al tratar acerca del sacerdocio, Juan pretende establecer su esencia y su procedencia. De allí el título:

“Qué es el sacerdocio y dónde tiene origen.”¹⁶⁰

Pero, en contraste con el capítulo I, en que se daba una definición formal de reino, por género y diferencia específica, la definición de sacerdocio se da a partir del fin que el sacerdocio persigue y en oposición con el fin del reino ya establecido antes.

“Por otra parte, hay que considerar que el hombre no sólo está ordenado a un bien tal que puede adquirirse por naturaleza, cual es vivir según la virtud, sino también está ordenado a un más allá, a un fin sobrenatural, que es la vida eterna, a la cual está ordenada toda multitud de hombres que viven según la virtud.”¹⁶¹

Juan retoma el fin natural del hombre, ya presentado en el capítulo I, al cual le adjunta ahora el fin sobrenatural. El fin del hombre particular coincide con el fin de la multitud en la que ése está relacionado de alguna manera. De allí la necesidad de un conductor:

¹⁶⁰ “*Quid sit sacerdotium et unde habeat ortum.*” Trac. II, 78, 6.

¹⁶¹ “*Ceterum est considerandum quod homo non solum ordinatur ad bonum tale quod per naturam acquiri potest, quod est vivere secundum virtutem, sed ulterius ordinatur ad finem supernaturalem, qui est vita aeterna, ad quam tota hominum multitudo viventium secundum virtutem ordinata est.*” Trac. II, 78, 7-11.

“Por ello conviene que haya alguien único que dirija la multitud hacia ese fin.”¹⁶²

De hecho, la necesidad de un único conductor surgió de las consideraciones del capítulo I, pero éstas hacían al ámbito natural humano, al bien vivir según la virtud.

“Y, ciertamente, si pudiera alcanzarse ese fin por la virtud de la naturaleza humana, sería necesario que al oficio del rey humano le correspondiera dirigir a los hombres a ese fin, porque llamamos rey humano a ese a quien le ha sido encomendado el sumo cuidado del gobierno en los asuntos humanos.”¹⁶³

La índole de cada fin separa dos dirigentes y dos medios de obtención del mismo:

“Pero ya que la vida eterna no la consigue el hombre por la virtud humana, sino por la divina, según aquello del Apóstol en *Romanos* (6, 23) ‘La vida eterna existe gracias a Dios’, por ello conducir a ese fin no es propio del gobierno humano, sino del divino.”¹⁶⁴

Ahora bien, el único régimen propiamente divino es el de Jesucristo:

“Así pues, un gobierno de este tipo pertenece a aquel rey que no sólo es hombre, sino también Dios, esto es, Jesucristo, quien haciendo a los hombres hijos de Dios, los introduce a la vida eterna, y por ello es llamado rey, al decir de *Jeremías* (23, 5) ‘Reinará como rey y será sabio’. En efecto, a él le fue confiado por Dios Padre ese gobierno que no se corromperá.”¹⁶⁵

¹⁶² “*Ideo oportet aliquem unum esse qui multitudinem ad hunc finem dirigat.*” *Trac. II, 78, 11-12.*

¹⁶³ “*Et si quidem ad hunc finem posset perveniri virtute humanae naturae, necesse esset ut ad officium regis humani pertineret dirigere homines in hunc finem, quia hunc regem humanum dicimus cui commissa est cura summa regiminis in rebus humanis.*” *Trac. II, 78, 12-16.*

¹⁶⁴ “*Sed quia vitam aeternam non consequitur homo per virtutem humanam sed divinam, secundum illud Apostoli Ad Romanos 6, 23: ‘Gratia Dei vita aeterna’, ideo perducere ad illum finem non est humani regiminis sed divini.*” *Trac. II, 78, 16-19.*

¹⁶⁵ “*Ad illum igitur regem pertinet huiusmodi regimen, qui non solum est homo sed etiam Deus, scilicet Jesum Christum qui homines filios Dei faciens introducit in vitam aeternam, propter quod rex appellatur,*

Así pues, quedan establecidos dos tipos de regímenes, el humano y el divino, a partir de dos fines hacia los cuales están orientados y con sendos dirigentes, esquemáticamente:

	régimen natural	régimen sobrenatural
fin	vivir según la virtud	vida eterna
dirigente	rey humano	rey divino (Cristo)

La tarea de cada dirigente es conducir al fin respectivo, pero el género humano poseía un grave impedimento para la obtención del fin sobrenatural, a saber, el pecado de Adán, por ello sigue Juan:

“Y porque al cuidado del rey corresponde remover los impedimentos que atañen al fin y conferir remedios y ayuda para alcanzarlo, por ello Cristo ofreciéndose a sí mismo a Dios Padre en la cruz como sacerdote y víctima a la vez, removió con su muerte el impedimento universal, a saber, la ofensa a Dios Padre por el pecado común del género humano. De allí y por ello fue llamado verdadero sacerdote ‘tomado de entre los hombres en favor de los hombres’ según *Hebreos* 5, 1.”¹⁶⁶

Hasta aquí Juan está parafraseando el *Del reino* tomista II, 3. Con algunas significativas omisiones que subrayamos en la confrontación del *Tratado* con su fuente:

<i>De regno</i> II, 3	<i>Tractatus</i> II
1. <i>Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina, ut supra iam diximus, oportet eundem finem esse</i>	1. <i>Ceterum est considerandum quod homo non solum ordinatur ad bonum tale quod per naturam acquiri potest, quod est vivere secundum virtutem, sed ulterius</i>

dicente Hieremia 23, 5: 'Regnabit rex et sapiens erit'. Hoc enim regimen a Deo Patre ei est creditum quod non corrumpetur.” *Trac.* II, 78, 20-24.

¹⁶⁶ “*Et quia ad curam regis pertinet remove impedimenta pertingendi ad finem et conferre remedia et adiutoria perveniendi, ideo Christus seipsum offerens Deo Patri in cruce ut sacerdos simul et sacrificium impedimentum universale per mortem suam removit, offensam scilicet Dei Patris pro communi peccato generis humani. Unde et propter hoc sacerdos verus dictus est pro hominibus ex hominibus assumptus, Hebr. 5, 1.*” *Trac.* II, 78, 24-25, 79, 1-6.

<p><i>multitudinis humanae qui est hominis unius.</i></p>	<p><i>ordinatur ad finem supernaturalem, qui est vita aeterna, ad quam tota hominum multitudo viventium secundum virtutem ordinata est.</i></p>
<p><i>2. Siquidem autem ad hunc finem perveniri posset virtute humanae naturae, necesse esset ut ad officium regis pertineret dirigere homines in hunc finem. Hunc enim dici regem supponimus, cui summa regiminis in rebus humanis committitu. <...></i></p>	<p><i>2. Et si quidem ad hunc finem posset perveniri virtute humanae naturae, necesse esset ut ad officium regis humani pertineret dirigere homines in hunc finem, quia hunc regem humanum dicimus cui commissa est cura summa regiminis in rebus humanis.</i></p>
<p><i>3. 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. <u>Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam</u></i></p>	<p><i>3. Sed quia vitam aeternam non consequitur homo per virtutem humanam sed divinam, secundum illud Apostoli Ad Romanos 6, 23: 'Gratia Dei vita aeterna', ideo perducere ad illum finem non est humani regiminis sed divini.</i></p>
<p><i>4. Ad illum igitur regem huiusmodi regimen pertinet, qui non est solum homo sed etiam Deus, scilicet ad dominum nostrum Iesum Christum, qui homines filios Dei faciens in caelestem gloriam introduxit Hoc igitur est regimen ei traditum quod non corrumpetur, <u>propter quod non solum sacerdos, sed rex in</u></i></p>	<p><i>4. Ad illum igitur regem pertinet huiusmodi regimen, qui non solum est homo sed etiam Deus, scilicet Iesum Christum qui homines filios Dei faciens introducit in vitam aeternam, propter quod rex appellatur, dicente Hieremia 23, 5: 'Regnabit rex et sapiens erit'. Hoc enim regimen a Deo Patre ei est creditum quod</i></p>

<p><u>Scripturis sacris nominatur, dicente</u> <u>Ieremia: regnabit rex, et sapiens erit;</u> <u>unde ab eo regale sacerdotium derivatur.</u> <u>Et quod est amplius, omnes Christi</u> <u>fideles, in quantum sunt membra eius,</u> <u>reges et sacerdotes dicuntur. Huius ergo</u> <u>regni ministerium, ut a terrenis essent</u> <u>spiritualia distincta, non terrenis regibus</u> <u>sed sacerdotibus est commissum, et</u> <u>praecipue summo sacerdoti, successori</u> <u>Petri, Christi vicario, Romano pontifici,</u> <u>cui omnes reges populi Christiani oportet</u> <u>esse subditos, sicut ipsi domino Iesu</u> <u>Christo. Sic enim ei, ad quem finis ultimi</u> <u>cura pertinet, subdi debent illi, ad quos</u> <u>pertinet cura antecedentium finium, et</u> <u>eius imperio dirigi.</u></p>	<p><i>non corrumpetur</i></p>
---	-------------------------------

Una es la sujeción de fines que realiza Tomás, del fin natural, el vivir según la virtud, al fin sobrenatural, la vida eterna. La otra, consistente en que Tomás deriva de la cita de *Hebreos* un “sacerdocio real”¹⁶⁷, giro que aplicado a la Iglesia militante para Juan sería un oxímoron. Y la tercera, como consecuencia de la sujeción de fines, es la preeminencia del papa romano, vicario de Cristo, por el fin que persigue, respecto de quien ejerza el poder temporal. Pues el poder temporal debe servir a aquel por quien debe ser dirigido.

Para Juan, como vimos, ambos fines son independientes al punto de que las virtudes civiles se perfeccionan por sí mismas sin necesidad de Cristo. El argumento 25 del capítulo XI que sostiene que Cristo fue rey y sacerdote, cosa que transmitió a su sucesor, es refutado por Juan diciendo que el sacerdocio es real no por causa de este mundo, sino del celeste. Aunque también se podría considerar, según las palabras de *1 Pedro* 2, 9, que todos los fieles justos constituyen un reino espiritual, cuya cabeza es

¹⁶⁷ Lo señala Griesbach (1959), p. 37.

Cristo, rey y sacerdote.¹⁶⁸ De hecho, el texto de Tomás así lo interpreta, pero, a diferencia de Juan, la cabeza de los fieles de Cristo es el vicario de Cristo estando éste *in absentia*. Y el argumento 18 afirma que las cosas temporales se ordenan a las espirituales. Por lo tanto, el papa, que tiene el cuidado de lo espiritual, también juzga y ordena sobre lo temporal.¹⁶⁹ Juan lo rechaza expeditivamente diciendo que se trata de una confusión de órdenes.¹⁷⁰

Ahora bien, dada la situación sensible, material y terrena, del hombre, fue necesario que recibiera de Cristo ciertos remedios (*quaedam remedia*) de su misma condición:

“Y esos son los sacramentos de la Iglesia en los cuales la virtud espiritual de la pasión de Cristo está contenida, como la virtud del agente en los instrumentos. Por ello convenía que esos sacramentos fueran sensibles, a fin de que se previera al hombre según su condición, cual es obtener las cosas espirituales e inteligibles por medio de las sensibles, según aquello de *Romanos* (1, 20) ‘Las cosas invisibles de Dios, su eterno poder y divinidad, son conocidas por medio de sus obras.’, y a fin de que esos instrumentos, cuya virtud, como un agente principal, contienen, fueran proporcionales al Verbo encarnado, en tanto contienen la virtud espiritual bajo signos sensibles.”¹⁷¹

Y dado el sacrificio de Cristo que lo ausentó materialmente, fue también necesario que nombrara representantes suyos:

“Además, ya que Cristo había de sustraer de la Iglesia su presencia corporal, fue necesario que instituyera algunos ministros, que administren esos sacramentos a

¹⁶⁸ *Trac.* XVIII, 162, 5-12.

¹⁶⁹ *Trac.* XI, 120, 13-16.

¹⁷⁰ *Trac.* XIV, 155, 11-12.

¹⁷¹ “*Et illa sunt ecclesiae sacramenta, in quibus spiritualis virtus passionis Christi continetur sicut virtus agentis in instrumentis. Quae ideo sensibilia esse conveniebat, ut homini provideretur secundum condicionem eius, quae est ad spiritualia et intelligibilia capienda per sensibilia deduci, secundum illud Rom. I, 20: ‘Invisibilia Dei per ea quae facta sunt etc., et ut instrumenta ista Verbo incarnato, cuius ut principales agentis virtutem continent, proportionata essent, dum spiritualem virtutem continente sub sensibilibus signis.’*” *Trac.* II, 79, 9-16.

los hombres, y por ello son llamados sacerdotes, porque dan cosas sagradas o son guías sagrados y enseñan cosas sagradas, en estas cosas son intermediarios entre Dios y los hombres.”¹⁷²

Juan hace derivar la función de los representantes o intermediarios entre Dios y los hombres de la etimología de *sacerdos*: los *sacerdotes* administran (dan, guían, enseñan) el *sacramentum*¹⁷³. Además estos ministros deben ser hombres, no potencias espirituales, para que convengan el intermediario y el sacramento sensible, símbolo de lo espiritual y medio de la salvación:

“Mas convino por ello que estos ministros no fuesen ángeles, sino hombres, poseedores de una virtud espiritual conferida, como dice el apóstol en *Hebreos* (5, 1) “todo pontífice es tomado de entre los hombres en favor de los hombres”, a fin de que en tanto ministros convengan no sólo en el instrumento, en el cual está la virtud espiritual bajo un elemento sensible, sino también en la causa principal de la salvación de los hombres, a saber, en el Verbo encarnado, que obra nuestra salvación con su propia virtud y autoridad, en cuanto es Dios y hombre.”¹⁷⁴

Con todo ello Juan ahora puede definir el sacerdocio en términos puramente funcionales:

¹⁷² “*Ceterum quia Christus praesentiam suam corporalem erat ecclesiae subtracturus, necessarium fuit ut aliquos ministros institueret, qui huiusmodi sacramenta hominibus ministrarent, qui ideo sacerdotes dicuntur quia sacra dantes vel sacri duces vel sacra docentes, in quibus sunt medii inter Deum et homines.*” *Trac. II, 79, 16-21.*

¹⁷³ Juan puede estar leyendo las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla quien afirma que es un nombre compuesto de *sacrum* y *dans*, y así “*sacerdos a sacrificando vocatus est*”, IX, 3, 4, ed. Lindsay. También en Agustín, *Confessiones* X, 47, 69, *De civitate Dei* XXII, 10 y *Enarrationes in Psalmos* CIX, 19. Según A. Ernout & A. Meillet, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, Paris, Klincksieck, 1979, *sub voce* “*sacerdos*”, está formado de *sacrum* y *doth/deth*, literalmente “hacer sacro”. La misma definición de sacerdocio está en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae, Suppl. 34, 1.*

¹⁷⁴ “*Hos autem ministros ideo oportuit non angelos sed homines esse, spiritualem virtutem sibi collatam habentes, ut dicit Apostolus Hebr. 5, 1: ‘Omnis pontifex ex hominibus pro hominibus assumptus etc.’, ut ministri et instrumento convenirent, in quo est virtus spiritualis sub sensibili elemento, et causae principali salutis hominum, verbo scilicet incarnato, quod nostram salutem propria virtute et auctoritate operatur in quantum Deus et homo.*” *Trac. II, 79, 22-26, 80, 1-2.*

“<...> es el poder espiritual conferido por Cristo a los ministros de la Iglesia para la administración de los sacramentos a los fieles.”¹⁷⁵

2. La jerarquía eclesiástica

A paso seguido, en el capítulo III, Juan justifica la estructura jerárquica de la Iglesia y su reducción a uno y la confronta con el poder temporal en el cual no hay ningún tipo de reducción. El título del capítulo es:

“Acerca del orden de los ministros respecto de uno sumo y que no es tan necesario que todos los príncipes se reduzcan, como los ministros de la Iglesia, a uno supremo.”¹⁷⁶

La Iglesia debe poseer el poder de administrar los sacramentos para la salvación todo el tiempo que lo necesite para su cimentación en lo temporal, esto es, hasta el fin del mundo, argumenta Juan apoyándose en Pablo¹⁷⁷. De allí que Cristo cedió ese poder a sus discípulos y partir de ellos la Iglesia se organizó jerárquicamente respecto de sus funciones:

“Y por ello le fue dado <ese poder> en primer lugar a los discípulos de Cristo, para que por ellos pudiese ser transferido a otros, entre los cuales conviene que haya siempre algunos ministros superiores y perfectos que tal sacerdocio confieran a otros por medio de una ordenación y consagración, y estos son los obispos superintendentes quienes, aunque no exceden a los simples sacerdotes en lo que hace a la verdadera consagración del cuerpo de Cristo, sin embargo los exceden en lo que atañe a los fieles. Pues los obispos son sacerdotes magnos y perfectos, porque pueden investir a otros sacerdotes, cosa que no pueden los

¹⁷⁵ “<...> est spiritualis potestas ministris ecclesiae a Christo collata ad dispensandum fidelibus sacramenta.” *Trac. II, 80, 4-5.*

¹⁷⁶ “De ordine ministrorum ad unum summum, et quod non est tam necesse omnes principes ad unum reduci sicut ministros ecclesiae ad unum supremum.” *Trac. III, 80, 7-9.*

¹⁷⁷ *Ad Corinthios 13, 10.*

simples inferiores. Y cualquier asunto arduo que afecte al pueblo fiel está reservado a los obispos, por cuya autoridad también los sacerdotes pueden hacer lo que les es confiado. Y en lo que los sacerdotes hacen utilizan las cosas consagradas por el obispo, como el cáliz, el altar y los palios, como dice Dionisio en *De la jerarquía eclesiástica*, en el capítulo *Sobre las perfecciones sacerdotales*.¹⁷⁸

La *potestas* de Cristo fue otorgada a sus discípulos y de éstos derivada a otros entre los cuales encontramos:

- 1) unos ministros superiores y perfectos, los obispos, con el poder de ordenar sacerdotes, consagrar y solucionar cuestiones que atañen a los fieles.
- 2) otros inferiores, los sacerdotes, ordenados por los anteriores y con el poder de consagrar pero para cuyo oficio utilizan los medios ya consagrados por los obispos, según se sigue de Dionisio Pseudoareopagita¹⁷⁹, y por la autoridad de éstos también pueden tocar las cuestiones que atañen a los fieles.

En el argumento curialista 29 del capítulo XI se afirma la unidad de la Iglesia con una sola cabeza pero con dos miembros, lo espiritual y lo corporal. En su respuesta,

¹⁷⁸ “*Et ideo sic fuit data <haec potestas> primo discipulis, ut per eos ad alios derivari posset, inter quos semper oportet esse aliquos ministros superiores et perfectos qui huiusmodi sacerdotium aliis conferant ordinando et consecrando, et hi sunt episcopi superintendentes qui, licet non excedant simplices sacerdotes quantum ad corpus Christi verum consecrandum, excedunt tamen in his quae pertinent ad fideles. Nam episcopi sunt sacerdotes magni et perfecti quia possunt alios facere sacerdotes, quod non possunt simplices inferiores. Et quidquid arduum circa populum fidelem est agendum episcopis reservatur, quorum auctoritate etiam sacerdotes possunt illud quod agendum eis committitur. Et in his quae sacerdotes agunt utuntur rebus ab episcopo consecratis, ut calice, altari et palliis, ut Dionysius dicit, De ecclesiastica hierarchia, capitulo De sacerdotalibus perfectionibus.*” *Trac. III, 80, 13-23, 81, 1-3.* La cita de la obra de Dionisio Pseudoareopagita es *De ecclesiastica hierarchia 5, Patrologia Graeca 3, 506.* En esta distinción de jerarquías eclesiásticas Juan está parafraseando a Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, IV, 76 y *Scriptum in IV Sententiarum*, 13, 1, 1, ad 2.

¹⁷⁹ Para Juan, Dionisio Pseudoareopagita no es autoridad en lo secular, W. J. Hankey, “*Dionysius dixit, Lex divinitatis est ultima per media reducere*”, Aquinas, Hierocracy and the ‘augustinisme politique’”, *Medioevo*, XVIII (1992), p. 146. Así p. e. respecto del argumento de los curialistas, según *Génesis* 1, 16, de que Dios hizo dos luminarias, el sol y la luna, metafórica y respectivamente el papado y el imperio, y así como la luna no tiene luz propia, sino por el sol, así lo temporal depende de lo espiritual (*Trac. XI, 118, 20-24*), Juan responde que la teología mística no vale en estos casos porque no es argumentativa (*Trac. XIV, 144, 24-28*).

Juan tematiza aún más el tema del orden eclesiástico presentado en este capítulo III. Comienza rectificando la unidad:

“<...> una es la Iglesia, uno el pueblo Cristiano, uno el cuerpo místico, mas no en Pedro y en Lino, sino en Cristo, quien es la sola y máxima cabeza de la Iglesia y por quien son distribuidos ambos poderes en diversos grados.”¹⁸⁰

La cabeza de la Iglesia, tanto de la militante como de la triunfante es Cristo, quien distribuye el poder espiritual en Pedro y el temporal en Lino. El sumo pontífice en tanto vicario de Cristo, es la cabeza visible y principal de los ministros, y de quien depende el orden los ministros, como de un jerarca y arquitecto (*ut a hierarcha et architecto*) en lo que hace a las cosas espirituales, así como la Iglesia romana es la cabeza de las iglesias.

“Pero no es cabeza respecto del régimen en disposición de las cosas temporales, sino que respecto de ellas cualquier rey es cabeza en su reino y el emperador, si hubiere un monarca, es cabeza del mundo.”¹⁸¹

La separación de ámbitos es clara entre los reinos temporales y la Iglesia espiritual. Lo que no es claro para Juan, como el texto lo insinúa y después lo demostrará, es que haya un imperio universal en lo temporal.

Ahora bien, por la conveniencia de que la jerarquía eclesiástica (*ecclesiastica hierarchia*) tenga un sumo monarca, algunos, dice Juan, se esfuerzan en que los reyes y los príncipes le estén sujetos en lo temporal, al punto de que el sumo pontífice posea ambos poderes, el espiritual y el temporal. Pero la misma jerarquía que sostienen los contradice. Juan siguiendo a Dionisio Pseudoareopagita traza la siguiente jerarquía:

- 1) grado supremo: el papa, el sumo monarca de todo (*summus monarcha omnium*),
- 2) grado subalterno: más perfectos (*perfectiores*), los obispos,

¹⁸⁰ “<...> una est ecclesia, unus populus Christianus, unum mysticum corpus, non quidem in Petro vel in Lino, sed in Christo, qui solus est proprie et maxime caput ecclesiae et a quo distributa est utraque potestas distincta quoad diversos gradus.” *Trac.* XVIII, 164, 16-19.

¹⁸¹ “Non est autem caput quantum ad regimen in dispositione temporalium, sed quilibet rex est in hoc caput regni, et imperator monarcha si fuerit, est caput mundi.” *Trac.* XVIII, 164, 28-29, 165, 1-2.

- 3) grado medio: perfectos (*perfecti*), los abades,
- 4) grado ínfimo: casi imperfectos, pero perfectibles (*quasi imperfecti, tamen perfectibiles*), los laicos con sus reyes.

Y así, según Dionisio:

“<...> los ínfimos no se reducen a los supremos sino a través de los medios, y los supremos no perfeccionan a los ínfimos de la jerarquía de manera inmediata, sino mediante los medios.”¹⁸²

Los miembros de la jerarquía no obran *per saltum*. Entonces, sigue Juan, el papa no tiene un poder general e inmediato sobre los laicos en la misma medida en que lo tienen los miembros medios de la jerarquía. Pero como en los intermediarios no se colocan ambos poderes sobre los laicos, sino el espiritual, es manifiesto que el sumo pontífice solo tiene el poder espiritual y, aclara Juan, muy general ya que obra espiritualmente en todas partes. De hecho, solo Dios en la jerarquía celeste tiene el poder de obrar directamente en cualquier peldaño, y el papa no es Dios.¹⁸³ Y termina citando a Bernardo quien advierte al papa Eugenio que aunque el poder espiritual del papa es sumo, con todo no es mayor que los prelados inferiores:

“Dice el Apóstol: ‘Toda alma está sujeta a los poderes superiores’ (*Romanos*, 13, 1), no dice ‘superior’, como si estuviese en uno, sino ‘superiores’, como estando en muchos. Por lo tanto, no es solo tuyo el poder que viene de Dios, están también los intermediarios y los inferiores.”¹⁸⁴

Aunque no lo niege de lleno aquí en las consideraciones sobre la jerarquía del Pseudoareopagita, Juan no acepta, como vimos, que los “laicos y sus reyes” ocupen un peldaño, el más bajo, en una jerarquía que, por lo demás, es absolutamente espiritual. El

¹⁸² “<...> *infimi non reducuntur ad supremos nisi per medios nec supremi perficiunt hierarchiae infimos immediate sed mediantibus mediis.*” *Trac.* XVIII, 165, 14-16. Los textos referidos de Dionisio Pseudoareopagita corresponden a *De ecclesiastica hierarchia*, 5, *Patrologia Graeca*, 3, 499.

¹⁸³ Ancona (2004), p. 105.

¹⁸⁴ “*Ait: ‘Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit.’ Non ait ‘sublimiori’ tamquam in uno, sed ‘sublimioribus’ tamquam in multis. Non tua ergo sola potestas a Domino, sunt et mediocres, sunt et inferiores.*” *Trac.* XVIII, 166, 11-14. Bernardo de Claravel *De consideratione*, 3, 47.

principio metafísico presentado por Dionisio como *lex divinitatis* y con el cual los curialistas jerarquizan u ordenan¹⁸⁵ la realidad, para Juan es inoperante en lo temporal. Lo temporal no ocupa el lugar ínfimo de una escala ni hay jerarquías en lo temporal, a no ser las construidas por la voluntad del pueblo.

Ahora bien, sigue su análisis respecto de la *reductio ad unum* en lo espiritual, aunque los fieles estén separados en diócesis, encabezadas por sus obispos, la Iglesia es una, como lo es también la comunidad de fieles cristianos:

“Con todo, es manifiesto que, aunque los pueblos se dividen en diversas diócesis y ciudades, en las cuales los obispos presiden en los asuntos espirituales, sin embargo una es la Iglesia de todos los fieles y uno el pueblo cristiano.”¹⁸⁶

Y análogamente como es uno el obispo que preside en cada diócesis, es uno el que preside en toda la Iglesia: el papa romano:

“Y por ello, como en cualquier diócesis hay un solo obispo que es la cabeza de la Iglesia en ese pueblo, así en toda la Iglesia y en todo el pueblo cristiano hay uno sumo, a saber, el papa romano, sucesor de Pedro <...>”¹⁸⁷

Juan esgrime una serie de razones en favor de esta monarquía eclesiástica. La primera es que por analogía entre la Iglesia militante, temporal, y la triunfante, eterna, presidida por Cristo:

“<...> la Iglesia militante se deriva por similitud de la triunfante, en la cual preside uno que también preside todo el universo.”¹⁸⁸

¹⁸⁵ Ancona (2004), p. 141, bien apunta que la ordenación debe entenderse como reducción.

¹⁸⁶ “*Manifestum est autem quod quamvis populi distinguantur per diversas dioeceses et civitates in quibus praesunt episcopi in spiritualibus, tamen una est omnium fidelium ecclesia et unus populus Christianus.*” *Trac. III*, 81, 4-6.

¹⁸⁷ “*Et ideo sicut in qualibet dioecesi est unus episcopus qui est caput ecclesiae in populo illo, sic in tota ecclesia et toto populo Christiano est unus summus scilicet papa Romanus, Petri successor <...>*” *Trac. III*, 81, 7-10.

¹⁸⁸ “*<...> ecclesia militans per similitudinem a triumphante derivatur, ubi unus praesidet qui etiam praesidet toti universo.*” *Trac. III*, 81, 10-11.

Estas especificaciones de la Iglesia pertenecen a Dionisio Pseudoareopagita¹⁸⁹, aunque la idea de la Iglesia y de los cristianos como militantes está en Pablo¹⁹⁰. Ambas Iglesias son correlativas formalmente en cuanto a su estructura: Cristo en la triunfante, el papa en la militante. Y de hecho la triunfante, la del reino de los cielos, es garantía de que la militante, la creada, milita hacia el triunfo.¹⁹¹

La segunda es por precepto bíblico:

“<...> *Apocalipsis* (21, 3): “Y ellos serán su pueblo y Dios mismo con ellos será su Dios”. *Joel* (2, 2): “Se congregarán los hijos de Judá y los hijos de Israel por igual y colocarán para sí a un único jefe”. *Juan* (10, 16): “Habrá un solo rebaño y un solo pastor”, cosa que ciertamente no puede entenderse sólo de Cristo, sino de algún único ministro que, en su lugar, presida a todos.”¹⁹²

La tercera es la solución calificada que debe hacer el papa respecto de controversias que atañan a la fe y puedan poner en peligro la unidad de la Iglesia:

“Pues, después de la desaparición corporal de la presencia corporal de Cristo, sucede cada tanto que surgen cuestiones que atañen a la fe, en las cuales, por la diversidad de opiniones, se divide la Iglesia, que para su unidad requiere la unidad de la fe, a no ser que conserve la unidad por la opinión de uno solo.”¹⁹³

La cuarta es por propia boca de Cristo a Pedro:

¹⁸⁹ *De ecclesiastica hierarchia* 4, 3, *Patrologia Graeca* 3, 506.

¹⁹⁰ Monahan (1974), p. 151.

¹⁹¹ Ullman (1949), p. 77 ss., 159 ss.

¹⁹² “<...> *Apoc.* 21, 3: ‘*Et ipsi populus eius erunt et ipse Deus cum ipsis erit eorum Deus*’ et *Joel* (Osee 2,2): ‘*Congregabantur filii Juda et filii Israel pariter et ponent sibi caput unum*’, et *Iohannis* (10, 16) ‘*Fiet unum ovile et unus pastor*’, quod quidem de Christo tantum intellegi non potest, sed de aliquo uno ministro qui omnibus praesit loco eius.” *Trac.* III, 81, 11-16.

¹⁹³ “*Nam post corporalem subtractionem praesentiae corporales Christi 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.*” *Trac.* III, 81, 16-20.

“Y el único que tiene el principado es Pedro y su sucesor, no ciertamente por una ordenación sinodal, sino por boca del Señor, que no quiso abandonar su Iglesia en las cosas necesarias y él mismo, según *Juan* (21, 17), antes de su ascensión, le dijo a Pedro en particular ‘Apacienta mis ovejas’ y según *Lucas* (22, 32), antes de su pasión, ‘Tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos’.”¹⁹⁴

Y cada papa, de hecho, es vicario de Cristo, heredero directo de Pedro y, en consecuencia, con los mismos poderes que Cristo delegó en Pedro¹⁹⁵. Hasta aquí la primera parte del capítulo: la Iglesia guarda la estructura jerárquica u orden respecto de uno: papa - obispos - sacerdotes, cuyo origen, funciones y deberes Juan puntualizó sucintamente. En la segunda, Juan contrapone precisamente esa hierocracia con el poder secular:

“Por otra parte, este orden respecto de uno supremo lo encontramos más entre los ministros de la Iglesia que entre los príncipes seculares, porque los ministros eclesiásticos llamados especialmente para el culto divino pertenecen especialmente al Señor como un pueblo peculiar. Y, por ello, por establecimiento divino, existe el orden de los ministros respecto de uno.”¹⁹⁶

Si bien el pueblo de los fieles espiritualmente unidos está, de hecho, a la base de la ordenación jerarquía de la Iglesia, temporalmente su situación es muy diferente.

“No así empero, por derecho divino, tienen los fieles laicos que estar bajo un único monarca supremo en lo temporal, sino que por el instinto natural que proviene de Dios tienen que vivir civilmente y en comunidad y, en consecuencia,

¹⁹⁴ “*Hic autem unus principatum habens est Petrus successorque eius, non quidem synodali ordinatione, sed ex ore Domini qui Ecclesiae suae noluit deficere in necessariis, ipso dicente Iohannis ultimo 21, 16 ante ascensionem Petro singulariter: ‘Pasce oves meas’, et Lucae 22, 32 ante passionem: ‘Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos’.*” Trac. III, 81, 21-26.

¹⁹⁵ Esta concepción en torno de la figura del papa se establece ya en el siglo IV con León I, Ullmann (1985) pp. 41-2, y se consolida durante el siglo XIII, gracias a los grandes papas canonistas, Inocencio III, Inocencio IV, Gregorio IX; Ullmann (1983), p. 100 y ss.

¹⁹⁶ “*Hunc autem ordinem ad unum supremum magis invenimus inter ministros ecclesiae Quam inter principes saeculares, quia ministri ecclesiastici divino cultui specialiter deputati sunt Domino specialiter populus peculiaris. Et ideo ex divino statuto est ordo omnium ministrorum ad unum.*” Trac. III, 81, 27, 82, 1-4.

elegir para el bien vivir en común guías diversos según las diferentes comunidades.”¹⁹⁷

La instancia política que presentó en el capítulo I aparece ahora identificada con comunidades de diversas índoles, y por ello, independientes una de otra, y cuyos ciudadanos eligen a sus conductores. Por ello, insiste Juan:

“El que todos sean reducidos a una suprema monarquía en lo temporal no se sostiene de una inclinación natural, ni del derecho divino, ni les conviene como sí a los ministros eclesiásticos.”¹⁹⁸

La unidad de la Iglesia es opuesta a la diversidad de las comunidades políticas. El régimen monárquico papal venido por imposición divina, opuesto a los diversos regímenes cuyos dirigentes surgen por elección. El fin trascendente, opuesto al bien vivir en comunidad. Y ni por naturaleza ni por boca de Dios los laicos deben reducirse a uno supremo. La conveniencia de la estructura jerárquica en la Iglesia ya quedó puntualizada. Pero no es conveniente para los laicos porque, como lo demostrará, la reducción a uno en lo temporal solo acarrea corrupción.

Juan ha utilizado hasta aquí ciertas variantes de términos afines: *naturalis instinctus* (I, 75, 8, III, 82, 6), *inclinatio naturalis* (III, 82, 10), *ius naturale* (I, 75, 22; I, 77, 17; I, 78, 4), *naturaliter* (I, 75, 23 y 77, 17 -traducción de *phýsei-*; I, 77, 11; I, 77, 19; I, 77, 24), *naturale (regimen)* (I, 77, 7), *natura* (II, 78, 8; II, 78, 13). Su proximidad viene dada porque el instinto, equiparado a la inclinación natural y al derecho natural, proviene de Dios, por cuanto la *natura* es *natura creata*. En lo creado hay, pues, un principio que regula el comportamiento. En el caso de los hombres es la condición de gregarios (con la excepción de los “solitarios” que se autogobiernan con el *lumen rationis*) y de cierta heterogeneidad de pueblos. Dios es dador del *ius divinum* en el

¹⁹⁷ “Non sic autem fideles laici habent ex iure divino quod subsint uni supremae monarchiae 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.” Trac. III, 82, 4-8.

¹⁹⁸ “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.” Trac. III, 82, 9-11.

ámbito eclesiástico y del *ius naturale* en el natural. El *ius gentium*, como se vio en el capítulo I, equiparado a las razones persuasivas, obra como tránsito hacia un estado de civilidad. Y en ésta es donde se da la “elección de los guías diversos”.

El origen de ambos ámbitos, de hecho, se remonta a Dios: el espiritual de manera inmediata, por *ius divinum*; el temporal de manera mediata, a través del *ius naturale*. La forma en que se manifiestan esos dos derechos hace que lo espiritual y lo temporal tengan estructuras o formas diferentes de poder, una por imposición divina y otra por construcción humana respectivamente¹⁹⁹.

Las breves acotaciones sobre la Iglesia, dadas en los capítulos II y III, se irán resignificando a lo largo del *Tratado* cuando Juan vaya confrontando las opiniones de los curialistas sobre el poder papal con estas consideraciones aquí hechas. La intención de Juan es notar el origen sobrenatural de la institución llamada Iglesia, su fin propio, también revelado sobrenaturalmente, no un logro de la razón natural, y la necesidad de una unidad jerárquica que brinde los medios para la obtención de ese fin, porque, de hecho, Aquel a quien pertenece de suyo la dirección se sustrajo de esta vida. El ardid de Juan en este punto es clave para su eclesiología y para las relaciones entre lo espiritual y lo temporal. Así como hay un rey terreno, así hay un rey espiritual, esto es, Cristo. La cabeza de la Iglesia entendida como cuerpo místico es Cristo. Las personas eclesiásticas que ocupan los peldaños de esa jerarquía, con sus funciones específicas, son ministros de Cristo. El papa es la cabeza directriz, pero aún así sigue siendo un ministro. Y la función de los ministros es justamente la administración de los sacramentos. Para ello Cristo es el agente principal, la causa eficiente, por cuanto los instituye y por medio de ellos confiere la gracia. Los sacerdotes o ministros son los agentes secundarios. Los sacramentos, la causa instrumental.²⁰⁰ Y la estructura hierocrática de la Iglesia no contradice, veremos, la aserción hecha antes acerca de su democratización. Para convalidar ambas Juan, en los últimos capítulos del *Tratado*, distinguirá entre la *potestas ordinis* y la *potestas iurisdictionis*.

¹⁹⁹ En los famosos términos de Ullmann: una teoría descendente y otra ascendente del poder, Ullmann (1983), p. 193: “<...> con Juan de París nos acercamos a la teoría ascendente populista propiamente dicha.” Y también (1985), p. 262.

²⁰⁰ El pasaje del *Tratado* II, 79 guarda cierta semejanza con Tomás de Aquino *Summa contra Gentiles* III, 64, 5, aunque Tomás equipara los sacerdotes a instrumentos por cuanto ambos actúan en virtud del Agente principal. De Boni (1986), p. 91.

4. Relaciones entre el poder espiritual y el temporal

En los capítulos IV y V establece Juan qué ventaja o desventaja guardan, uno respecto del otro, el reino y el sacerdocio. El reino es primero respecto del sacerdocio en el orden temporal, pero el sacerdocio aventaja al reino en dignidad. El objetivo de estos capítulos es descartar toda relación causal y toda sujeción de fines que pueda haber entrambos.

Juan comienza estableciendo que por reino en sentido propio (*regnum loquendo proprie*)²⁰¹ debe entenderse el gobierno (*regimen*) no de una casa, una aldea, o una ciudad, sino de una

“<...> provincia, en la cual se encuentra la máxima suficiencia de las cosas que atañen a toda la vida.”²⁰²

Esta autosuficiencia del reino en su sentido propio ya había sido establecida en el capítulo I. Mas allí reino se había equiparado a ciudad, ahora se lo identifica con una provincia. El término *provincia* bien podría corresponderse con *regio* (“región”) utilizado también en el capítulo I. Juan de hecho tiene *in mente* el pasaje del *Del reino I*, 1, tomista²⁰³. Pero atribuye a la *provincia* lo que su maestro de Orden fija como objetivo

²⁰¹ *Trac. IV, 84, 14.*

²⁰² “<...> *regimen non solum domus, vel vici vel civitatis sed provinciae in qua invenitur maxima sufficientia eorum quae pertinent ad totam vitam.*” *Trac. IV, 84, 15-17.* Hacia el final del *Tratado* utilizará *provincia*, como todavía hoy lo utiliza la Iglesia Romana, refiriendo las divisiones del *populus fidelium*.

²⁰³ “Conviene que tanto sea más perfecta la sociedad de la multitud cuanto más suficiente sea por sí para lograr lo necesario para la vida. Se da cierta suficiencia de vida en una familia de una casa, a saber, lo que hace a los actos naturales de nutrición, generación de la prole y otros por el estilo; en un villorio, lo que compete a un único oficio; y en la ciudad, que es la comunidad perfecta, lo que hace a todo lo necesario para la vida; pero más aún en una provincia, por la necesidad lucha y auxilio mutuo contra los enemigos.” (*Oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae. Habetur siquidem aliqua vitae sufficientia in una familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis, et prolis generandae, et aliorum huiusmodi; in uno autem vico, quantum ad ea quae ad unum artificium pertinent; in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae; sed adhuc magis in provincia una propter necessitatem compugnationis et mutui auxilii contra hostes.*)

de la ciudad o reino. Mientras que Tomás utiliza *provincia* para referirse a un conjunto de ciudades o reinos autárquicos, confederados para la defensa militar, de aquí que el término corresponda a “confederación”. Sea como fuere, ya hacia el siglo XIV *regnum* se aplica a un conjunto de ciudades y feudos tributarios de un *rex*, y así lo hace el mismo Juan cuando habla de *Regnum Franciae*²⁰⁴. Por su parte por sacerdocio en sentido propio (*sacerdotium proprie*)²⁰⁵ se entiende el inaugurado por Cristo. Así considerados,

“<...> antes existió el reino que el sacerdocio.”²⁰⁶

Sirviéndose de *La ciudad de Dios* de Agustín, de las *Historias* de Orosio y de Coméstor²⁰⁷ Juan apunta sucintamente una historia de los primeros reinos: los asirios, los sicionios, los egipcios. De hecho, calcula, a los cuarenta y tres años del reinado de Nino, hijo de Belo, fundador del reino Asirio, nació Abraham, mil doscientos años antes de la fundación de Roma. Así pues, hubo adoradores del verdadero Dios paralelamente al reino en sentido propio, como el levítico, el de Salem, Aaron o Melquisedec, así pues

“<...> si el sacerdocio se tomara en sentido amplio e impropio, en tanto se llamara sacerdotes a los sacerdotes legales o a cualquier otro ficticio o figurado, entonces concurre y simultáneamente conviene con el reino.”²⁰⁸

Pero el verdadero sacerdocio no hubo

²⁰⁴ Con todo, notemos que hacia comienzos del siglo XIV Francia estaba dividida en reinos independientes: Aquitania, Britania, Flandes, entre los más poderosos. J. Le Goff, *La Baja Edad Media*, Méjico, Siglo XXI, 1971, p. 227 y ss.

²⁰⁵ *Trac.* IV, 84, 17.

²⁰⁶ “<...> prius fuit regnum sacerdotio.” *Trac.* IV, 84, 17-18.

²⁰⁷ Agustín *De civitate Dei* XVI, 17, *Patrologia Latina* 41, 497; Paulo Orosio, *Historias* I, 1, *Patrologia Latina* 31, 669; Pedro Coméstor *Historia Scholastica*, génesis, c. 41 y ss. *Patrologia Latina* 198, 1091 y ss.

²⁰⁸ “<...> si sacerdotium acciperetur large et impropie, prout legalis sacerdos vel quilibet alius figuralis vel aestimativus sacerdos dicebatur, concurrat simul et cadit sacerdotium cum regno.” *Trac.* IV, 86, 16-19.

“<...> hasta recién el mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo, de cuyo sacerdocio nos hizo partícipes y vicarios.”²⁰⁹

Por lo tanto,

“<...> es evidente que antes del verdadero sacerdocio, en el orden temporal, hubo verdaderos reyes, cuyo oficio fue necesario para la vida humana civil. Fueron efectivamente verdaderos reyes, aunque los que eran ungidos como tales, en el pueblo de Dios, figurasen a Cristo.”²¹⁰

En el caso de los reyes que poseían la doble función de rey y sacerdote, una, la política la cumplían cabalmente, mas no la otra, la religiosa. Y como al rey incumbía el cuidado de la multitud a él sujeta y el culto del sacerdocio no verdadero perseguía bienes temporales no generales que se ordenan al bien del reino, por ello

“<...> los sacerdotes de los gentiles estaban sujetos a los reyes y el reino era mayor que el sacerdocio así como es mayor y superior el poder al cual incumbe el cuidado del bien común que el poder al cual solo incumbe el cuidado de un bien particular.”²¹¹

Y otro tanto sucedía en el pueblo regido por la Antigua Ley bajo la cual:

“<...> el sacerdocio solo prometía conceder al pueblo bienes temporales, en forma inmediata, aunque no de parte de demonios, sino de parte del Dios verdadero. Por ello también en la antigua ley el sacerdocio era menos digno que el poder real y le estaba sometido, porque el rey no estaba dirigido por el

²⁰⁹ “<...> usque ad mediatorem Dei et hominum Christum Iesum, cuius sacerdotii participes et vicarios nos effecit.” Trac. IV, 86, 6-8.

²¹⁰ “<...> patet ante rerum sacerdotium prius duratione temporis reges veros fuisse, quorum officium est ad viate humanaecivilis necessitatem. Erant enim veri reges, licet cum hoc illi qui ungebantur in populo Dei Christum figurarent.” Trac. IV, 86, 12-15.

²¹¹ “<...> sacerdotes gentilium regibus subdebantur et maius erat regnum sacerdotio sicut superior est potestas cui cura incumbit de communi bono quam potestas cui solum cura incumbit de bono particulari.” Trac. V, 89, 11-14.

sacerdote para algo más elevado que para el bien de la multitud cuyo cuidado le incumbía. Mas algo contrario pasa en la Nueva Ley.”²¹²

Aunque se adorase al Dios verdadero, el sacerdocio de la Antigua Ley por el fin que perseguía estaba sometido al poder político y era menos digno. De hecho, bajo la Nueva Ley el poder sacerdotal tiene independencia espiritual y persigue un fin más digno que el del rey. Quizás desconcierte en el texto la frase “*quia per sacerdotem non dirigebatur rex ad aliquid...*” Bajo la Antigua Ley el rey no era dirigido por el sacerdote para un fin más elevado que para el cuidado de la multitud, porque los bienes perseguidos por el sacerdocio estaban también encaminados al bien de la multitud, y en consecuencia el sacerdocio estaba sujeto al poder político. Bajo la Nueva Ley, en cambio, el rey está sujeto al sacerdocio solo en las cuestiones de las que el sacerdocio tiene el monopolio, en las cuestiones de fe. La fuente que parafrasea Juan es aquí Tomás de Aquino, *Del reino* I, 15:

“Y así, como todo el culto de las cosas divinas de parte de los sacerdotes gentiles estaba en función de la adquisición de bienes temporales, los cuales se ordenaban totalmente al bien común de la multitud cuyo cuidado incumbía al rey, de manera conveniente los sacerdotes de los gentiles se sometían a los reyes. Y también en la Antigua Ley se aseguraba al pueblo religioso la obtención de bienes terrenos, no de parte de demonios, sino del verdadero Dios; de aquí que se lea que en la Antigua Ley los sacerdotes hayan estado sometidos a los reyes. Pero en la Nueva Ley el sacerdocio es más elevado; por él los hombres son conducidos a los bienes celestiales; de aquí que en la ley de Cristo los reyes deban estar sujetos a los sacerdotes.”²¹³

²¹² “<...> *sacerdotium sola bona temporalia promittebat immediate, quamvis non a daemonibus, sed a vero Deo populo exhibenda. Ideo etiam in veteri lege sacerdotium indignius erat regia potestate et ei subiectum, quia per sacerdotem non dirigebatur rex ad aliquid altius bono multitudinis cuius cura sibi incumberebat. E converso est in nova lege.*” *Trac. V, 89, 19-24.*

²¹³ “*Quia igitur sacerdotium gentilium et totus divinorum cultus erat propter temporalia bona conquirenda, quae omnia ordinantur ad multitudinis bonum commune, cuius regi cura incumbit, convenienter sacerdotes gentilium regibus subdebantur. Sed et quia in veteri lege promittebantur bona terrena non a Daemonibus, sed a Deo vero religioso populo exhibenda, inde et in lege veteri sacerdotes regibus leguntur fuisse subiecti. Sed in nova lege est sacerdotium altius, per quod homines traducuntur ad bona caelestia: unde in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subiecti.*”

Juan evidentemente lee que la ley de Cristo es conducir a los hombres, incluido por supuesto el rey, a la salvación y no procurar bienes temporales para el bien vivir en comunidad, cosa que hacía el sacerdocio no verdadero: el gentil y el de la Antigua Ley. Ahora bien, arguye Juan

“<...> lo que es posterior en el tiempo suele ser primero en dignidad.”²¹⁴

Como se encuentra lo perfecto respecto de lo imperfecto, o un fin respecto de lo que se ordena a ese fin, ejemplifica Juan. Por eso el sacerdocio verdadero supera en dignidad al poder real. Y

“<...> siempre encontramos que aquello a lo que atañe el fin último es más perfecto y mejor, y dirige a aquello a lo cual atañe un fin inferior.”²¹⁵

Nuevamente la fuente es Tomás, *Del reino*, II, 3²¹⁶, con todo, aunque del texto tomista pueda seguirse una cierta subordinación de fines, Juan no lo hará²¹⁷. El sacerdote dirige al rey hacia fin más elevado que le fue confiado, que es el goce de Dios, pero no se entromete en las cuestiones del fin inferior, dirigir la multitud a que viva según la virtud. La mayor dignidad de un fin respecto del otro es avalada por autoridades:

“<...> *Decreto*²¹⁸: ‘No es tan valioso el oro respecto del plomo como lo es de más elevado el orden sacerdotal respecto del poder regio.’ <...> *Decretales*²¹⁹: que así como las cosas espirituales se prefieren a las temporales, así como el sol a la luna, etc. <...> Hugo de San Víctor en *Sobre los sacramentos*²²⁰ ‘Cuanto es

²¹⁴ “<...> *quod posterius est tempore solet prius esse dignitate.*” *Trac. V*, 15-16.

²¹⁵ “<...> *illud ad quod perinet ultimus finis, perfectius est et melius et dirigit illud ad quod pertinet inferior finis.*” *Trac. V*, 87, 19-20.

²¹⁶ “<...> no es el fin último de una multitud congregada vivir según la virtud, sino por la vida virtuosa alcanzar la fruición divina.” (<...> *non est ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam.*)

²¹⁷ En este sentido Juan corrige la ambigüedad que presenta su texto fuente, Miethke (2005), p. 137.

²¹⁸ *Decretum Gratiani* XCVI, c. 10; I, 340.

²¹⁹ *Decretales* I, tit. 33, 6, II, 198

más digna la vida espiritual que la terrena y el espíritu que el cuerpo, tanto el poder espiritual supera al poder secular o terreno en honor y dignidad.' Bernardo le dice al papa Eugenio²²¹: '¿Cuál te parece el de mayor dignidad, el poder de perdonar los pecados o el de dividir estados? De hecho, no hay comparación'.²²²

A pesar de la superioridad en dignidad, ni un fin se subordina al otro porque, como antes históricamente se refirió, uno no es causa del otro:

"<...> el poder secular, siendo menor, no está respecto del espiritual, que es mayor, de tal manera que de él se origine o derive."²²³

La relación que guardan ambos poderes no es como la que se da entre, p. e., el emperador y un procónsul, en cuya relación el poder del procónsul es derivado de el del emperador, sino, ejemplifica Juan, como está un *paterfamilias* respecto de un general de tropas. El *paterfamilias* tiene como fin el cuidado espiritual y el general, la defensa en lo temporal, mas sus poderes, por cierto, no se reducen uno al otro, sino que derivan ambos de un poder superior:

"Todo el mundo es como una ciudad en la cual Dios es el supremo poder que instituyó a ambos, al papa y al príncipe."²²⁴

Solo que para investirlos tuvo en cuenta dos intenciones diferentes. Así:

²²⁰ Hugo de San Víctor *De sacramentis* II, 2, 4, *Patrologia Latina* 176, 418.

²²¹ Bernardo de Clairvaux *De consideratione* I, 6, 7.

²²² "<...> D.: 'Non tam pretiosius est aurum plumbo quam regia potestate ordo sacerdotales est altior.' <...> E.: quod sicut spiritualia praeferuntur temporalibus et sicut sol lunae, sic etc. <...> Hugo de Sancto Victore: 'Quantum vita spiritualis dignior est quam terrena et spiritus quam corpus, tantum potestas spiritualis saecularem seu terrenam potestatem honore et dignitate praecellit.' Et Bernardus ad Eugenium papam: 'Quaenam tibi videtur dignitas aut potestas dimittendi peccata an praedia dividendi? Sed non est comparatio.' " *Trac.* V, 88, 2-12.

²²³ "<...> non sic se habet potestas saecularis minor ad spiritualement maiorem quod ex ea oriatur vel derivetur." *Trac.* V, 88, 15-17.

²²⁴ "Totus mundus est quasi una civitas in qua Deus est suprema potestas, qui utrumque papam et principem instituit." *Trac.* XVII, 159, 22-24.

“<...> el poder secular es, en algunas cuestiones, mayor que el poder espiritual, a saber, en las temporales y al respecto no le está sujeto en nada porque no se origina de aquél, sino que ambos se originan de un poder supremo, esto es, el divino, de manera inmediata, por lo cual el poder inferior no está sujeto al superior en todo, sino solo en esas cosas en que el supremo lo colocó bajo el mayor.”²²⁵

Ya en el capítulo I, había establecido que Dios por *ius naturale* infundió al hombre el instinto gregario que lo llevará a la constitución de asociaciones y por *ius divinum, ab ore Dei*, obró como correctivo, digamos ahora, respecto del sacerdocio no verdadero. Así quedan, pues, las relaciones entre ambos poderes:

“El sacerdote es en lo espiritual mayor que el príncipe y viceversa el príncipe lo es en lo temporal, aunque en términos absolutos el sacerdote es mayor por cuanto lo espiritual es mayor que lo temporal.”²²⁶

Juan termina este capítulo V refiriendo el hecho admirable de que Dios, de alguna manera, preparara el sacerdocio verdadero a través del sacerdocio gentil incluso haciendo que los sacerdotes cumplieran funciones políticas, hecho que confirma en el caso de Roma con la cita de Valerio Máximo²²⁷ referida a que Dios previó que Roma sea la futura sede de la religión cristiana haciendo que se desarrollara notablemente la

²²⁵ “<...> *potestas saecularis in aliquibus maior est potestate spirituali, scilicet in temporalibus nec quoad hoc est ei subiecta in aliquo quia ab illa non oritur, sed ambae oriuntur ab una suprema potestate, scilicet divina, immediate, propter quod inferior non est subiecta superiori in omnibus sed in his solum, in quibus suprema supposuit eam maiori.*” *Trac. V, 88, 21-26.* Toda esta conclusión está parafraseada del pasaje de Tomás de Aquino, *In Sententias I*, dist. 44: “Pueden a su vez el poder superior y el inferior hallarse de manera que ambas se originen de un cierto poder supremo que sujetó una a otra como quiso, y entonces una no es superior a la otra a no ser en esas cosas en las que una supone a la otra por el supremo poder, y solo en aquellas cosas hay que obedecer más al superior que al inferior <...> Ambos poderes, el espiritual y el secular se deducen del poder divino, y por ello el poder secular está bajo el espiritual en cuanto lo ha puesto Dios, a saber, en aquellas cosas que atañen a la salvación del alma.” (*Possunt iterum potestas superior et inferior ita se habere, quod ambae oriuntur ex una quidam suprema potestate quae unam alteri subdit secundum quod vult, et tunc una non est superior alteri nisi in his quibus una supponitur alii a suprema potestate, et in illis tantum est magis oboediendum superiori quam inferiori <...> Potestas spiritualis et saecularis utraque deducitur a potestate divina, et ideo in tantum saecularis potestas est sub spirituali in quantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent.*)

²²⁶ “*Est sacerdos in spiritualibus maior principe et e converso princeps in temporalibus, licet simpliciter maior sit sacerdos quanto spirituale temporalis.*” *Trac. V, 89, 6-8.*

²²⁷ *Factorum dictorumque memorabilium I, 1.*

religión pagana y análogamente en el caso de Francia con la religión de los druidas según Julio César²²⁸. En ambos casos la religión gentil preparó de alguna manera el camino del verdadero sacerdocio, idea ésta que lee en Tomás²²⁹, pero

“<...> aunque no por el deber de justicia, ya que en términos absolutos los príncipes eran mayores que los sacerdotes, sino en señal de la excelencia del sacerdocio futuro, al cual habría de caberle una mayor excelencia.”²³⁰

Con la acotación de estas líneas Juan precisa su posición ante el texto de su maestro de Orden: reino y sacerdocio son dos ámbitos absolutamente heterogéneos aunque derivan de un mismo principio. Y no hay una sujeción de fines, aunque uno sea mayor en dignidad que el otro.

Establecidas las relaciones de temporalidad y de dignidad entre ambos poderes, Juan refiere, a comienzos del capítulo VI, que algunos quieren no solo que el sacerdocio aventaje al poder secular, como efectivamente sucede, en cuanto a dignidad, sino también en un orden causal:

“Pero como algunos quieren elevar la preeminencia del sacerdocio por sobre la dignidad real a punto tal que sostienen que el sacerdocio no solo en dignidad, como se dijo, sino también en causalidad le preceda <...>”²³¹

y a paso seguido explicita qué se entiende por *causalitas*:

“<...> esto es, que el poder secular esté contenido en el sacerdotal e instituido por él <...>”²³²

²²⁸ *De bello Gallico*, VI,13.

²²⁹ Todo el pasaje del *Tratado V*, 89, 25-7, 90, 1-12, referido al camino de la religión pagana como anticipo de la cristiana y con las mismas citas de Valerio Máximo y de Julio César está en Tomás de Aquino, *Del reino I*, 16

²³⁰ “<...> *etsi non ex debito iustitiae, cum simpliciter essent maiores sacerdotibus, tamen in signum excellentiae futuri sacerdotii, cui amplior reverentia debenda erat.*” *Trac. V*, 90, 1-3.

²³¹ “*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 <...>*”. *Trac. VI*, 90, 18-20.

El *et* es epexeético: “esto es”. No hay, dicen los curialistas, dos órdenes, cosa en la que antes Juan había insistido, sino uno solo, el sacerdotal, preeminente, dentro del cual hay un suborden, el político, instituido y por ello dependiente del orden sacerdotal. Pero el origen, el *ius naturae* en el caso del poder temporal y el *ius divinum* en el caso del espiritual, establecidos en los capítulos I y II respectivamente, excluye toda relación causal entre ambos. Por ello Juan pretende demostrar ahora si el papa, quien, como también se vio, ocupa el lugar más alto en el ámbito sacerdotal -y por tanto en la realidad, ya que ése, según los curialistas, sería el único orden genuino- posee algún tipo de poder.

En el capítulo XI hay una serie de argumentos en los que se establecen otros tipos de relaciones entre el poder espiritual y el temporal por parte de los curialistas. El 20 de Hugo de San Víctor, según el cual hay dos órdenes, el espiritual y el temporal, y una cierta preeminencia de uno, el espiritual, respecto del otro. Y así las cosas temporales son regidas por las espirituales y dependen de ellas como de una causa. Como los cuerpos celestes son administrados por los ángeles, y en un mismo ser, como en el hombre, el alma rige y mueve al cuerpo, así el poder espiritual guarda una relación de causalidad respecto del temporal, y el temporal depende del espiritual como de una causa, porque el poder temporal existe en función del régimen de la vida corporal.²³³ Para Juan el argumento falla por tres motivos: porque presupone que el poder temporal solo cuida de los cuerpos y no de las almas, lo que es un error, pues el fin del poder temporal es, según la autoridad de Aristóteles²³⁴, vivir según la virtud: hacer buenos a los hombres e inducirlos a la virtud. Por eso, así como el alma es mejor que el cuerpo, así el legislador es mejor que el médico, porque el legislador cuida el alma y el médico, el cuerpo; porque Dios instituyó a ambos poderes --Juan aquí repite el mismo ejemplo dado en el capítulo V, el del *paterfamilias* respecto del maestro de moral y el médico-, además el papa no dirige al rey *per se*, en cuanto que rey, sino *per accidens*, en cuanto es rey creyente, y en este caso solo lo instruye sobre la fe y no sobre el régimen; así el rey está sujeto al papa en lo mismo que está sujeto al poder supremo, solo en lo

²³² “<...> et potestatem saecularem in sacerdotali contineri et ab ea institui <...>”, *Trac.* VI, 90, 20-21.

²³³ *Trac.* XI, 120, 21-29, 121, 1-2.

²³⁴ Tomás de Aquino, *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, II, 1, 251, 1103b.

espiritual; y porque si bien los cuerpos celestes son movidos por los ángeles, no son producidos por ellos, sino por Dios. Así pues, el poder terreno deriva de manera inmediata de Dios, aunque está dirigido a la vida feliz por el poder espiritual.²³⁵

El 21 también pertenece a Hugo de San Víctor y sostiene que el poder espiritual instituye al temporal. Juan resta importancia a las afirmaciones de Hugo, porque el poder espiritual no da existencia al poder temporal, ya que ello solo Dios puede hacerlo y el pueblo que lo elige y consiente (*sit a Deo et populo consentiente et eligente*), sino que solo unge al así instituido y electo.²³⁶

El 22 afirma que el hombre espiritual juzga y no es juzgado por nadie, según el Apóstol. Juan dice que este argumento es frecuentemente utilizado en favor de la autoridad del papa sobre lo temporal, pero que en el pasaje se distingue el hombre espiritual regido por el saber, del hombre animal, el dominado por las pasiones. Y es llamado espiritual porque posee el espíritu del Señor que rige su alma. Por ello “hombre espiritual”, concluye, no debe ser entendido según el sentido humano que pudiera tener el juez eclesiástico, sino que se llama así al sujeto (*subiectus*) al Espíritu Santo que por fe de Dios juzga certísima y fielmente lo concerniente a las cosas espirituales.²³⁷

Otro de esos argumentos, el 23, se basa en el orden que guardan entre sí los fines. Así como de entre las ciencias la que trata del fin último y principal impera sobre las otras que tratan de fines secundarios, así el poder espiritual cuyo fin es la felicidad eterna gobierna sobre el temporal cuyo fin es vivir según la virtud.²³⁸ Para Juan este

²³⁵ *Trac. XVII, 157, 5-28, 158, 1-5.*

²³⁶ *Trac. XVII, 158, 6-14.*

²³⁷ *Trac. XVII, 158, 16-25, 158, 1-8.*

²³⁸ *Trac. XI, 121, 9-19.* De hecho, digamos que tal es la posición de Tomás de Aquino en *Del reino II, 3*: “<...> el ministerio de tal reino, al estar separado lo espiritual de lo terreno, ha sido encomendado no a reyes terrenos, sino a los sacerdotes y, sobretodo, al sumo sacerdote, sucesor de Pedro, vicario de Cristo, el pontífice romano, a quien todos los reyes del pueblo cristiano conviene que estén sujetos como al mismo señor Jesucristo. En efecto, de esta forma, como se dijo, a ese a quien compete el cuidado del fin último se deben subordinar aquellos a los que atañe el cuidado de los fines anteriores y con su imperio ser dirigidos.” (*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.*)

argumento falla por cuatro motivos: porque el dominio de un arte respecto de otro no lo es en términos absolutos, sino en cuanto le compete para la necesidad de su último fin; porque uno puede no necesariamente dirigir al otro, sino simplemente informar, como, ejemplifica Juan, la relación que se establece entre médico y farmacéutico, pues el médico juzga si la preparación del remedio es correcta o no, mas no por eso instituye o destituye al farmacéutico; porque, aunque podría suceder que el arte inferior no tenga un fin en sí mismo, como es justamente el caso del arte de preparación de fármacos que se orienta a la salud a la que tiende el médico, sin embargo el reino tiene un fin último bien determinado, cual es vivir según la virtud; y porque, aunque podría valer en algunos casos particulares en los cuales el fin inferior no conduce a un fin superior sino solamente de acuerdo a determinado orden, con todo cuando el fin inferior conlleva diversos órdenes respecto del fin superior, no es conveniente que si el fin inferior falla en uno de esos órdenes, toda su capacidad se destituya como inútil, porque tiene otros órdenes en su relación con el fin: así pueblo se encamina a Dios por el poder regio, pero también cuando ese poder se vuelve tiránico, cuando por ejemplo es una tiranía impuesta por designio divino, según *Job* 34, 30, para castigar a los pecadores, o probar la paciencia de los súbditos, o para obligarlos a que se refugien en Dios a fin de que Él mute el corazón del tirano, según *Proverbios* 21, 1.²³⁹

El argumento 26, también de Hugo de San Víctor, afirma que Dios instituyó primero al sacerdocio y después al reino por lo cual hay una relación de preeminencia de uno sobre el otro. Juan considera que la unción que, según el Antiguo Testamento, hacía el sacerdote al rey no es una condición necesaria para el rey, ya que en el pueblo elegido hubo dirigentes, como Moisés y sus sucesores, protegidos por el Señor y no ungidos. Más aún, en ese pueblo los reyes eran ungidos en vistas del ministerio y representación de Cristo que iba a nacer entre ellos. Y Cristo mismo fue ungido, en calidad de rey y sacerdote, con el mismo oleo que eran ungidos esos reyes y después los reyes cristianos. Con todo, en el Nuevo Testamento no se lee que los sacerdotes deban ungir a los reyes, ni ello es observado por todos los reyes, como sucede, acota Juan, en España.²⁴⁰ La unción, termina argumentando Juan, es consagración de los reyes. Y la

²³⁹ *Trac.* XVII, 159, 10-27, 160, 1-29.

²⁴⁰ En rigor, en Portugal y en Navarra se hacía la unción sin ceremonia de coronación. Kantorowicz (1985), p. 308.

consagración significa entregarse a Dios. Por lo tanto, no puede decirse que por la unción al rey el sacerdote sea mayor en las cosas temporales que el poder temporal, sino solo en las espirituales, así como no significa que el poder espiritual sea mayor que el temporal porque los pecados de los reyes sean expiados por la oblación de los sacerdotes. Además, en el Antiguo Testamento los sacerdotes que ungían a los reyes estaban sometidos a ellos.²⁴¹

Por último, el 28, que esgrimen los curialistas para hacer valer la dependencia de los órdenes lo leen en *Romanos* 13, 1, pues, según el Apóstol, todas las cosas que vienen de Dios son ordenadas, y como ambos poderes provienen de Dios en un cierto orden, el orden secular proviene de manera mediata, del espiritual, y no inmediatamente de Dios, como el espiritual.²⁴² Para Juan, como vimos al analizar los capítulos IV y V, se trata de un orden de dignidad y no causal. La intención del Apóstol, según Juan, se refiere al orden de cualquier cosa hacia su fin propio y no a una sumisión de órdenes.²⁴³

Con una *reductio ad unum*: todo poder a Dios, Juan salva cualquier tipo de sujeción entre ambos poderes. Después notaremos la *reductio ad unum* jurisdiccional, referida al papa. Respecto del poder temporal la Causa del mismo tiene un colaborador: el pueblo. Respecto del poder espiritual todas las personas eclesiásticas lo reciben por igual, de aquí que todas son por igual ministros de Cristo y no solo el papa. Sus diferencias son puramente funcionales: según el lugar que guarden en la estructura eclesiástica, para una mejor administración de los sacramentos y propagación de la fe. Si la restricción del poder papal hasta ahora giró en torno de una reinterpretación de los temas y argumentos clásicos en la tradición curialista, en los siguientes capítulos Juan introduce la cuestión original que ya había presentado en el *Proemio*, la de la soberanía como propiedad sobre las cosas para quitarle al papa todo tipo de dominio o soberanía que no sea espiritual.

²⁴¹ *Trac.* XVIII, 162, 14-26, 163, 1-15.

²⁴² *Trac.* XI, 122, 12-14.

²⁴³ *Trac.* XVIII, 164, 7-14.

Capítulo IV

El poder imperial

1. Argumentos contra un imperio universal

Desde la segunda parte del capítulo III del *Tratado* Juan comienza a confrontar ambos ámbitos, el espiritual y el temporal, con el postulado establecido respecto de sus características esenciales, a saber, respectivamente la unidad y la heterogeneidad, cada una de las cuales conlleva dos tipos de asociaciones absolutamente diferentes: una jerárquica impuesta y otra construida desde la base, digamos. A su vez, hay otra asociación, casi un híbrido, que se erige en el ámbito temporal con una estructura propia del ámbito espiritual, el Imperio Romano. Por ello, dada la exclusividad papal de la hierocracia espiritual y la diversidad natural de los pueblos, Juan pasa a esgrimir cuatro argumentos *de iure* contra el imperio entendido como una hierocracia laica, que pretenda ser la contracara del papado. Los argumentos tienden a separar aún más, los dos ámbitos, el espiritual y el natural. En el ámbito espiritual estos argumentos se basan en el derecho divino; en el natural, en el derecho natural. El primero consiste en la diferencia entre alma y cuerpo:

“En primer lugar, porque así como entre los hombres hay una gran diversidad en cuanto a sus cuerpos pero no en cuanto a sus almas, las que están todas constituidas con el mismo grado esencial debido a la unidad de la especie humana, así el poder secular tiene mayor diversidad, según la diversidad de climas y vínculos, que el espiritual, el cual mínimamente varía al respecto. De donde, no es necesario que haya tanta diversidad en el uno como la hay en el otro.”²⁴⁴

²⁴⁴ “*Primo quidem quia sicut in hominibus est diversitas magna ex parte corporum, non autem ex parte animarum, quae omnes sunt in eodem gradu essentiali constitutae propter unitatem speciei humanae, ita saecularis potestas plus habet diversitatis secundum climatam et complexionum diversitatem quam*

El argumento parte de la dualidad alma-cuerpo del hombre. Los hombres varían en cuanto a sus cuerpos, por climas, razas, lenguas, y no en cuanto a sus almas, las cuales poseen el mismo grado esencial que es el que define precisamente a la especie humana. Pues la definición excluye toda nota accidental soportada en los cuerpos.

El segundo se basa en la fuerza verbal y la fuerza manual:

“En segundo lugar, porque no basta uno solo para ejercer la soberanía sobre todo el mundo en lo temporal, como una basta en lo espiritual, porque el poder espiritual puede fácilmente transmitir a todos, cercanos y lejanos, su censura, ya que ella es verbal. No así el poder secular puede tan fácilmente transmitir a los lejanos su espada con eficacia, ya que ella es manual. Pues es más fácil extender la palabra que la mano.”²⁴⁵

De hecho, es diferente la forma según la cual la Iglesia y los regímenes temporales ejercen su poder. La Iglesia, por medio de la palabra, transmite a todos sus censura, cercanos y lejanos; el reino, en cambio, por medio de la espada, solo a los cercanos. De hecho, la iglesia posee una única lengua, el latín²⁴⁶. Y los diferentes regímenes sobre los que especula Juan desde hace un par de siglos poseían una literatura en lenguas vernáculas.

El tercero se basa en la diversa índole de los bienes:

“En tercer lugar, porque los bienes temporales de los laicos no pertenecen a la comunidad, como más adelante se hará evidente, sino que cualquiera es soberano de sus propias cosas siempre que las haya adquirido por su propia

spiritualis quae minus in talibus variatur. Unde non oportet tantam diversitatem esse in una sicut in alia.” Trac. III, 82, 12-18.

²⁴⁵ “*Secundo quia non tantum sufficit unus ad dominandum toti mundo in temporalibus sicut unus sufficit in spiritualibus, quia potestas spiritualis censuram suam potest faciliter transmitti ad omnes, propinquos et remotos, cum sit verbalis. Non sic potestas saecularis gladium suum cum effectu potest tam faciliter transmitti ad remotos, cum sit manuales; facilius enim est extendere verbum quam manum.*” Trac. III, 82, 19-25.

²⁴⁶ Coleman (1985), p. 79.

industria. Por ello los bienes temporales de los laicos no necesitan de un administrador común, ya que cualquiera es, a su antojo, administrador de sus propias cosas. En cambio, los bienes eclesiásticos han sido ofrecidos a la comunidad, por ello es necesario que haya alguien único que presida la comunidad como administrador de todos los bienes comunes y ordenador común. Entonces, no es necesario que alguien único presida todo el mundo en las cosas temporales de los laicos, como sí en las de los clérigos.”²⁴⁷

El tercer argumento se basa en la diferencia existente entre la propiedad de los bienes eclesiásticos y la de los bienes de los laicos. Este argumento, el más agudo y original, anticipa una larguísima exposición y tema central del *Tratado*: la distinción entre *potestas* o *dominium in rebus* e *iurisdictio*, ya de alguna manera presentada en el *Proemio*, como vimos. Los bienes de los laicos pertenecen a cada uno en particular, no a la comunidad, en tanto se hayan adquirido por medio del trabajo. Así pues, cada uno es soberano de sus propias cosas y las administra a su antojo. En cambio, los bienes eclesiásticos pertenecen a la comunidad de los fieles y, en consecuencia, necesitan un administrador común, a saber, el papa.

El cuarto se basa en la unidad de la fe frente a la diversidad de las leyes civiles:

“En cuarto lugar, porque todos los fieles convienen en una sola fe católica, sin la cual no hay salvación. Mas sucede a veces que surgen cuestiones sobre las cosas pertinentes a la fe, en diversas regiones y reinos, y por ello para que, por la diversidad de las controversias, no se rompa la unidad de la fe, es necesario, como se dijo, que haya un superior en lo espiritual por cuya opinión sean dirimidas las controversias de este tipo. No así, en cambio, es necesario que los fieles convengan en algún régimen político común, sino que puede haber, según la diversidad de climas, lenguas y condiciones de los hombres, diversos modos de vivir y diversos regímenes políticos, y lo que es virtuoso en un pueblo no es

²⁴⁷ “*Tertio quia temporalia laicorum non sunt communitatis, ut infra patebit, sed quilibet est dominus suae rei tamquam per suam industriam acquisitae ideo non indigent temporalia laicorum dispensatore communi, cum quilibet rei suae sit ad libitum dispensator. Sed bona ecclesiastica communitati sunt collata; ideo oportet quod sit aliquis unus qui communitati praesit ut bonorum communium dispensator et dispositor communis. Non ergo tantum oportet quod praesit aliquis unus toti mundo in temporalibus laicorum sicut in temporalibus clericorum.*” *Trac. III, 82, 26-29, 83, 1-5.*

virtuoso en otro, como, respecto de las personas singulares, dice el Filósofo en el libro II de la *Ética (Ethica Nicomachea II, 5, 1106b1)*.²⁴⁸

Este argumento cuarto retoma el argumento primero y agrega que esos obstáculos naturales que hacen, en el ámbito material, imposible un imperio, son los mismos que determinan diversos modos de vivir, costumbres, hábitos, culturas antagónicas, y, por lo tanto, diferentes regímenes. Juan extiende las diferencias físicas personales y su correspondiente dosis de alimento que establece Aristóteles en la cita, a diferencias entre pueblos²⁴⁹. Esos diferentes regímenes deslindarían la idiosincrasia de cada uno de sus pueblos respectivos y, además, podrían ser resguardados militarmente, ya que, según el segundo argumento, sería imposible mantener un aparato militar mundialmente cohesionado. Juan está acompañando notablemente, de un lado, la regionalización política y económica que de hecho comienza a predominar en la Europa de su época, con una fundamentación jurídica, natural al menos (*ius naturale*), frente a la ilusoria gigantomaquia papa-emperador, que él mismo condena, y de otro, las incipientes culturas nacionales europeas. Con todo, la fundamentación de los variados pueblos con, en consecuencia, variados regímenes (*politiae*) es por ahora a partir de Aristóteles, en seguida habrá una comprobación empírico histórica. Aristóteles también en *Politica*, VII, 4, 5 y 7 hubiera podido ofrecer a Juan buenos argumentos respecto de la calidad de los ciudadanos y de la delimitación del territorio de un reino y sin embargo no lo cita. Y el *Derecho Romano* también justifica la variedad de leyes según la variedad de los pueblos, cosa que refiere Tomás²⁵⁰ y que tampoco Juan utiliza.

²⁴⁸ “Quarto quia omnes fideles conveniunt in una fide católica sine qua non est salus, contingit autem interdum quaestiones oriri de pertinentibus ad fidem in diversis regionibus et regnis, et ideo ne per diversitatem controversiarum dirumpatur unitas fidei necesse est, ut dictum est, unum esse superiorem in spiritualibus per cuius sententiam controversiae huiusmodi terminentur. Non sic autem fideles omnes necesse est convenire in aliqua una politia communi, sed possunt secundum diversitatem climatum et linguarum et condicionum hominum esse diversi modi vivendi et diversae politiae, et quod virtuosum est in una gente non est virtuosum in alia, sicut etiam de singularibus personis dicit Philosophus III Ethicorum quod aliquod est uni parum quod alii est nimium, ut quod nimis est magistro gymnasiolorum, scilicet comedere decem minas, esset parum Miloni Crotoniensi qui uno ictu de pugno taurum victimam faciebat, ut dicit Commentator.” Trac. III, 83, 6-20.

²⁴⁹ Se trata del ejemplo del atleta Milón. El argumento de Juan parece ser: así como hay hombres diferentes que requieren, por su naturaleza, cada uno diferentes cantidades de alimento, así también hay pueblos diferentes que requieren cada uno diferentes regímenes.

²⁵⁰ *Summa Theologiae* I-II, q. 95, a.2, ad 3.

Por otra parte, la Iglesia universal se funda en una sola fe y necesita de un solo juez para dirimir las controversias, como antes argumentó. Juan omite toda referencia a eventuales controversias entre regímenes y a un posible juez laico y universal que las dirima. De hecho, aceptar *in temporalibus* una instancia por encima de los regímenes iría contra lo que se está condenando. De hecho, para Juan las controversias entre regímenes surgen precisamente cuando alguien pretenda erguirse sobre éstos como emperador universal, contra el *ius divinum* y el *ius naturale*.

Y concluye:

“Así entonces, no es necesario que el mundo sea regido por uno en lo temporal, como sí es necesario que sea regido por uno en lo espiritual. Y ello no se deduce ni del derecho natural ni del divino. De donde el Filósofo en la *Política* (Aristóteles *Politica* I, 2, 1252 b 27) señala que la generación del reino, no la del imperio o monarquía, es natural en las ciudades o regiones singulares.”²⁵¹

La autoridad de Aristóteles avala la conclusión. Los términos “no la del imperio o monarquía” es, de hecho, un agregado de Juan. Ya notamos además la equiparación *polis, civitas, regnum*. Por otra parte, resulta significativa la identificación *civitatibus vel regionibus* de acuerdo con el argumento cuatro. Algunos manuscritos traen en lugar de *regionibus, regiminibus*. Pero Juan está señalando que es en un territorio preciso donde se da la evolución natural del reino, no hay evolución natural de un imperio o monarquía universal, sino que ésta es antinatural y, si se diese, traería graves inconvenientes. Por ello, cierra el capítulo III con un ejemplo: el del Imperio Romano.

“Incluso Agustín en el libro IV de *La ciudad de Dios*²⁵² dice que mejor y más pacíficamente era gobernada la república cuando el reino de cada uno terminaba en las fronteras de su patria. Y allí mismo dice que la causa de la dilación del Imperio Romano fue la propia ambición de soberanía y provocar injurias ajenas.

²⁵¹ “Non est ergo sic necesse mundum regi per unum in temporalibus sicut necesse est quod regatur per unum in spiritualibus nec ita trahitur a iure naturali vel divino. Unde Philosophus in Politicis ostendit generationem regni naturalem esse in singulis civitatibus vel regionibus, non autem imperii vel monarchiae.” Trac. III, 83, 21-25. Así en *In libros Politicorum Aristotelis Expositio* de Tomás: “cum civitas generetur ex praemissis communitatibus, quae sunt naturales, ipsa erit naturalis.” (I, 1, 24)

²⁵² Agustín *De civitate dei* IV, 14, *Patrologia Latina* 41, 124.

Así, no se sigue del derecho natural que haya un solo monarca en lo temporal como lo hay en lo espiritual.”²⁵³

Agustín ilustra los beneficios de esa evolución natural de los reinos. Los diferentes regímenes autónomos son, pues, suficiente garantía de paz. La ambición de dominio, propia del Imperio, trastoca ese orden natural y es, a su vez, causa de perdición del Imperio. Por último trae Juan una cita del *Decreto (Decretum Gratiani* c. VII, q. 1, c. 41) respecto de que uno debe presidir y no muchos. Pero, replica, allí se habla de que muchos ejerzan la misma soberanía al mismo tiempo e indistintamente, como en el caso de Rómulo y Remo, y por ello Rómulo cometió el fratricidio.

Los cuatro argumentos, así presentados, guardan un orden, por así decir, centrífugo: de la constitución antropológica a la instancia legislativa, esto es, alma-palabra-propiedad común-fe común en el ámbito espiritual, y cuerpo-mano-propiedad privada-diversas leyes en el natural. Los argumentos se complementan, de alguna manera, en tanto que en ellos Juan pretende destacar, de un lado, los obstáculos naturales que impedirían un imperio universal y, de otro, las facilidades de que goza, en su ámbito, la Iglesia universal. A su vez, el argumento cuatro se presenta como la necesaria consecuencia de los anteriores.

La recurrencia al *ius naturale* le ha permitido a Juan establecer la condición de gregario del hombre, a partir del cual estado devendrá la civilidad, la posesión de los frutos del trabajo y la delimitación de territorios, cuyos pueblos, para el *bene vivere*, eligen a sus respectivos conductores. Este orden natural es el orden pacífico que se rompe con la ambición imperial. La unidad, en cambio, solo es lograda por la Iglesia, siempre que ella no quebrante el orden natural, como de hecho pretenden los herodianos, sino que se mantenga en el suyo propio, el espiritual.

²⁵³ “Augustinus etiam IV De civitate Dei dicit quod melius et magis pacifice regebatur res publica cum uniuscuiusque regnum suae patriae terminis finiebatur. Et ibidem etiam dicit quod causa dilationis imperii Romani fuit ambitio propria dominandi vel provocans iniuria aliena. Et sic non ita trahitur a iure naturali quod in temporalibus sit unus monarca sicut in spiritualibus.” Trac. III, 83, 25-26, 84, 1-5.

2. La lectura francesa de la *Donatio Constantini*

En el capítulo XV Juan responde a los argumentos 7, 8 y 9 del capítulo XI, con los que los curialistas fundamentan la supuesta sumisión del emperador al poder espiritual y en el XXI vuelve a arremeter contra el emperador y contra el papa, ya que éste en tanto *imperator mundi*, como de alguna manera pretenden los herodianos, se le equipararía.

Los argumentos 7 y 8 son dos casos registrados en el *Decreto*, según los cuales el emperador jura ante el papa y el papa puede deponer al emperador. La respuesta al argumento 9 que referiremos más adelante consiste en minimizar la transferencia del Imperio. El caso 7 se refiere al emperador Otón que juró ante el papa, pero solo, acota Juan, sobre el reino de Italia y prometió devolver a la Iglesia los territorios de Pedro, pasaje que luego referiremos. Por ello, concluye Juan, ese antecedente no es lícito para los otros reinos. Y el caso 8 dice que es válido solo para el emperador que jura ante el papa y en el caso en que haya una causa justa de deposición.²⁵⁴

1. Argumentos contra la interpretación papal del documento

Más allá de esos casos puntuales hay un *factum* que esgrime el papado para detentar el privilegio del poder en lo temporal: la *Donatio Constantini*, por la cual el papa recibió la soberanía (*dominium*) de la que era legítimo poseedor el emperador romano. Así pues, las oposiciones no se dan en este capítulo, como antes en el III, entre el papado y los diferentes regímenes, para excluir toda posibilidad de un imperio eclesiástico en lo temporal, sino entre un imperio, sea romano o eclesiástico, y el reino de Francia. Su análisis consiste en confrontar las pretensiones que extraen los curialistas del documento y los anhelos imperialistas de los juristas con los propios hechos para demostrar que la historia contraviene el documento y socava los sueños imperiales, y que en nada afecta el documento al reino francés. Justamente el capítulo XXI tiene por título:

²⁵⁴ *Trac. XV*, 150, 3-14.

“Sobre la donación de Constantino y qué puede el papa por ella.”²⁵⁵

La originalidad del análisis que realiza Juan del documento espurio papal radica en que se lo hace desde un punto de vista francés y no, como los de Dante Alighieri, Marsilio de Padua o Guillermo de Ockham, desde una perspectiva imperialista romano-germánica²⁵⁶. De hecho, ni Juan ni los imperialistas dudan de la autenticidad de los hechos narrados en documento papal. Por ello el esfuerzo de Juan es doble, no solo tiene que anular los efectos que el papado extrae del documento, sino también las pretensiones de los juristas romanos que, más allá del documento papal, legitiman la existencia de un imperio universal.

Analizaremos el capítulo y luego esquematizaremos los argumentos. Juan comienza aludiendo a los argumentos curialistas y presentando la *Donatio*:

“Ahora, habiendo visto qué pueden los prelados eclesiásticos por el hecho de ser vicarios de Cristo, hay que ver qué pueden los sumos pontífices a partir de la donación del emperador Constantino el Grande.”²⁵⁷

En el capítulo XI Juan presentó las razones, que enumeramos, según la cuales los curialistas sostenían que el papa, por ser *vicarius Christi*, tiene *dominium in rebus*. La *Donatio* reafirmaría ese *dominium* por ser el papa donatario del emperador romano. El documento papal apócrifo, aparecido hacia fines del siglo VIII y principios del IX, y del que recién Lorenzo Valla en el XV demuestra filológicamente su falsedad, ya que se lo creía redactado por el propio Constantino, en rigor no tiene un uso recurrente por parte del papado, como ocurre con los otros argumentos curialistas de origen bíblico o patrístico. Con todo, la índole del mismo difería notablemente de éstos: cercioraba *de facto* el poder y la jurisdicción que el papado esgrimía *de iure*.

²⁵⁵ “De donatione Constantini et quid possit papa per eam.” Trac. XXI, 185, 6.

²⁵⁶ F. Bertelloni, “‘Constitutum Constantini’ y ‘Romgedanke’”. La donación constantiniana en el pensamiento de tres defensores del derecho imperial en Roma: Dante, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham”, *Patristica & Mediaevalia*, III (1982), p. 35.

²⁵⁷ “Nunc viso quid possunt praelati ecclesiastici ex eo quod sunt Christi vicarii, videndum est quid possunt summi pontifices ex dono Constantini Magni imperatoris.” Trac. XXI, 7-9.

Juan resume lo políticamente esencial del documento:

“Pues afirman que dio a Silvestre y a sus sucesores el imperio occidental y las insignias imperiales, como también su palacio, su corona y otras cosas por el estilo. Y por ello, algunos quieren que, en razón de la donación, el sumo pontífice sea emperador y soberano del mundo, y que puede instituir y destituir reyes, como lo hace el emperador, principalmente al estar el imperio vacante, y que se puede apelar al papa como se apela al emperador.”²⁵⁸

El documento dice que Constantino cedió al papa el primado sobre las otras cuatro sedes de Antioquía, Alejandría, Constantinopla y Jerusalem, la soberanía sobre Roma y las regiones occidentales del Imperio, todo lo cual resume Juan diciendo “el imperio occidental” y los símbolos y atributos imperiales, de los que Juan solo remarca “la corona”. Ahora bien, los curialistas quieren que el papa, aun teniendo el monopolio en la dirección de las almas, sea por la *Donatio imperator y dominus mundi*. El papa recibió la sede imperial y los emblemas imperiales con las prerrogativas que ello conlleva: instituir y destituir reyes y ser juez último de apelación en cuestiones temporales. Al estar la corona imperial vacante, el papa, al que según los curialistas la corona le corresponde de suyo, actúa *inmediate* en lo temporal, como vimos en el *Proemio*. Notemos que Juan no hace referencia al hecho de que el papa Silvestre recibió el primado sobre las iglesias occidentales, cosa que no está en discusión, y que le devuelve la corona a Constantino con la que se marcha a Oriente, cosa que le faculta poseer allí la soberanía.

Para proceder a neutralizar los efectos del documento sobre Francia, el procedimiento de Juan es confrontar la *Donatio*, que de hecho según el falsario se apoya en un hecho verídico, con otros documentos históricos antiguos, con las *Crónicas* de Hugo de Fleury, el libro *Sobre la cosmografía*, la *Epístola de Constantino a los obispos* y su *Testamento*²⁵⁹, que tratan sobre la traslación del Imperio y la donación:

²⁵⁸ “Dicunt enim quod Silvestro et successoribus eius dedit imperium occidentale et imperialia signa ut palatium suum, coronam et huiusmodi. Et ideo volunt aliqui quod ratione doni summus pontifex imperator est et dominus mundi et quod potest reges instituere et destituere sicut imperator et praecipue imperio vacante, et quod ad ipsum appellari potest ut ad imperatorem.” *Trac. XXI*, 185, 9-15.

²⁵⁹ Vicente de Beauvais *Speculum historiale*, XIII, 57.

“<...> a fin de que se vea mejor qué puede el soberano papa por aquella donación, y principalmente respecto del rey de Francia.”²⁶⁰

El *Tratado* de Juan, aquí como en otros pasajes, está animado por un ferviente galicanismo que llega a su punto culminante, veremos, cuando ofrezca un fundamento legal al rey francés a fin de avalar su convocatoria para que el papa Bonifacio VIII se avenga a un concilio general y responda a la acusación de herejía²⁶¹.

De la confrontación se sigue, según Juan, que:

“<...> Constantino no donó sino una determinada provincia, a saber, Italia, con algunas otras regiones, en las que no se incluye Francia, y que transfirió el imperio a los griegos, donde fundó la nueva Roma.”²⁶²

Así antes en igual tenor respondiendo al argumento 9 del capítulo XI, respecto de los que dicen que el papa recibió el imperio:

“De hecho, puede decirse que Constantino nunca dio el imperio a la Iglesia de manera absoluta, sino que le dio la Ciudad (*sc.* Roma), algunas provincias occidentales y las insignias imperiales para que disponga de aquellas provincias y transfirió su sede a Constantinopla con toda la dignidad del Imperio.”²⁶³

Juan insiste en varios lugares respecto de que *Donatio* no afectó al territorio francés, sino que fue “sobre una porción determinada en la que Francia no estaba incluida”²⁶⁴, sobre “el imperio itálico”²⁶⁵, sobre “la Ciudad y algunas provincias occidentales”²⁶⁶.

²⁶⁰ “<...> *ut melius videatur quid per donationem illam possit dominus papa, praecipue super regem Franciae.*” *Trac.* XXI, 185, 18-19.

²⁶¹ Garfagnini (1990), p. 165.

²⁶² “<...> *Constantinus non dedit nisi certam provinciam, scilicet Italiam cum quibusdam aliis, ubi Francia non includitur, et imperium ad Graecos transtulit ubi novam Romam aedificavit.*” *Trac.* XXI, 185, 22-25.

²⁶³ “*Potest nihilominus dici quod Constantinus numquam dedit imperium ecclesiae simpliciter, sed dedit Urbem et quasdam provincias occidentales et signa imperialia, ut de illis provincias disponerte, sedemque suam transtulit Constantinopolim cum tota dignitate imperii.*” *Trac.* XV, 150, 17-21.

²⁶⁴ “<...> *de portione determinata in qua Francia non includebatur.*”, *Trac.* XXI, 186, 17.

Juan de hecho se refiere a los territorios de Pedro y al *Regnum Italicum*, esto es, al reino lombardo que Otón I incorporó al Imperio Germánico²⁶⁷. Ya antes en respuesta al argumento 7 del capítulo XI sobre los que sostienen que el emperador jura ante el papa y, en consecuencia, lo reconoce, Juan detalló el alcance territorial de la *Donatio* respecto del juramento del rey germánico:

“El emperador Otón no dio juramento al papa sino sobre el reino de Italia que recibió de él o de la Iglesia como feudo. También dio el juramento de devolver la tierra de San Pedro si la poseía y esto en nada toca a las restantes partes del mundo, las cuales o bien no son del Imperio o bien no caen bajo la donación de Constantino.”²⁶⁸

Juan acepta el traslado del Imperio a los griegos por parte de Constantino, en otro lugar:

“<...> trasladó su sede a Constantinopla con toda la dignidad del Imperio.”²⁶⁹

Pero pone en duda, a partir de aquellos documentos, su nueva translación:

“Por otra parte, sobre la transferencia del imperio de los griegos a los germanos, hecha por los romanos y por el papa en la persona de Carlomagno, según afirman, ha de saberse que a partir de las crónicas citadas no fue hecha translación alguna al punto de que permanece entre los griegos el imperio realmente y entre los occidentales nominalmente.”²⁷⁰

²⁶⁵ “*imperium italicum*”, *Trac.* X, 111, 28.

²⁶⁶ “<...> *Urbem et quasdam provincias occidentales* <...>”, *Trac.* XV, 150, 18.

²⁶⁷ Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, vol.I, México, F.C.E., 1985, p. 24, n. 1.

²⁶⁸ “*Imperator Otto non iuravit papae nisi Del reino Italiae quod ab ipso seu ab ecclesia in foedum accepit. Iuravit insuper reddere terram Sancti Petri si quam tenebat et hoc nihil facit ad ceteras partes mundi quae vel non sunt de imperio vel non cadunt sub donatione Constantini.*” *Trac.* XV, 150, 4-8.

²⁶⁹ “<...> *sedem suam transtulit Constantinopolim cum tota dignitate imperii.*” *Trac.* XV, 150, 20.

²⁷⁰ “*Ceterum de translatione imperii a Graecis ad Germanos facta per Romanos et papam in persona Caroli Magni ut dicunt, sciendum est ex chronicis supradictis quod non fuit translatio facta quin remaneret imperium apud Graecos secundum rem et apud occidentales secundum nomen.*” *Trac.* XXI, 186, 1-5.

Ya antes había afirmado que el papa occidental en su intento de restituir a los germanos el imperio, no hizo una traslación real sino solo nominal, porque el imperio, de hecho, sigue en Bizancio.

“<...> no trasladó la verdad sino el nombre, porque los romanos estaban indignados de que el imperio o el nombre del imperio había sido trasladado de ellos a Constantinopla, y por ello a Carlos a quien llamaron para su defensa, habiendo obtenidos algunas victorias, aclamaron con alabanzas y le dieron el nombre de emperador, y desde entonces está el imperio como dividido en tanto dos se dicen emperadores.”²⁷¹

Alegar, así, el título de emperador occidental es un puro *nomen*, y el territorio sobre el cual ese presunto emperador ejercería su *dominium* no es el Imperio Romano clásico, sino que quedaría reducido a lo que efectivamente, según su consideración, menciona la *Donatio*. Mejor, dice Juan, debería hablarse de división del Imperio con dos emperadores:

“<...> o bien que fue hecha una tal división del imperio que dos pasaron a llamarse emperadores, a saber, el romano y el constantinopolitano.”²⁷²

La división bien pudo realizarse por tres motivos que se leen en las crónicas: 1) porque Constantino se despreocupó de los occidentales, 2) por la malicia de la emperatriz Irene para con sus hijos para imperar sola y 3) por la indignación que causó en occidente el traslado que hizo Constantino, motivo éste que también alegó antes. Por ello, acota Juan, bien pudo aclamarse a Carlomagno como emperador. Sea como fuere, concluye:

²⁷¹ “<...> non transtulit veritatem sed nomen, quia indignabantur Romani quod imperium vel imperii nomen ab eis Constantinopolim erat translatum; et ideo Carolo quem pro sua defensione vocaverant, victoriis habitis, laudes acclamaverunt et imperatoris ei nomen dederunt et ex tunc fuit quasi divisum imperium dum duo dicerentur imperatores.” *Trac. XV*, 150, 23-28.

²⁷² “<...> vel fuit facta divisio imperii ut duo imperatores dicerentur, Romanus scilicet et Constantinopolitanus.” *Trac. XXI*, 186, 5-6. Juan se anticipa a lectura de la *Donatio* como apoyo para la nueva *translatio* y de un imperio con dos emperadores, el oriental y el occidental, realizada por W. Ohnsorge, “Die konstantinische Schenkung, Leo III und die Anfänge der kurialen römische Kaiseridee”, *Zeitschrift der Saavigny Stiftung für Rechtsgeschichte*, LXVIII (1951), p. 78 y ss. También F. Bertelloni, “El pensamiento político papal en la *Donatio Constantini*”, *Leopoldianum*, XV, 44 (1988), p. 35 y ss., con el texto de la *Donatio Constantini* como apéndice.

“<...> es evidente que a partir de la mencionada donación y traslación del imperio, nada puede el papa sobre el rey de Francia.”²⁷³

Los motivos que alega son cuatro. En primer lugar, insiste en que Francia no estaba incluida en la *Donatio* y en que fue, en rigor, una división:

“<...> porque dicha donación no fue sino sobre una porción determinada, en la cual Francia no estaba incluida; ni a los germanos fue hecha la traslación de todo el imperio o monarquía del mundo, por cuanto que después de la referida traslación, que fue más una división del imperio o una nueva denominación del imperio que una traslación, continuaron hasta ahora los emperadores entre los griegos.”²⁷⁴

En el segundo lugar, Juan enumera los motivos que alegan los juristas romanos para invalidar la *Donatio*:

1) “Porque el emperador es llamado “siempre augusto” (*augustus*) ya que es propio de su tarea aumentar (*augere*) el Imperio, no disminuirlo.”²⁷⁵

La *Donatio* al respecto es excesiva aun cuando se haya hecho, como dice el *Digesto*²⁷⁶, en forma controlada. Con todo, el patrimonio del imperio debe ser conservado,

2) “Porque el emperador es administrador del imperio y de la república, como lo afirma el derecho basado en la ley *Hortensia*²⁷⁷. Y si es administrador del imperio, la donación no es válida según las *Instituta*²⁷⁸.”²⁷⁹

²⁷³ “<...> apparet quod ex dicta donatione et translatione imperii papa nihil potest super regem Franciae.” *Trac. XXI*, 186, 14-15.

²⁷⁴ “Primo quidem quia dicta donatio non fuit nisi de portione determinata, in qua Francia non includebatur, nec translatio fuit facta totius imperii seu monarchiae mundi ad Germanos, cum etiam post dictam translationem, quae fuit magis divisio imperii vel nova imperii appellatio quam translatio, remanserunt adhuc imperatores apud Graecos.” *Trac. XXI*, 186, 17-22.

²⁷⁵ “Quia imperator ideo dicitur ‘semper augustus’ quia ipsius propositi est semper augere imperium, non minuere.” *Trac. XXI*, 186, 25-26.

²⁷⁶ *Corpus Iuris Civilis, Digesta*. 26, t. 7, 12, I, 343. *Glossa I*, 2001.

²⁷⁷ *Corpus Iuris Civilis, Digesta*. I, t. 4, 1, I, 7, *Glossa I*, 37.

Además, como donar es algo contemplado por la ley, según consta en el *Código*²⁸⁰,

3) “La ley hecha por uno puede ser revocada por su sucesor ya que un igual no tiene imperio sobre otro igual según las *Instituta*²⁸¹.”²⁸²

Además, por la misma razón que un emperador dio una parte, otro puede dar otra y así

4) “El imperio se desmembraría y se espolearían sus bienes, lo cual es un inconveniente ya que es ventajoso que el imperio sea rico según el argumento de las *Instituta*²⁸³.”²⁸⁴

Después de presentar los cuatro argumentos de los juristas que descalifican la *Donatio*, Juan refiere dos hechos para subrayar que a Dios no le agradó la *Donatio*. El primero fue que

“<...> como se lee en la vida del beato papa Silvestre²⁸⁵, en el momento de la donación se oyó una voz angelical que decía por el aire: ‘hoy se derramó veneno en la Iglesia’.”²⁸⁶

Y el segundo, lo que

²⁷⁸ *Corpus Iuris Civilis. Digesta.* 41, t. 4, 7, I, 662. *Glossa* II, 1850.

²⁷⁹ “*Secundo quia imperator est administrator imperii et rei publicae, ut dicunt iura per legem Hortensiam latam, ut Instituta, De constitutionibus principorum, lege prima. Sed si imperii administrator est donatio non valet.*” *Trac.* XXI, 187, 11-14.

²⁸⁰ *Corpus Iuris Civilis. Codex.* 5, t. 16, 25, II, 211. *Glossa* III, 938.

²⁸¹ *Corpus Iuris Civilis. Digesta.* 4 c. 8, 4, I, 67. *Glossa* I, 484.

²⁸² “*Lex autem facta ab uno per successorem revocari potest, quia par in parem non habet imperium, ut Instituta.*” *Trac.* XXI, 187, 16-17.

²⁸³ *Corpus Iuris Civilis. Digesta.* 23 t. 5, 2, I, 309. *Glossa* I, 1808 y *Corpus Iuris Civilis. Novellae.* 8, *Praef.* 1, III, 65. *Glossa* 4, 79.

²⁸⁴ “*Imperium demembraretur et spoliaretur bonis suis, quod est inconveniens quia expedit quod imperium sit locupletes, argumentum Instituta.*” *Trac.* XXI, 187, 21-23.

²⁸⁵ *Monumenta Germanica Historica, Constitutiones* 2, 536. El documento conocido como “La leyenda de San Silvestre” es de inspiración valdense, E. Comba, *Histoire des Vaudois*, Paris, 1901, p. 190.

²⁸⁶ “<...> *quia, ut legitur in Vita beati Silvestri papae, in donatione illa audita est vox angelorum in aere dicentium: ‘Hodie in ecclesia venenum effusum est’*” *Trac.* XXI, 187, 27-29.

“<...> el beato Jerónimo²⁸⁷ dice de ese Constantino, que desde su época hasta su propio tiempo se siguieron rapiñas entre las Iglesias y discordias por todo el orbe.”²⁸⁸

En tercer lugar, vuelve a insistir Juan:

“<...> por la mencionada donación nada tiene el papa sobre el rey de Francia porque, aun suponiendo que fuese válida y general sobre todo el imperio y aunque los Galos se encontraban, en tiempos de Augusto, sometidos durante un cierto período, sin embargo los francos nunca lo estuvieron.”²⁸⁹

Y resume la leyenda del héroe troyano Antenor quien, después de la destrucción de Troya, junto con doce mil troyanos llegó a la región de Panonia donde fundaron la ciudad de Sicambria. Allí permanecieron, siempre hostiles para con el poder romano, hasta los tiempos del emperador Valentiniano quien los expulsó porque se rehusaron a pagar tributos como los demás pueblos. Y se instalaron junto al Rhin en la frontera norte de Germania.

“<...> y como después el mismo Valentiniano intentó vencerlos en muchos combates y no pudo, los llamó con el nombre de "francos", o sea "feroces". Desde entonces a tal punto la fuerza de los francos creció que subyugaron toda la Germania y la Galia hasta los Pirineos y más allá, y ocupando la Galia y llamándola Francia no estuvieron sometidos ni a los romanos ni a cualesquiera otros.”²⁹⁰

²⁸⁷ Vicente de Beauvais, *Speculum historiale*, p. 958

²⁸⁸ “<...> *Beatus Hieronymus dicit de isto Constantino quod ab ipso usque ad praesens tempos ecclesiarum rapinae et totius orbis discordia secuta est.*” *Trac. XXI, 188, 29-31.*

²⁸⁹ “<...> *ex dicta donatione nihil habet papa super regem Franciae, dato enim quod valuisset et generalis de todo imperio fuisse, quia quamvis Gallici inveniantur tempore Octaviani Augusti per quaedam fuisse Romanis subiecti, tamen Franci numquam.*” *Trac. XXI, 188, 18-20.*

²⁹⁰ “*Quos cum multis proeliis postmodum idem Valentinianus atentaste deviniere nec potuisset, proprio eos nomine 'Francos', id est 'feroces' appellavit. Ab illo tempore in tantum virtus Francorum excrevit ut totam Germaniam et Galliam usque ad iuga Pyrenaea et ultra subiugarent et Galliam habitantes eamque Franciam dominantes nullis Romanis vel aliis quibuscumque fuerunt subiecti.*” *Trac. XXI, 189, 3-8.*

Ya en Roma aparece la historia de Antenor²⁹¹ pero como fundador de Padua, incluso antes de que Eneas alcanzara Italia, no como fundador de Sicambria. Dante Alighieri y Marsilio de Padua así la toman²⁹². Juan recoge la leyenda que ya aparece en el siglo V sobre el héroe troyano Antenor fundador del pueblo franco con un preciso y fundado valor ideológico: la independencia histórica del pasado Antenórida, de la que es heredero el Reino de Francia, respecto del poder romano, sea éste imperial o papal. Esta leyenda es una transposición de la aparecida en la Roma clásica. Incluso el anónimo *Diálogo entre un clérigo y un militar* que se inserta en los tratados publicistas a favor del rey de Francia, trae el mismo relato que el de Juan²⁹³.

En cuarto lugar, Juan extrema el argumento: aun suponiendo que la *Donatio* fuera válida y más aún que hubiera abarcado todo el Imperio y que los francos estuvieran sometidos al Imperio, aun así dice Juan:

“<...> nada puede el papa sobre el Reino de Francia, ya que no es emperador.”²⁹⁴

El papa, según se insistió en el argumento tres del capítulo III y se demostrará más adelante, no es ni *dominus* ni *imperator* de los bienes de la Iglesia, sino su administrador (*dispensator*).

Es más todavía, aun suponiendo que lo sea, agudiza Juan, el imperio ya ha prescripto, por lo tanto:

“<...> los francos han obtenido la prescripción frente al emperador hasta hoy en día.”²⁹⁵

²⁹¹ Virgilio, *Eneada*, I, 242-49; Tito Livio, I, 1, 1-3; Estrabón, XIII, 608; Lucano, *Pharsalia*, VII, 194.

²⁹² Dante Alighieri, *Purgatorio*, V, 75; Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, I, 1. G. Piaia, “*Anthenorides ego quidam*, chiose al Prologo del *Defensor Pacis*”, *Lógica e Linguagem na Idade Média*, Porto Alegre, Pont. Univ. Cát. do Rio Grande do Sul, 1995, p. 197 y ss.

²⁹³ Rivière (1926), p. 260.

²⁹⁴ “<...> *nihil potest papa super regnum Franciae, cum non sit imperator.*” *Trac. XXI*, 189, 11-12.

²⁹⁵ “<...> *Franci praescripserunt contra imperatorem usque ad dies istos.*” *Trac. XXI*, 189, 13-14.

Juan alega la canonización del rey Luis que había hecho justamente Bonifacio VIII unos años antes del *Tratado* como reconocimiento del papado para con el Reino de Francia. E insiste en que la Iglesia, a cuya base hay un *ius divinum*, no puede intervenir en un ámbito propio del derecho humano:

“Digan, pues, lo que quieran algunos teólogos, mas la apropiación de los bienes y la sujeción de los hombres es por derecho humano; según San Agustín²⁹⁶, los derechos humanos pueden hacer, por una causa razonable, común o ajeno lo que es mío y transferir la soberanía.”²⁹⁷

Más allá de las especulaciones curialistas, la enajenación de la propiedad privada y las relaciones de sujeción son derecho exclusivo de quien detente el poder político. Por lo tanto, retoma Juan el argumento de la prescripción de que Francia estuviera comprendida en la *Donatio*:

“<...> los derechos imperiales establecen que algo, después de tanto tiempo, se transfiera en prescripción; se transfiere la soberanía y ello por la utilidad común, a saber, en castigo del negligente y en favor del poseedor de buena fe, y también por la utilidad común a fin de que los litigios no se extiendan en demasía y no se multipliquen, y por esto el poseedor no guarda algo como extraño, sino como propio; propio en cuanto hecho por una prescripción legítima. Y por ello, aún supuesto que el reino de Francia estuviera sujeto en otro tiempo, sin embargo la sujeción ha prescrito.”²⁹⁸

La prescripción, prevista incluso en el derecho, es necesaria para evitar malentendidos y normalizar la posesión de los bienes. Además, agrega Juan en tono irónico:

²⁹⁶ Agustín, *In Iohannem Tractatus* 6, 25, *Patrologia Latina* 35, 1437.

²⁹⁷ “*Quidquid enim dicant aliqui theologi, cum iure humano sit appropriatio rerum et subiectio hominum: secundum beatum Augustinum, iura humana possunt facere ex causa rationabili commune vel alienum quod deum est et transferre dominium.*” *Trac.* XXI, 189, 18-21.

²⁹⁸ “<...> *iura imperatoria statuunt quod aliquid post tantum tempos in praescriptione transferatur, dominium transfertur, et hoc pro communi utilitate scilicet in odium negligentis, in favorem bonae fidei possessoris, et pro communi utilitate, ne lites in immensum protendantur et multiplicentur, nec in hoc tenet aliquid alienum sed suum, suum in quantum factum praescriptione legitima. Et ideo, dato quod regnum Franciae alias fuerit subiectum, tamen praescripta est subiectio.*” *Trac.* XXI, 189, 21-26, 190, 1-2.

“Carlomagno colocó toda Italia bajo la jurisdicción del Reino de los francos; se lee también en las historias de los romanos que el Imperio estuvo en otro tiempo en los francos, y sin embargo consta que Italia ahora no está sujeta a los francos, lo cual no sucedió sino por alguna prescripción temporal, que en tales casos tiene lugar.”²⁹⁹

Si no se contemplase de alguna manera una prescripción respecto del supuesto *dominium* de la *Donatio* y si se atuviese a los hechos históricos, el imperio debería ser franco, no romano o papal.

2. Argumentos contra el Imperio Romano

Hasta ahora los argumentos contra un imperio universal estaban dirigidos al papado en cuanto por la *Donatio* se presentaba como *imperator* o *dominus mundi*. De aquí en más Juan apunta al *Imperium Romanum*. Pues sus juristas sostienen que

“<...> la sujeción que se debe al emperador no puede prescribir, sino que solamente puede prescribir la que se debe a los barones inferiores, mas la sujeción a un superior permanece.”³⁰⁰

El principal argumento que alegan es como muchos disienten fácilmente, no es conveniente que compartan el gobierno, sino que por utilidad conviene que uno solo presida un imperio universal y que un tal gobierno no prescriba. Para su refutación Juan retoma consideraciones vistas en los capítulos I y III, a los que él mismo remite. En el caso del régimen regio definido en el capítulo I:

²⁹⁹ “*Carolus Magnus totam Italiam sub iure regni Francorum redegit; legitur etiam in historiis Romanorum quod olim fuit imperium penes Francos, et tamen constat quod Italia nunc non est subiecta Francis, quod non est nisi propter aliquam temporis praescriptionem, quae in talibus locum habet.* Trac. XXI, 190, 3-8.

³⁰⁰ “<...> *subiecto quae imperatori debetur praescribi non potest, sed illa tantum quae debetur baronibus inferioribus praescribi potest, ita tamen quod subiectio remaneat aaaaad superiorem.*” Trac. XXI, 190, 10-13.

“<...> es verdad que muchos fácilmente disienten respecto de una sola cosa, y por ello es mejor el gobierno regio que el aristocrático.”³⁰¹

Sin embargo

“<...> es mejor que muchos sean soberanos en muchos reinos que el que uno sea soberano sobre todo el mundo.”³⁰²

Juan remite al capítulo III en el que, como vimos, se dieron argumentos por *ius naturale* a favor de los diferentes regímenes y alega ahora dos motivos. Uno, contrastable históricamente, es que en tiempos de los emperadores romanos nunca hubo paz, antes bien guerras fratricidas, persecuciones y crímenes. El otro, que hace al designio providencial, es que, antes del Romano, hubo otros imperios: el babilónico, el cartaginés, el macedónico, los que por supuesto fueron previstos por Dios, al igual que el de los romanos, entonces se pregunta Juan:

“Si no obstante a que los griegos obtuvieron el imperio de Dios, los romanos utilizaron la prescripción contra los griegos e intentaron usurparles el imperio expulsándolos, ¿por qué no pueden otros hombres utilizar la prescripción contra el Imperio romano y así separarse de su soberanía, principalmente porque no han sido sometidos a su voluntad sino por violencia, como se lee sobre los galos que nunca, antes de que llegaran los francos, se sometieron voluntariamente a los romanos sino que siempre, mientras pudieron, les fueron rebeldes, unas veces vencidos, otras perdiendo?”³⁰³

³⁰¹ “<...> *rerum est quod plures facilliter dissentiunt in re una, et ideo melius est regimen regium quam aristocraticum.*” *Trac. XXI*, 190, 18-19.

³⁰² “<...> *melius est plures in pluribus regnis dominari quam unum dominari toti mundo.*” *Trac. XXI*, 190, 20-21.

³⁰³ “*Si non obstante quod Graeci habuerunt imperium a Deo, Romani praescribunt contra Graecos et usurpare temptaverunt imperium Graecos expellendo, quare non possunt alii homines praescribere contra Romanorum imperium et etiam a se eorum dominium abiciendo, praecipue cum eis se non subiecerint voluntate sed violentia Romanorum, sicut de Gallicis legitur quod numquam antequam venissent Franci voluntate se subiecerunt Romanis, sed Semper prout potuerunt rebelles fuerunt, nunc quidem Romanos vincendo, nunc e converso?*” *Trac. XXI*, 191, 4-12.

Los romanos, argumenta Juan, utilizaron la prescripción respecto del imperio de Alejandro Magno, e incluso sometieron a otros pueblos, tal el caso de los galos, por medio de la violencia, por lo tanto

“<...> si los romanos lograron la soberanía por medio de la violencia, ¿acaso no es justo que con violencia también pueda uno separarse de la soberanía de alguien, e incluso utilizar contra ése la prescripción?”³⁰⁴

La guerra justa es, pues, la que repele la violencia. El caso es significativo, pues según lo expuesto en el capítulo III, y siguiendo la autoridad de Agustín, Juan no admitiría conflictos entre regímenes basados en el *ius naturale*, mientras “el reino de cada uno terminara en las fronteras de su patria”. Un reino que se extralimite ya tiene aspiraciones de imperio y, entonces, rompe un orden natural, ejerce violencia y es justo responderle con violencia en defensa de la patria.

Se podría alegar que Dios previó el cese de los imperios preromanos y privilegió al romano, pero entonces

“¿Por qué no se puede hablar así del imperio romano y de cualquier otro que por orden de Dios debió finalizar, y los que antes le estaban sujetos, cualesquiera que fueran, a los romanos no deban más estar sujetos, si quisieran y pudieran marcharse?”³⁰⁵

En rigor, termina Juan subrayando, es justamente respecto del Romano del que en las *Escrituras* se habla del fin, y trae a colación la profecía de Balán en *Números* 24, 24:

“Vendrán en navíos desde Italia, superarán a los asirios, devastarán a los hebreos y al final también ellos mismos perecerán.”³⁰⁶

³⁰⁴ “<...> si Romani per violentiam dominium acceperunt, numquid iuste per violentiam etiam abici potuit dominium eorundem vel etiam contra eos praescribi? Trac. XXI, 191, 12-14.

³⁰⁵ “Quare non sic potest dici de Romano imperio et quolibet alio quod Deo ordinante debuit deficere et Illia qui ante Romanis qualitercumque fuerant subiecti amplis non debeant subici, si discedere velint et possint?” Trac. XXI, 191, 16-20.

Y agrega el comentario de Coméstor en sus *Historias*³⁰⁷:

“Así predijo la monarquía de los romanos, así también su destrucción en el fin de los tiempos.”³⁰⁸

Y también refiere la profecía de *Daniel* 2, 31, utilizada por varios autores en su época con un sentido análogo al de Juan³⁰⁹. Allí se interpreta el sueño de Nabuconodossor, de una estatua con la cabeza de oro, el pecho y los brazos de plata, las caderas y el vientre de bronce, las piernas de hierro y los pies parte de hierro y parte de barro, que Juan figura al Imperio Romano y lo corrobora con el comentario de la *Glosa* 7, 4, 1579:

“Nada fue más fuerte que el reino romano y nada al final será más débil y frágil.”³¹⁰

De hecho, contrasta el realismo histórico con el que Juan se vino moviendo hasta aquí en la réplica de los argumentos curialistas y juristas y la recurrencia ahora a la interpretación de profecías bíblicas para pronosticar, nada menos, que la caída del Imperio. Con todo, notemos que en sus análisis Juan insiste no tanto en las citas bíblicas como en sus interpretaciones, la de Coméstor en el caso de la de Balán y la de Jerónimo, en la de Daniel. La de Coméstor bien podría jugarle en contra ya que el fin de Roma se hace coincidir allí con el fin de los tiempos. La lectura de Jerónimo, en cambio, debe encuadrarse en la crisis imperial de comienzos del siglo V.

A diferencia de los demás argumentos, los enumerados en el capítulo XI, a los cuales Juan refuta casi expeditivamente, a la *Donatio* le dedica uno de los capítulos más

³⁰⁶ “*Venient in trieribus de Italia, superabunt Assyrios, vastabunt Haebreos et ad extremum etiam ipsi peribunt.*” *Trac.* XXI, 191, 22-23.

³⁰⁷ Pedro Coméstor, *Historia scholastica* c. 33, *Patrologia Latina* 198, 1239.

³⁰⁸ “*Sic monarchiam praedixit Romanorum, hic et in fine temporum destructionem forum.*” *Trac.* XXI, 191, 24-25.

³⁰⁹ G. Piaia, “Interpretazione allegorica ed uso ideologico della prima profezia di *Daniele* agli inizi del trecento”, *Miscellanea Mediaevalia*, 12/2 (1980), p. 351 y ss.

³¹⁰ “*Regno Romanorum nihil fortius fuit et nihil in fine debilius aut fragilius erit.*” *Trac.* XXI, 191, 27-28. Jerónimo, *Glossa ordinaria Danielis* 7, 4, 1579.

largos del *Tratado*. La índole del documento así lo exige. Pues sobresale de los otros, los que quedan sujetos, en última instancia, a interpretaciones literales, alegóricas o anagógicas, exceptuados los casos puntuales del *Decreto* y de las *Decretales* que refieren cuestiones históricas dadas en las relaciones entre algunos emperadores y el papado, en que refiere un hecho histórico que avala la concreción de la soberanía religiosa y política en el papa. Y en este sentido los hechos, ficticios aunque referidos como verídicos, ratificaban la doctrina de la *plenitudo potestatis* esgrimida ya antes teóricamente por el papado. La aparición de la *Donatio* los críticos³¹¹ la sitúan hacia la coronación de Carlomagno, en el siglo IX, como justificación ante Oriente de una nueva traslación e investidura de un emperador romano -Juan, como vimos, da cuenta de ese ardid- ya que la *Donatio* establecía a las claras que la continuidad del Imperio en Bizancio fue debida al papa³¹² y, por lo tanto, él solo podía llevar a cabo la nueva traslación. A partir de allí el papado, dijimos, no había hecho un uso continuo del documento, pero sí aparece mencionado por Bonifacio VIII en su Bula *Apostolica sedes* del 1300 para reafirmar el derecho de la soberanía papal en lo temporal.

El análisis de Juan, como vimos, en rigor no versa sobre el documento en sí, del que de hecho no se duda, sino sobre las consecuencias que sigue el papado del documento. Hay quince argumentos de diferente índole claramente distinguibles. Los del 1 al 11 atacan justamente la lectura papal y del 12 al 15 van dirigidos contra los juristas romanos. Esquemáticamente:

Geográficos:

- 1) limita los territorios incluidos en la *Donatio*,
- 2) exceptúa de ellos el Reino de Francia.

Fácticos:

- 3) no hubo verdadera traslación de Bizancio a Roma,
- 4) si la hubo, fue división, no traslación,
- 5) en la división tampoco Francia está incluida.

Jurídicos:

³¹¹ F. Bertelloni, "El pensamiento político papal en la *Donatio Constantini*", *Leopoldianum*, XV, 44 (1988), p. 33 ss.

³¹² Ullmann (1985), p. 116, n. 38.

6) los juristas niegan la división.

Designios divinos:

7) la *Donatio* trajo desdichas.

Reafirmación de 2 y 5:

8) Aún suponiendo que Francia estaba incluida, los francos no lo estaban.

Función del papa:

9) Aún suponiendo que los francos lo estaban, el papa no es *imperator*.

Prescripción:

10) Aún suponiendo que lo sea, el imperio prescribió.

11) Aún suponiendo que no haya prescripto, por la coronación de Carlomagno el imperio no es romano, sino franco.

Como se ve, la intención última de Juan es contrarestar toda posible injerencia que con el aval de la *Donatio* el papado tenga sobre el Reino de Francia. Respecto de los argumentos subsiguientes resulta significativo que en 6 Juan se sirva de los motivos que dan los juristas para descalificar la lectura papal de la *Donatio* y ahora su blanco de ataque son esos mismos juristas que sostienen la no prescripción respecto del emperador como árbitro último. Los argumentos de Juan son, esquemáticamente:

Filosófico político:

12) el orden natural es heterogéneo y comporta diferentes regímenes monárquicos.

Fáctico:

13) el imperio rompe el orden natural y conlleva así corrupción.

Prescripción:

14) Los imperios prescriben.

Y designios divinos:

15) Hay profecías contra el imperio.

El imperio presenta, pues, una naturaleza híbrida muy singular. Pretende una universalidad análoga a la de la Iglesia y los mismos origen y fin que los reinos. Pero ni es producto de un designio divino ni de la razón, sino de la fuerza. El imperio somete por coerción a los pueblos, no por libre consenso, por ello la paz y la justicia con las que el imperio debería mantener cohesionados a esos pueblos, como lo hace la Iglesia con la fe, son algo ficticio. El imperio ni es de origen natural ni sobrenatural, sino

contranatural, ya que violenta el variado orden natural, que se manifiesta en los diferentes pueblos con sus propios regímenes, al querer uniformarlo.

Capítulo V

La propiedad

1. La propiedad eclesiástica

Desde el Proemio Juan había identificado *potestas* con *dominium in rebus*, y sobre ello versará su análisis en el capítulo VI, cuyo título es justamente:

“<...> cómo se comporta la sumo pontífice respecto de los bienes exteriores eclesiásticos en tanto que soberanía.”³¹³

Res son ahora más concretamente los *bona exteriora*.³¹⁴ Los capítulos VI y VII tratan los vínculos que pueda tener el papa para con los bienes exteriores, de ello, según Juan, dependerá si el papa es soberano o no lo es. Pues, de hecho, no se duda de que el sacerdocio tenga un cierto poder de encaminar a los creyentes, que por supuesto se sirven de bienes materiales, hacia la salvación beatífica. Ya algo se había anticipado en el Proemio. Allí se afirmó que el error de los herodianos era precisamente creer que el papa es *dominus* de los *bona exteriora*. Y en el capítulo III, de entre los argumentos con los cuales Juan quería notar la *reductio ad unum*, el papa, en lo espiritual, y la imposibilidad de que se dé una tal reducción en lo temporal, el tercer argumento daba cuenta de esos dos ámbitos heterogéneos por el tipo de propiedad, de índole absolutamente diferente en cada uno de ellos. Los bienes exteriores son divididos en dos clases, los eclesiásticos y los de los laicos.

³¹³ “<...> *quomodo summus pontifex se habeat ad bona exteriora ecclesiastica quoad dominium.*” *Trac.* VI, 90, 16-17.

³¹⁴ Los términos *res* y *bona* tienen la acepción y la larga tradición de estar referidos al patrimonio de los particulares, *Digesto* 50, 16, y así los utiliza Juan. También los usos de *ius in res*, *dominium in rebus*, *potestas*, *iurisdictio* son análogos a los del Derecho Civil Romano, Coleman (1984), p. 72. Con todo, señalemos que ese Derecho influye notablemente en el Canónico.

1. Jurisdicción y uso

Respecto del vínculo del papa para con los bienes de la Iglesia, Juan divide sus consideraciones en dos puntos:

“En primer lugar, se demostrará cómo se comporta el sumo pontífice respecto de los bienes exteriores en tanto que soberanía sobre las cosas, y, en segundo lugar, dado que no sea verdadero soberano de los bienes exteriores, sino su administrador en términos absolutos y en particular, si al menos tiene una autoridad originaria y primera como superior y como ejecutor de jurisdicción.”³¹⁵

Respecto de la soberanía papal sobre los bienes exteriores de la Iglesia, Juan ya anticipa su conclusión, el papa no es soberano y sí será administrador,³¹⁶ función ésta que le otorga autoridad como ejecutor de jurisdicción. Jurisdicción es para Juan:

“<...> el derecho de discernir qué es lo justo y qué lo injusto sobre tales bienes <...>.”³¹⁷

Juan aclara que tratará de las personas eclesiásticas en tanto eclesiásticas, esto es, en tanto miembros públicos de la Iglesia que utilizan los bienes materiales de esa institución para las funciones que les han sido encomendadas.

Ahora bien, el origen de los bienes exteriores de la Iglesia es la donación. Los bienes han sido donados a las comunidades eclesiásticas, como, ejemplifica Juan, la de

³¹⁵ “*Ubi primo ostendetur quomodo se habeat summus pontifex ad bona exteriora quoad dominium in rebus, et secundo, dato quod non sit verus dominus exteriorum bonorum sed dispensator simpliciter vel in casu, an saltem habeat radicalem et primariam auctoritatem ut superior et ut iurisdictionem exercens.*” *Trac. VI, 90, 23-24, 91, 1-4.*

³¹⁶ La afirmación del papa solo como administrador (*dispensator*) de los bienes de la Iglesia y no como soberano (*dominus*) está en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II^a-II^ae, q. 100 a. 1, ad 7: “<...> Aunque las cosas de la Iglesia sean de él (*sc.* del papa) como principal administrador, sin embargo no son de él como soberano o poseedor.” (*Quamvis enim res Ecclesiae sint eius ut principalis dispensatoris, non tamen sunt eius ut domini et possessoris.*)

³¹⁷ “<...> *ius discernendi quid sit iustum vel iniustum in ipsis (sc. bonis) <...>*”, *Trac. VIII, 98, 15-16.*

la Iglesia de Chartres o cualquier otra, y, en consecuencia, esa comunidad es la que tiene la propiedad común y la soberanía sobre ellos. Estos bienes son, pues, comunitarios, no particulares.

Los miembros eclesiásticos, como parte de esa comunidad, tienen sobre los bienes, dice Juan:

“<...> el derecho de uso para su propio sustento, de acuerdo con la exigencia y decencia de su persona y estado.”³¹⁸

El escalafón en el que se hallan los miembros de la Iglesia y que ya había presentado en el capítulo II cuando determinó las funciones de los ministros, inferiores, superiores y el papa, determina el criterio del *ius utendi*, de la utilización de esos bienes:

- 1) los ministros inferiores son los simples canónicos cuyo uso es para su propio sustento.
- 2) Los ministros superiores son los obispos, miembro principal de cada comunidad eclesiástica y cabeza necesaria para el ordenamiento de esa Iglesia, quien no solo utiliza los bienes para su sustento, sino que también tiene la responsabilidad de distribuir y administrar los bienes, según una debida proporción de justicia, a favor del bien común y con buena fe.

Y como todas las iglesias especiales, con cada una sus obispos y sus canónicos, constituyen una unidad general, una sola Iglesia, entonces

- 3) el papa, como cabeza de la Iglesia, es el administrador general de todos los bienes eclesiásticos. No es propietario, y, en consecuencia, tampoco soberano de los bienes de la Iglesia, sino que la soberanía pertenece a la Iglesia.

Con todo, Juan acota que las personas eclesiásticas bien pueden obtener una soberanía ya sea sobre los frutos de sus servicios (*fructus suos ex servitio suo*), un

³¹⁸ “<...> *ius utendi ad suam sustentationem secundum exigentiam et decentiam personae et status.*” Trac. VI, 91, 13-14.

suelo p. e., según las exigencias de su persona y de su estado, o el usufructo de la explotación de las tierras de un feudo –sobre lo que volveremos más adelante- , ya sea si les fuera dada por el papa en cuanto administrador universal actuando de buena fe. Juan repite y niega aquel juicio que puso en el *Proemio* en boca de los herodianos:

“A partir de esto, pues, es manifiesto que se equivocan algunos que afirman que ninguna persona particular, distinta del papa, ni un colegio ni una comunidad, tiene derecho y soberanía sobre los bienes de la Iglesia, sino solo el papa, quien no solo es el distribuidor y administrador universal, sino también el verdadero soberano y propietario de los bienes de la Iglesia, y que puede ordenarlos y separarlos como quiera y que él tiene motivos para ello, y que, aunque peque, lo hace por una causa razonable, y que los restantes prelados e incluso los príncipes o las comunidades no tienen soberanía, sino que solo son procuradores, tutores o administradores de tales bienes. Todo ello, de hecho, es falso, por lo ya afirmado <...>.”³¹⁹

Y resume lo dicho:

“<...> porque el papa no es el soberano de todos los bienes eclesiásticos en general, como tampoco los prelados subalternos lo son de los bienes de su colegio, sino que el papa es el distribuidor y administrador universal de los bienes y, más aún, retira para sí de los bienes comunes, según la exigencia de su estado, frutos más ricos que los que retiran los prelados inferiores, los cuales han sido llamados para el cuidado, no para la totalidad del poder.”³²⁰

³¹⁹ “*Ex his autem apparet quod male dicunt qui dicunt quod nulla persona singularis alia a papa, nec collegium aliquod vel comunitas, habet ius et dominium in bonis ecclesiae, sed solus papa qui non solum est administrator et dispensator universalis, sed verus dominus et proprietarius bonorum ecclesiae, et de his ordinare et ae distrahere potest prout vult, et tenet factum suum, quamvis peccet, nisi faciat ex causa rationabili, et ceteri praelati vel etiam principes vel communitates non habent dominium, sed solum sunt talium bonorum procuradores, tutores et dispensatores. Hoc autem patet falsum esse ex praedictis<...>*” *Trac. VI, 92, 14-23.*

³²⁰ “<...> *cum papa non sit dominus ecclesiasticorum bonorum generaliter, sicut nec praelati inferiores bonorum sui collegii. Sed est papa Universalis dispositor et dispensator bonorum, et amplius facit sibi fructos suos de bonis communibus pinguiores, secundum exigentiam sui status, quam praelati inferiores qui vocati sunt in partem sollicitudinis.*” *Trac. VI, 92, 23-25, 93, 1-3.*

Cosa que avala con el testimonio de Agustín, de Pablo y de Bernardo respecto del oficio de cuidado y administración que les cabe a los miembros de la Iglesia³²¹.

Ahora bien, a los clérigos, si bien no les repugna tener soberanía sobre los bienes exteriores, por sus votos no la pueden tener. La soberanía inmediata sobre los bienes eclesiásticos pertenece a las diferentes comunidades, las cuales han recibido esos bienes en transferencia o donación para su uso. Si la posesión de los bienes no perteneciera a las comunidades eclesiásticas, acota Juan, la Iglesia no se diferenciaría de los hermanos menores, los que por sus votos ni tienen administración ni soberanía, sino solo uso de hecho (*usus facti*), según lo establecido por el papa Nicolás.³²² Y para que sus bienes no sean vagos e inciertos el papa en nombre de la Iglesia tiene derecho y soberanía sobre ellos.

2. La disputa de las Órdenes mendicantes sobre la propiedad

Por cierto, Juan no fue ajeno a la disputa entre las Órdenes mendicantes en la última década del siglo XIII, dada justamente en la Universidad de París, los dominicos y los franciscanos, en torno a la propiedad y a la pobreza.³²³ En esa discusión se retoman los argumentos ya desarrollados antes en las décadas de 1270 y 1280 en la misma Universidad. La posición franciscana se enrolaba en la hierocracia papal más

³²¹ Agustín *Ad Bonifatium epistola* 185, 9, 35, *Patrologia Latina* 33, 809: “Si poseemos como propio lo que nos es suficiente, no son nuestras aquellas cosas, sino de aquellos cuya administración llevamos. Por lo tanto, no reivindicemos para nosotros una propiedad porque es una usurpación condenable.” (*Si privatam possidemus, quod nobis sufficiat, non illa nostra sunt, sed illorum quorum procuracionem gerimus; non ergo proprietatem nobis usurpatione damnabili vindicemus.*); Pablo, *Ira. a los Corintios* 4, 1: “Que así nos considere el hombre, como ministros de Dios y administradores.” (*Sic nos existimet homo ut ministros Dei et dispensatores.*); Bernardo de Claravel *De consideratione* II, 6, 10, respecto de que Cristo dio lo que tuvo, a saber, “el cuidado sobre las iglesias” (*sollicitudinem super ecclesias*).

³²² *Decretales* VI, c. 1, 7: en la Bula *Exiit qui seminat* del 14 de agosto de 1279, el papa Nicolás III sale a la defensa de los franciscanos. Para el papa la renuncia absoluta a la propiedad no excluye la renuncia al uso, necesario para la subsistencia. Los franciscanos hacen uso de hecho (*usus facti*), moderado (*pauper*), de los bienes. Y la jurisdicción y la soberanía sobre los mismos pertenece a la Iglesia general, no a la Orden. Según Coleman (2000), p. 121, los papas Gregorio IX e Inocencio IV crearon una “ficción legal” de dominio papal de los bienes franciscanos.

³²³ L. A. De Boni, “O debate sobre a pobreza como problema político nos séculos XIII e XIV”, *Patristica & Mediaevalia*, XIX (1998), p. 28 y ss. Coleman (2000), p. 121, y (1994), p. 201, sostiene que los capítulos VI y VII del *Tratado* de Juan están escritos para destruir (*sic*) la concepción franciscana de la propiedad.

ortodoxa. Como Dios creó el mundo con sus bienes para uso común de los hombres no para su posesión, así el verdadero dominio y jurisdicción sobre él le pertenecen. Los hombres no tienen jurisdicción y dominio verdadero ni de manera particular ni de manera común, sino solo administración. Con todo, el papa, como vicario de Cristo, por *plenitudo potestatis*, ejerce la suprema jurisdicción y dominio sobre los bienes, y las personas sean eclesiásticas sean laicas tienen una jurisdicción delegada por él. En papa tolera la jurisdicción de los reyes *ratione materiae*: los derechos legales de propiedad, como los que traen las leyes civiles, regulan las acciones sobre las cosas. Mas el establecimiento de una propiedad laica y la legislación sobre ella es una concesión papal, no un reconocimiento. Buenaventura³²⁴ distingue dominio y uso. La perfección evangélica consiste en la renuncia voluntaria al dominio de los bienes mundanos en común y en particular, pero no a su uso. El modelo a imitar, de hecho, es Cristo. Ya que, siendo rey de los cielos y tierras, con todo, como hombre, renunció a ello voluntariamente. Notemos que al respecto la posición de Juan, por un lado, coincide con la franciscana: Cristo, argumentará después, no tuvo dominio ni jurisdicción sobre los bienes que utilizó, pero, por otro, difiere porque, para Juan, Cristo es rey de un reino espiritual, no terrenal.

La Orden franciscana seguía ese precepto. Los bienes que utilizaban para su sustento le eran ofrecidos libremente por el papa y los cardenales, quienes a su vez se reservaban su administración. La propiedad legal de los bienes donados a la Orden seguía siendo del donante, así esos bienes podían volver al donante cuando éste lo solicitara. Más que una donación se trataba en rigor de un préstamo. Para Juan los bienes de la Iglesia recibidos en calidad de donación pasan a pertenecer a la Iglesia como propiedad, esto es, propiedad común o eclesiástica, y el papa como su administrador general concede su administración a las iglesias particulares en las que los bienes son utilizados.

Los dominicos estaban en las antípodas de esa concepción franciscana. Por ello, analizaremos al respecto algunos pasajes de la obra de Tomás de Aquino que Juan

³²⁴ *Apologia pauperum, Opera omnia*, vol. VIII, Quaracchi, pp. 223-330.

reelabora para su teoría de la propiedad de los laicos. Para Tomás los bienes tienen un carácter bifronte:

“<...> la cosa exterior puede ser considerada de dos modos. De uno, en cuanto a su naturaleza, la cual no subyace a la potestad humana, sino solo a la divina, a la cual todas las cosas obedecen según su propio peso. De otro, en cuanto al uso de esa misma cosa. Y así, tiene el hombre el dominio natural de las cosas exteriores, porque mediante su razón y voluntad puede usar de las cosas exteriores para su utilidad, como si fuesen hechas para él. En efecto, las cosas más imperfectas existen para las más perfectas, como se expuso antes <en q. 64, a. 1>. Y, por esta razón, el Filósofo prueba en el libro primero de la *Política* <1256b7> que la posesión de las cosas exteriores es natural al hombre. Y este dominio natural sobre las demás creaturas, que compete al hombre por su razón, en la cual consiste la imagen de Dios, se manifiesta en la creación misma del hombre, en el *Génesis* 1, 26, donde se dice: ‘Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, y que presida sobre los peces del mar, etc.’”³²⁵

A Dios como creador corresponde el verdadero dominio de los bienes, como sostenían los franciscanos, pero el hombre fue creado con un dominio natural que se especifica por la posesión que hace de los bienes para su supervivencia. Y en ello coinciden la máxima autoridad divina y la filosófica. Las cosas están al servicio del hombre, y así como Dios crea y dirige lo creado, análogamente el hombre, hecho a su imagen y semejanza, utiliza para su sustento y regula por medio de la razón lo puesto a su disposición. Evidentemente en este artículo Tomás está replicando a sus adversarios, aunque sin citarlos.³²⁶ Justamente la primera opinión que discute es la franciscana:

³²⁵ “<...> *res exterior potest dupliciter considerari. Uno modo, quantum ad eius naturam, quae non subiacet humanae potestati, sed solum divinae, cui omnia ad nutum obediunt. Alio modo, quantum ad usum ipsius rei. Et sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum, quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis; semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora, ut supra habitum est. Et ex hac ratione philosophus probat, in I Polit., quod possessio rerum exteriorum est homini naturalis. Hoc autem naturale dominium super ceteras creaturas, quod competit homini secundum rationem, in qua imago Dei consistit, manifestatur in ipsa hominis creatione, Gen. I, ubi dicitur, faciamus hominem ad similitudinem et imaginem nostram, et praesit piscibus maris, et cetera.*” Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 66, a. 1, c.

³²⁶ Coleman (1991), p. 194: nota que en las discusiones entre ambas Órdenes no se nombran a sus oponentes, Tomás no menciona a Buenaventura ni Peccham menciona a Tomás cuando rebaten sus argumentos sobre la propiedad, y así Juan tampoco menciona a los franciscanos.

“Ninguno debe atribuirse lo que es de Dios. Pues el dominio de todas las creaturas es propio de Dios, según aquello del *Salmo* 23, 1: ‘Del Señor es la tierra, etc.’ Por lo tanto, no es natural al hombre la posesión de las cosas.”³²⁷

La posición de Tomás, que sigue Juan y contra la franciscana, es que el hombre por naturaleza tiene dominio sobre los bienes exteriores entendido como poder de usar los mismos (*potestas utendi ipsis*) para su sustento corporal (*ad corporalem sustentationem*).

Ahora bien, en el artículo siguiente de la misma cuestión, Tomás trata el tránsito de la apropiación a la propiedad. El artículo está rebatiendo la ilicitud de poseer algo en propiedad. Pues según el *ius naturale* todas las cosas son comunes (*omnia sunt communia*) y como lo que está contra el derecho natural es ilícito, la propiedad de las posesiones (*possessionum proprietas*) es ilícita. Tomás en el *corpus* amplía sus consideraciones sobre el poder natural del hombre para la adquisición de bienes. Así respecto de esos bienes exteriores que satisfacen la *conservatio sui* al hombre competen dos poderes: el de procurarlos y administrarlos y el de usarlos:

“<...> la potestad de procurar y dispensar. Y en cuanto a esto es lícito que el hombre posea cosas propias. Y es inclusive necesario para la vida humana, por tres motivos: 1) porque cada uno es más solícito para procurar algo que a él solo le compete que algo que es común a todos o a muchos, porque cada uno, rehuyendo el trabajo, deja a otro lo que atañe a lo común, como sucede en una multitud de servidores. 2) porque se administran más ordenadamente las cosas humanas, si a cada uno incumbiera el propio cuidado de la procuración de alguna cosa, y habría confusión, si cualquiera procurase cualquier cosa indistintamente. 3) porque más pacíficamente se conserva el estado de los hombres, si cada uno está satisfecho con lo suyo. Por ello vemos que entre los

³²⁷ “Nullus enim debet sibi attribuere quod Dei est. Sed dominium omnium creaturarum est proprie Dei, secundum illud Ps. 23, 1. Domini est terra, etc. Ergo non est naturalis homini rerum possessio.” *Summa Theologiae* II-II, q. 66, a. 1, arg. 1.

que común e indistintamente poseen algo, muy frecuentemente surgen disputas.”³²⁸

La adquisición, no todavía la propiedad, es personal por la propia naturaleza del hombre que procura su bien propio y deja que los otros hagan lo mismo, lo administra para sí y se contenta con él. Tomás considera que esa adquisición se logra a través del trabajo (*labor*) que, se sigue de la cita, es individual y mínimo, solo el suficiente para procurar el bien propio. Si no existiera esta organización particular y eficiente de adquisición y administración, o sea una distinción o determinación de un bien cualquiera, sobre algo que es común, esto es, la totalidad de los bienes naturales dados en común al hombre, surgirían confusiones y discusiones. Con todo, respecto del poder de uso el poseedor debe ser solidario:

“<...> no debe el hombre tener las cosas exteriores como propias, sino como comunes, a fin de que fácilmente se puedan compartir con las necesidades de los otros. De donde el Apóstol dice en *1 Timoteo* 17-18: ‘Manda a los ricos de este siglo que generosamente den y compartan.’”³²⁹

De hecho, la adquisición, la administración y el uso solidario competen al *ius naturale*. Notemos que Juan suscribe esa adquisición particular, la administración *ad libitum*, pero cuestiona la solidaridad que debería darse naturalmente. Para Juan esa posesión natural es precaria. Los bienes, por más que los individuos los hayan recortado de un ámbito común, no dejan de guardar su naturaleza común y ésta es, para Juan, la causa de los conflictos.

³²⁸ “<...> potestas procurandi et dispensandi. Et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat. Et est etiam necessarium ad humanam vitam, propter tria. Primo quidem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit quam aliquid quod est commune omnium vel multorum, quia unusquisque, laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune; sicut accidit in multitudine ministrorum. Alio modo, quia ordinatius res humanae tractantur si singulis immineat propria cura alicuius rei procurandae, esset autem confusio si quilibet indistincte quaelibet procuraret. Tertio, quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est. Unde videmus quod inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentius iurgia oriuntur.” *Summa Theologiae* II-II, q. 66, a. 2, c.

³²⁹ “<...> non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis ea communicet in necessitates aliorum. Unde apostolus dicit, *I ad Tim. ult.*, divitibus huius saeculi praecipue facile tribuere, communicare.” *Ibid.*

Y sigue Tomás en respuesta al tema del artículo:

“<...> la comunidad de cosas se atribuye al derecho natural, no porque el derecho natural dicte que toda las cosas deben ser poseídas en común y que nada debe ser poseído como propio, sino porque según el derecho natural no hay distinción de posesiones, sino que la hay según acuerdo humano, cosa que atañe al derecho positivo.”³³⁰

Propiedad en el sentido cabal del término solo se da bajo el *ius positivum*. Y la propiedad no contradice la adquisición que atañe a todos según el *ius naturale*:

“Por ello la propiedad de las posesiones no está en contra del derecho natural, sino que al derecho natural se le sobreañade por la invención de la razón humana.”³³¹

La conclusión de Tomás resultó muy fructífera para las consideraciones de Juan. El derecho civil se le agrega (*superadditur*) al natural, conserva y protege la adquisición, administración y uso de bienes que hace el hombre por derecho natural. La propiedad privada es la lógica consecuencia de una constitución natural dada en el hombre. Y además el derecho civil es una pura invención (*adinventio*), producto de la razón humana. La propiedad, pues, es una justificación convencional de esa posesión natural, que la razón ratifica por medio de las leyes civiles. Digamos que Juan necesitó colocar, entre ambos derechos y como paso de uno al otro, la hipótesis de conflicto y el tránsito obrado por la razón en base a otras fuentes: la estoico ciceroniana.

Así pues, se distingue entre propiedad privada y jurisdicción. Quien ejerce jurisdicción no es el propietario de los bienes. Y quien es el propietario utiliza de los bienes, cuya propiedad queda garantizada por la jurisdicción, para su provecho. En el análisis de la jurisdicción y propiedad eclesiástica Juan sostiene, de hecho, la posición

³³⁰ “<...> *communitas rerum attribuitur iuri naturali, non quia ius naturale dictet omnia esse possidenda communiter et nihil esse quasi proprium possidendum, sed quia secundum ius naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum conductum, quod pertinet ad ius positivum.*” *id. id.*, ad 1.

³³¹ “*Unde proprietas possessionum non est contra ius naturale; sed iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae.*” *ibid.*

de su Orden: ni el príncipe ni el papa son propietarios de los bienes de los particulares, aunque tengan jurisdicción sobre ellos: el príncipe por medio de las leyes civiles y el papa como declarador de derecho en caso de necesidad.

Los franciscanos, por lo tanto, equiparaban y subsumían jurisdicción y propiedad en el papa, por comisión petrina. Los dominicos, en cambio, las separaban: la propiedad atañe a los particulares y la jurisdicción al poder público. A su vez, los franciscanos distinguían uso de propiedad: las cosas están para uso, y su propiedad también por comisión petrina atañe solo al papa. Para los dominicos, en cambio, el uso particular conlleva la propiedad privada.

3. La administración papal

Para Juan, hablar de derecho y soberanía papal corresponde solo en cuanto el papa es una persona pública y vicario de Cristo. El papa no tiene soberanía porque la haya heredado de Cristo. Pues Cristo en tanto Dios, es soberano de todo, tanto de los bienes eclesiásticos comunes como de los particulares. Y en tanto que hombre, de hecho, ya no tiene comunicación con la Iglesia. Sobre la presunta propiedad que hereda el papa de Cristo, Juan trata, veremos, en los capítulos VIII, IX y X.

Además, los que transfieren bienes a la Iglesia no entienden que se los transfieren a Dios, sino a sus ministros para su uso. Así pues, los bienes recibidos por la Iglesia son de la Iglesia en cuanto propiedad y a los prelados toca su administración. En consecuencia, arguye Juan, el papa no puede disponer a su antojo de los bienes de la Iglesia, porque no es soberano, sino administrador y se espera que lo haga con buena fe. Habrá, sin embargo, un caso de excepción, que Juan abrirá más adelante en el capítulo VII, cuando por necesidad o utilidad de la Iglesia el papa pueda obrar con un poder diferente del aquí establecido sobre los bienes eclesiásticos.

Si el papa no obrara de buena fe, no actuaría conforme a derecho. No se obra de buena fe, p. e., cuando se abusa de algo que no es propio, cuando se disipan los bienes comunes o cuando se administra en favor de un bien privado y no del bien común de la Iglesia. Y así como el monasterio depone, en esos casos, al abad; una iglesia particular,

al obispo, así el papa puede ser amonestado y, si no se corrige, ser depuesto, dice Juan ajustándose al *Derecho Canónico*, por un Concilio General. Y el papa, en esos casos, no puede recusar a los denunciantes ya que no ha recibido tal autoridad de Dios para hacerlo:

“En el *Decreto*³³² se establece: ‘El que juzga a todos no debe ser juzgado por nadie, a no ser que sea sorprendido apartándose de la fe.’ Y la *Glosa*³³³ dice: Si es sorprendido en cualquier otro vicio y, amonestado, no se corrige y escandaliza a la Iglesia, podría llegar a ser depuesto.’ Aunque esto bien puede suceder, según algunos, solo por medio de un Concilio General, de acuerdo con el *Decreto*.^{334,,335}

Juan vuelve sobre la posibilidad de deposición del papa por medio de un Concilio General, como veremos, en los últimos capítulos del *Tratado*.

2. La propiedad de los laicos

En el capítulo VII Juan trata de las relaciones que háy entre el papa y los bienes privados de los laicos, su título es:

“Cómo se comporta el sumo pontífice respecto de los bienes de los laicos.”³³⁶

A la luz de lo establecido en el capítulo VI respecto del comportamiento del papa para con los bienes eclesiásticos, Juan inicia el capítulo VII remarcando la disociación que hay con más razón entre el papa y los bienes de los laicos:

³³² *Decretum Gratiani* d. XL, c. 6, I, 146.

³³³ *Glossa ordinaria Decreti* d. XL, c. 6, I, 194.

³³⁴ *Decretum Gratiani* d. XXI, c. 7, I, 71.

³³⁵ “D. XL capítulo ‘si papa’ ubi dicitur: ‘Cunctos iudicaturus a nemine iudicandus nisi deprehendatur a fide devios.’ Ubi dicit Glossa quod, si deprehendatur in quocumque alio vitio et admonitus non corrigatur et scandalizet ecclesiam, idem posset fieri, licet forte secundum aliquos per solum concilium generalem, argumentum D. XXI, capítulo ‘Nunc autem’.” *Trac.* VI, 95, 17-22.

³³⁶ *Quomodo se habeat summus pontifex ad bona laicorum.*” *Trac.* VII, 96, 16.

“A partir de lo dicho se hace evidente cómo se comporta el papa respecto de los bienes de los laicos, porque no tiene el papa soberanía sobre los bienes exteriores de los laicos ni es tampoco su administrador <...>”³³⁷

y anticipa nuevamente el caso de excepción:

“<...> a no ser en caso de una extrema necesidad de la Iglesia. Mas en este caso no es administrador, sino declarador de derecho.”³³⁸

En determinados casos en los que peligraba la fe común, el papa puede tomar medidas *ad hoc* para apaciguar el conflicto. Pero sobre estos casos excepcionales Juan volverá más adelante.

1. Origen y conflictos

Juan pasa a precisar más aún la índole de los bienes de los laicos, como había prometido. Por cierto, la primera caracterización de los mismos fue hecha en el capítulo III, en el tercero de los argumentos con los que separaba la unidad del ámbito espiritual frente a la diversidad del natural. Ahora ahonda en un largo párrafo:

“<...> los bienes exteriores de los laicos no han sido conferidos a la comunidad, como los bienes eclesiásticos, sino que han sido adquiridos por las personas particulares por medio de su propio arte, trabajo o industria. Y las personas particulares, en tanto particulares, tienen sobre ellos el derecho, el poder y la verdadera soberanía, y cualquiera puede por sí, ya que es su soberano, ordenarlos, disponerlos, administrarlos, retenerlos, alienarlos, a su antojo, sin perjuicio de otro. Y por ello tales bienes no guardan orden o conexión entre sí, ni están referidos a una cabeza común que tuviera su disposición y administración,

³³⁷ “*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 <...>*” *Trac. VII, 96, 17-19.*

³³⁸ “*nisi forte in ultima necessitate ecclesiae, in qua etiam necessitate non est dispensator sed iuris declarator.*” *Trac. VII, 96, 19-21.*

puesto que cada uno es ordenador de sus propias cosas como le parezca. Y por ello ni el príncipe ni el papa tienen la soberanía y la administración sobre tales bienes.”³³⁹

De las citas se pueden colegir cinco notas que se implican:

- 1) el origen de los bienes de los laicos es el trabajo propio de cada hombre. Cada particular es dueño de su esfuerzo y del producto de ese esfuerzo;
- 2) y como consecuencia de 1, los bienes de los laicos, así adquiridos, son también particulares. Cada individuo imprime su sello en el bien obtenido;
- 3) y como oposición de 2, los bienes de los laicos no son comunes ni guardan conexión u orden entre sí. Los particulares, en efecto, no tienen por encima un administrador común, sea un príncipe o el papa;
- 4) y como consecuencia de 3, cada particular tiene el dominio absoluto sobre sus bienes y puede, por lo tanto, disponer de ellos como le plazca, pero
- 5) y como restricción de 4, sin perjuicio de otro.

Precisamente en una comunidad de propietarios, en la cual cada uno guarda derecho particular o privado sobre sus bienes, pueden surgir conflictos. Sigue la cita de Juan:

“Mas como a causa de tales bienes exteriores sucede unas veces que es perturbada la paz común, si uno usurpa lo que es de otro, y como otras veces los hombres demasiado apegados a sus cosas no las comparten cuando lo requiera la necesidad y utilidad de la patria <...>”³⁴⁰

³³⁹ “*Exteriora bona laicorum non sunt collata communitati sicut bona ecclesiastica, sed sunt acquisita a singulis personis arte, labore vel industria propria, et personae singulares, ut singulares sunt, habent in ipsis ius et potestatem et verum dominium, et potest quilibet de suo ordinare, disponere, dispensare, retinere, alienare pro libito sine alterius iniuria, cum sit dominus. Et ideo talia bona non habent ordinem et connexionem inter se nec ad unum commune caput quod habeat ea disponere et dispensare, cum quilibet rei suae sit ordinator pro libito. Et ideo nec princeps nec papa habet dominium vel dispensationem in talibus.*” Trac. VII, 96, 21-27, 97, 1-3.

³⁴⁰ “*Verum quia ob talia bona exteriora contingit interdum pacem communem turbari dum aliquis quod est alterius usurpat, quia etiam interdum homines quae suae sunt nimis amantes ea non communicant prout necessitati vel utilitati patriae expedit <...>*” Trac. VII, 97, 4-7.

El primer conflicto en una comunidad de propietarios particulares, con el cual se turba la paz común, identificada en el capítulo I con el bien y fin de la comunidad civil, es la usurpación. El segundo conflicto es la no solidaridad de algunos particulares en caso de necesidad social. Se trata de una actitud injusta que va en detrimento de los sí solidarios y que también pone en peligro la paz. En otro pasaje muy análogo al citado de Tomás afirma que:

“Los hombres no se acostumbran a ser solícitos con lo común, como lo son con su propiedad.”³⁴¹

Que Juan tenga *in mente* el *De los deberes* de Cicerón lo demuestra el hecho de que también el arpinate coloca la usurpación como un mal antinatural, lo que lleva a que la multitud se disgregue.³⁴²

2. Jurisdicción pública sobre los bienes privados

Establecidos los conflictos que acarrea la propiedad, Juan encuentra que su resolución se logra por la institución de un legislador. Continúa el párrafo citado antes:

“<...> por ello fue instituido por el pueblo un príncipe que presida en tales casos como juez que discierne lo justo y lo injusto, como vindicador de las injurias y como medida en la distribución de los bienes exteriores por parte de los particulares, según una justa proporción y en favor de la necesidad o utilidad común.”³⁴³

³⁴¹ “*Homines non consueverunt esse ita solliciti de communi sicut de sibi appropriatio.*” *Trac.* XII, 128; 17-18.

³⁴² “Quitar algo a otro, y que un hombre aumente su bienestar en perjuicio de otro hombre es más contra la naturaleza que la muerte <...> si <...> cada uno roba en su propio provecho u ofenda al otro, es necesario que se rompa esa sociedad de la especie humana que está más de acuerdo con la naturaleza. (*Detrahere aliquid alteri, et hominem homini incommodo suum augere commudum, magis est contra natur, quam mors <...> si <...> suum quisque emolumentum spoliet aut violet alterum, disrumpi necesse est eam, quae maxime est secundum naturam, humani generis societatem.*) *De officiis* III, 5, 1. Nederman (1988) que apunta los pasajes de los autores bajomedievales que se sirven de Cicerón, a éste no lo nota ya que solo repara en ellos cuando el autor explicita su fuente.

Así pues, según Juan, el surgimiento del gobierno es posterior a la adquisición de bienes por parte de los particulares. Juan insiste, en varios lugares, en el consentimiento popular como origen o aval del poder político. En el caso de Carlomagno p. e., si bien el papa lo investió, no obró solo:

“<...> no fue hecho solo por el papa, sino por el pueblo que lo aclamaba y lo hacía.”³⁴⁴

El pueblo, en ese caso, aceptó que Carlomagno asumiera su defensa contra los infieles y los paganos:

“<...> ya que no les <sc. a los súbditos> parecía que podían ser defendidos por otro, cosa que de derecho pudieron, pues el pueblo hace al rey y el ejército al emperador.”³⁴⁵

El pueblo reconoce al mejor candidato y su decisión de hacer al rey funda derecho. A su vez, quizás Juan quiera contrastar los distintos establecimientos, el del rey y el del emperador. Sin embargo, más adelante dice que el ejército elige al emperador. De hecho, el término *imperator* tiene en el *Tratado*, por lo general, una connotación negativa.³⁴⁶ En otros pasajes introduce una suerte de cooperación entre Dios y el pueblo:

³⁴³ “<...> ideo positus est princeps a populo qui in talibus praest ut iudex decernens iustum et iniustum, et ut vindex iniuriarum et ut mensura accipiendo bona a singulis secundum iustam proportionem pro necessitate vel utilitate communi.” *Trac.* VII, 97, 7-11.

³⁴⁴ “<...> non fuit factum per solum papam, sed populo acclamante et faciente.” *Trac.* XV, 150, 28, 151, 1.

³⁴⁵ “<...> ubi per alium non videbantur posse defendi, quod de iure potuerunt, nam populus facit regem et exercitus imperatorem.” *Trac.* XV, 151, 3-5.

³⁴⁶ Heiman (1971-1980), p. 337, cree que es una referencia a la aclamación de los emperadores por parte de los ejércitos en el Bajo Imperio Romano. Con todo, ya antes Juan en el capítulo X reprodujo la misma frase como referida al *Decreto* XCIII “*Legimus*”. Y, por cierto, la fórmula “*exercitus facit imperatorem*” pertenece al *Decreto*. Renna (1974), p. 246, nota que la palabra *populus* hacía referencia originalmente en Francia a los barones, aunque no sucede así en el *Tratado*, p. 249.

“<...> el poder regio no es ni por sí ni, en cuanto a su ejecución, del papa, sino que es de Dios y del pueblo que lo elige en su persona o en su casa.”³⁴⁷

El rey no surge de suyo, ni mediante el papa, sino de Dios, evidentemente, como antes, por inspiración, y del pueblo que elige a una persona o a una *domus*, esto es, una casa real. Es significativa aquí la mención de una “*domus*”, esto es, una dinastía establecida también por consentimiento popular. Aunque no vuelva sobre el caso, la idea de Juan parece ajustarse mejor a los hechos. En otros lugares:

“<...> por Dios y el pueblo que consiente y elige.”³⁴⁸

“<...> es falso que se les dio a los emperadores (el poder) por un privilegio. Por cierto nunca oímos que ese privilegio les haya sido dado por los clérigos, sino que el poder les fue dado de derecho o por el pueblo o por el ejército, *Decreto* 93, c. 24 “*Legimus*”, y por la inspiración de Dios, porque es de Dios, *Decreto* c. 23, q. iv “*Quaesitum*”, y el Comentador dice en el libro VIII de la *Ética* (Averroes, *Comentario a la Ética Nicomaquea* VIII, 11) que el rey es por la voluntad del pueblo, pero que una vez que es rey, es natural que domine.”³⁴⁹

Para Juan es insólito -como aducen los curialistas- que el emperador haya sido investido por el poder espiritual. El poder espiritual no tiene esa prerrogativa. Aquí dice “emperador” ya que es el término que mencionan los pasajes del *Derecho Canónico* que cita. Y apoya su afirmación en el pasaje de Averroes, según el cual el rey es rey y gobierna acorde a la naturaleza, esto es, “naturalmente”, si ha sido constituido por la gracia inspirante de Dios y por la libre voluntad popular.³⁵⁰

³⁴⁷ “<...> potestas regia nec secundum se nec quantum ad executionem est a papa, sed est a Deo et a populo regem eligente in persona vel in domo.” *Trac.* X, 113, 8-10.

³⁴⁸ “<...> a Deo et populo consentiente et eligente.” *Trac.* XVII, 158, 12-13.

³⁴⁹ “<...> falsum est <...> imperatoribus debebatur ex privilegio. Hoc enim privilegium imperatoribus datum a clericis numquam audivimus, sed de iure eis debebatur imperium, populo seu exercitu faciente, XCIII D. ‘Legimus’, et Deo inspirante quia a Deo est, XXIII q. IV, ‘Quaesitum’ et Commentator VIII Ethicorum capitulo XI dicit quod rex est a populi voluntate, sed, cum est rex, quod dominetur est naturale.” *Trac.* XIX, 172, 24-25, 173, 1-5.

³⁵⁰ Kantorowicz (1985), p. 281.

Además, un príncipe, surgido y que esté por encima de los particulares, debe actuar ante el conflicto de usurpación como juez que discierne lo justo de lo injusto, debe fijar normas vinculantes entre los bienes privados y castigar su no cumplimiento. En eso consiste la jurisdicción del príncipe. Pues el príncipe, dice Juan parafraseando al *Derecho Romano*, encarna la justicia:

“<...> es la justicia animada y custodia de lo justo.”³⁵¹

En efecto, por ser los laicos particulares los únicos propietarios, pues los bienes eclesiásticos son comunes a todos los fieles y el papa es solo su administrador, la usurpación es caso exclusivo de jurisdicción secular, como lo establece Juan más adelante:

“El pecado de usurpación, esto es el retener o procurar lo ajeno como propio, y el reconocimiento de tal atañe solo al príncipe secular, quien juzga de acuerdo con las leyes humanas o civiles.”³⁵²

Igualmente, según el argumento curialista 12 del capítulo XI, el papa podría juzgar cualquier delito, incluso en el ámbito temporal. Para Juan, por cierto, el papa puede sobre determinado hecho, juzgar si es pecado o no lo es, si es lícito o no lo es, y si corresponde al derecho divino o al humano, y solo en esto consiste su conocimiento, pero:

“<...> no entiende sobre el pecado de usurpación, cosa que es determinada por las leyes humanas.”³⁵³

Así también, según el argumento 14 del mismo capítulo, que los curialistas siguen de *Mateo* (18, 15-17), respecto de que la Iglesia debe juzgar, Juan entiende que

³⁵¹ “<...> est iustitia animata et custos iusti.” *Trac.* XVII, 156, 12.

³⁵² “Peccato vindicationis, detinendo vel impetendo alienum ut suum, et talium cognitio ad solum iudicem saecularem pertinet, qui iudicat secundum leges humanas seu civiles, secundum quas fiunt appropriationes rerum et vindicationes.” *Trac.* XIII, 136, 14-17.

³⁵³ “<...> non cognoscit de peccato vindicationis quae determinatur secundum leges humanas.” *Trac.* XV, 152, 28, 153, 1-6.

Iglesia allí significa la totalidad de los fieles, laicos y eclesiásticos, y que por tanto en ese ámbito hay dos jueces, el espiritual y el temporal. Incluso podría aceptarse que el eclesiástico juzga todo, pero en el foro íntimo de su conciencia cuando oye las confesiones.³⁵⁴ Y respecto del argumento 3, el cual, según *I Corintios* 6,3, el papa juzga sobre las cosas terrenas, Juan sostiene que es un malentendido por parte de los curialistas ya que el Apóstol no habla de clérigos, sino de fieles en general que escogían a jueces corruptos para escándalo de la fe.³⁵⁵

Ahora bien, respecto del segundo conflicto, el de la no solidaridad, el príncipe establece la justa medida que cada particular debe aportar, en proporción a sus bienes, en caso de necesidad. El príncipe solo tiene jurisdicción sobre el comercio o comunión entre los bienes privados en vistas al bien común y no el dominio o poder al punto de llegar a enajenarlos, como precisa Juan en un pasaje ya citado a medias:

“No es lo mismo tener propiedad y soberanía sobre los bienes exteriores de los laicos y tener jurisdicción, o sea el derecho de discernir qué es lo justo y qué lo injusto sobre tales bienes, como tienen los príncipes el poder de juzgar y discernir sobre los bienes de sus súbditos, aunque no tengan soberanía sobre esos bienes.”³⁵⁶

Juan distingue entre propiedad o dominio, propio de los particulares, y jurisdicción, propia del príncipe. De hecho, el dominio que posee cada individuo sobre sus bienes le otorga una cierta jurisdicción particular entendida como una administración *ad libitum* sobre los mismos, sin perjuicio de otro propietario. Mas la jurisdicción del príncipe no se funda en un dominio, porque no posee ningún tipo de dominio sobre los bienes particulares de sus súbditos, sino en el hecho de que los propietarios convienen en que una instancia que esté por encima de ellos puede unirlos y conducirlos hacia el bien común o paz. El establecimiento de la politicidad, identificado con el surgimiento del legislador, aparece como una necesidad de superar conflictos entre propietarios

³⁵⁴ *Trac.* XVI, 153, 20-1, 154, 1-7.

³⁵⁵ *Trac.* XIV, 144, 18-23.

³⁵⁶ “*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.*” *Trac.* VIII, 98, 14-18.

particulares a fin de preservar la propiedad privada y en vistas al bien o utilidad común, dice Juan en otro pasaje también muy análogo al visto de Tomás:

“Las cosas necesarias para el uso humano serían descuidadas si fuesen comunes a todos y a cada uno, y si fuesen comunes indistintamente no se conservaría con facilidad la paz entre los hombres.”³⁵⁷

Así, solo con el legislador se resguarda la propiedad privada. Al respecto Juan cita a Agustín quien coincide con el *Derecho Canónico*³⁵⁸:

“‘Quita los derechos del emperador y no puedes decir ‘esta cosa es mía.’ En efecto, por derecho natural hay una sola libertad y una común posesión para todos.’ Y así sobre el pecado en lo temporal no juzga ni reconoce el juez eclesiástico, sino solo el secular.”³⁵⁹

Por derecho natural no podría hablarse de propiedad, sino de posesión común. Pero la posesión común, la libertad sin restricciones y la necesidad de obtener el sustento vital permiten la incipiente apropiación de bienes por parte del hombre y una primera delimitación de los mismos, de hecho precaria, ya que, aunque apropiados, los bienes no pierden el carácter de común hasta la legislación del príncipe. Así también, otro pasaje semejante al anterior dice:

“<...> la apropiación de cosas es solo por determinación de los hombres, removida la cual no puedo decir “esto es mío”, sino que todas las cosas son comunes.”³⁶⁰

³⁵⁷ “*Res humanis usibus necessariae neglegerentur si omnibus et singulis essent communes, et ne si communes essent ex indistincto non servaretur pax de facili inter homines.*” *Trac. XIII*, 136, 17-20.

³⁵⁸ Agustín, *Homilía sobre el Evangelio de Juan VI*, 25. *Decreto de Graciano VIII*, 1, I, 13. El texto también es citado por Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I- II, q. 94, a. 4.

³⁵⁹ “*Tolle iura imperatoris et non potes dicere ‘haec res mea est’.* *De iure enim naturali est una omnium libertas et communis omnium possessio.*’ *Et sic de peccato in temporalibus non iudicat seu cognoscit ecclesiasticus iudex sed saecularis tantum.*” *Trac. XIII*, 22-25.

³⁶⁰ “<...> *appropriatio rerum est solum per positionem hominum, qua remota non possum dicere: hoc est deum, sed omnia sunt comuna.*” *Trac. XII*, 131, 22-24.

3. Los casos de necesidad

Ahora bien, el papa no solo ocupa el lugar, entre las personas eclesiásticas, de miembro principal de la Iglesia general, sino también es así reconocido por todos los creyentes que atienden su doctrina en cuestiones religiosas:

“El papa <...> es como la cabeza suprema no solo de los clérigos, sino también de todos los fieles en general, en tanto fieles, e informador general de la fe y de las costumbres <...>³⁶¹

Por ello, ante determinados hechos que pongan el peligro la fe y las costumbres, puede el papa intervenir con la ayuda de los bienes de todos los fieles:

“<...> en caso de suma necesidad de fe y costumbres en cual todos los bienes de los fieles son comunes y deben ser compartidos, incluso los cálices de las Iglesias, puede él administrar los bienes exteriores de los fieles y discernir cómo distribuirlos conforme lo exija la necesidad común de la fe; la cual, de otro modo, sería destruida por el ataque de paganos o algo semejante.”³⁶²

Ante el peligro de guerra que amenace la fe, los bienes, los eclesiásticos y los de los laicos, pierden esa especificidad y se vuelven comunes y el papa decide su administración. El caso simbólico de entregar incluso los cálices está en Tomás de Aquino, quien a su vez cita como casos de necesidad, el rescate de cautivos y algunas necesidades de los pobres.³⁶³ Juan sigue presentando un caso mayor:

³⁶¹ “Papa <...> est quasi supremum caput non solum clericorum sed generaliter omnium fidelium ut fideles sunt, tamquam generalis informator fidei et morum <...> Trac. VII, 97, 11-13.

³⁶² “<...> in casu summae necessitatis fidei et morum, in quo casu omnia fidelium bona comuna sunt id est communicanda, etiam calices ecclesiarum, habet bona exteriora fidelium dispensare et ut exponenda discernere prout expedit communi necessitati fidei quae alias subverteretur propter irruitionem paganorum vel huiusmodi.” Trac. VII, 97, 14-18.

³⁶³ *Summa theologiae* II-II, q. 185, a. 7, ad 3: “<...> nisi forte in articulo necessitatis, in quo pro redemptione captivorum et aliis necessitatibus pauperum, etiam vasa cultui divino dicata distrahantur.”

“Y si fuera tan grande la necesidad y tan evidente, el papa podría exigir diezmos o determinadas contribuciones por parte de los fieles particulares, pero según una debida proporción a fin de que ninguno sea sin razón más gravado que otro, para socorrer la necesidad común de la fe.”³⁶⁴

La importancia del peligro hace que el papa determine las porciones de ayuda por parte de los fieles según una precisa medida a fin de no obrar injustamente.

“Y tal ordenación del papa no es sino su declaración de derecho.”³⁶⁵

El papa, en estos casos de necesidad, no actúa como soberano ni como administrador de todos los bienes, sino como declarador de derecho. Como tal, también

“<...> podría compeler a los rebeldes y opositores por medio de censura eclesiástica y, de la misma manera, si en alguna parroquia los fieles se hubieran multiplicado en poco tiempo y no fueran suficientes las viejas rentas para la dirección parroquial al punto de que para el cuidado de la parroquia se necesitara que el sacerdote contase en poco tiempo con muchos capellanes como ayudantes, podría el papa ordenar que los fieles de aquella parroquia volvieran a aportar de sus bienes para obtener lo necesario.”³⁶⁶

Por la declaración de derecho el papa también puede ejercer censura eclesiástica contra sus enemigos y reordenar económicamente una parroquia.

Otro ejemplo de una declaración de derecho por parte del papa lo trae la respuesta de Juan al argumento 11 del capítulo XI. Según consta en el *Decreto* (c. 15, q.

³⁶⁴ “*Et posset tanta esse necessitas et tam evidens quod posset exigere decimas vel determinatas portiones a singulis fidelibus, secundum tamen debitam proportionem, ne aliqui sine ratione plus gravarentur quam alii, ad succurrendum communi fidei necessitati.*” *Trac.* VII, 97, 18-22.

³⁶⁵ “*Et talis papae ordinatio non est nisi iuris declaratio.*” *Trac.* VII, 92, 22.

³⁶⁶ “*<...> posset rebelles vel contradictores per censuram ecclesiasticam compellere. Et per talem modum etiam si in parochia aliqua essent fideles de novo multiplicati in tantum quod curato parochiali non possent sufficere antiqui redditus eo quod ad curam parochiae oporteret sacerdotem de novo tenere multos capellanos coadiutores, posset papa ordinare quod fideles illius parochiae de bonis suis superaderent usque ad debitam sufficientiam.*” *Trac.* VII, 97, 23-27, 98, 1-3.

6, c. 3, I, 756) el papa puede dispensar a los soldados del juramento hecho al emperador. El motivo citado por el *Decreto* se vincula con el argumento 5 del mismo capítulo según el cual, como también consta en el *Decreto (ibidem)*, el papa coronó a un emperador, tal el caso de Pipino. En su respuesta al argumento curialista 5, Juan aclara que el papa Zacarías no depuso a Hilderico, rey de Francia, y en su lugar colocó a Pipino, sino que solo dio su consentimiento a los barones que lo consultaron al respecto.³⁶⁷ De lo cual los curialistas, extraen el argumento 11, como un caso según el cual el papa eximió a los soldados del juramento hacia Hilderico. Para Juan solo se trata de una declaración de derecho de parte del papa, ya que los soldados no estaban ligados al papa por juramento, sino al rey, y el papa declaró a favor de los soldados y barones para que, libres del juramento, pudieran elegir otro rey.³⁶⁸

Y continúa Juan:

“Mas fuera de estos casos de necesidad en favor del bien espiritual común, no posee el papa la disposición de los bienes de los laicos, sino que cada uno dispone de lo suyo como quiera, y en favor del bien común temporal dispone el príncipe en particular.”³⁶⁹

La autoridad del papa, pues, respecto de los bienes privados de los laicos no es coactiva, sino que solo puede declarar determinadas exigencias en favor del bien espiritual. El príncipe estaría incluido en esas exigencias, pues, como dice en el capítulo V, lo espiritual, por el fin que persigue, excede lo temporal. El peso de ese fin, a saber, la salvaguarda de la fe común, hace que ante un peligro que la amenace, todos los bienes de los laicos coadyuven a ello. Mas el papa que es administrador de los bienes de la Iglesia, aunque se coloque a la cabeza de los bienes de los laicos en circunstancias tan excepcionales, tiene un poder indirecto: no se convierte en su administrador, sino que solo debe precisar puntualmente cómo utilizarlos para mitigar una amenaza. Más allá de

³⁶⁷ *Trac. XIV, 145, 17-148, 17.*

³⁶⁸ *Trac. XV, 152, 8-13.*

³⁶⁹ “*Extra vero huiusmodi casus necessitatis pro communi bono spirituali non habet dispositionem bonorum laicorum, sed quilibet disponit de suo prout vult et pro communi bono temporali princeps in casu.*” *Trac. VII, 98, 3-6.*

ello, los bienes de los laicos son inalienables. Y el príncipe, cabeza del poder secular, es el que promueve el bien común de esos bienes.

Junto a esos casos Juan abre otra posibilidad de distinto tenor: la de si el papa quisiera obtener alguna utilidad espiritual en favor de la Iglesia. De hecho, no podría obligar a nadie, pero sí conceder indulgencias a cambio de ayuda:

“Mas en los casos en los que no hay necesidad, sino alguna utilidad espiritual o cuando constara que los bienes exteriores de los laicos no podrían satisfacer tal utilidad o necesidad, no puede el papa compeler a nadie, pero sí podría conceder indulgencias a los fieles a cambio de alguna ayuda a recibir, y otra cosa, según creo, no le ha sido conferida.”³⁷⁰

En este caso se trataría de un intercambio espiritual, pues, aunque la ayuda que recibe el papa sea material, su utilización por parte de la Iglesia es para fines espirituales. Justamente al argumento 6 del capítulo XI, según el cual Cristo concedió a Pedro los derechos del imperio celeste y terrestre (*Decreto* 22, c. 1, I, 73), Juan responde que tratándose del poder temporal del papa, interesa el testimonio del emperador, no el del papa en favor de sí mismo, ya que este decreto pertenece al papa Nicolás III, y entre otras interpretaciones de sus palabras, una, dice Juan, consiste en que el papa puede ordenar hacer una colecta entre los fieles laicos (*collectam a fidelibus faciendam*) para la necesidad común del bien espiritual (*pro communi necessitate boni spiritualis*).³⁷¹

Lo establecido por Juan sobre los bienes, su naturaleza, su legitimación y la vinculación que guardan para con los poderes político y sacerdotal, se podría encuadrar como sigue:

³⁷⁰ “*In casibus vero non necessitatis, sed alicuius utilitatis spiritualis, vel ubi non constat quod conferant bona exteriora laicorum tali utilitati vel necessitati, non habet papa compellere quemquam, sed posset papa dare indulgentias fidelibus pro aiutorio ferendo, et aliud non est ei collatum, ut puto.*” *Trac.* VII, 98, 6-10.

³⁷¹ *Trac.* XIV, 148, 27, 149, 1-3.

bienes	origen	tipo de propiedad	particulares	papa	príncipe
exteriores de los laicos	trabajo	privada	derecho, administración, soberanía	declarador de derecho en caso de necesidad	juez, vindicador
eclesiásticos	donación	comunitaria	donantes	administrador, declarador de derecho en caso de necesidad	.-

3. De la apropiación a la propiedad

Al lector desprevenido le parecerá extraño encontrar en el *Tratado* tres exposiciones de diferente índole respecto del origen del poder político e incluso con ciertas dificultades al parecer para amalgamarlas o conciliarlas.³⁷² Una de corte aristotélico tomista en la primera parte del capítulo I, otra de raigambre estoico ciceroniana en la segunda parte de ese mismo capítulo, como vimos, y ahora la tercera, originalísima respecto de la tradición, fundada en las consideraciones sobre el trabajo y la propiedad.³⁷³ En la primera hay un fin que la multitud debe cumplir cual es el vivir virtuosamente y para cuyo alcance es necesaria la guía de un rey. La forma monárquica de gobierno garantiza el mejor y directo cumplimiento de ese fin. Por eso el hombre es un *animal politicum*, o sea *regale*. La especificidad del hombre, político o real, y sus argumentos a favor se siguen de su fuente principal, el *Del reino* tomista. En la segunda parte del capítulo I, se da la superación de un estado prepolítico, conflictivo y, por ello, en desmedro de la naturaleza gregaria o social del hombre, porque el hombre es un

³⁷² Estos pasajes, como referimos, responden muy bien a lo que Coleman (1985), p. 75, llama “tijera y pegote” y Miethke (2005), p. 130, “técnica del mosaico”, respecto de la confección del *Tratado*.

³⁷³ Coleman (1984), p. 65, destaca como originales la identificación que hace Juan entre *potestas* y *dominium in rebus* y su reelaboración en base a los derechos *Romano* y *Canónico*.

animal sociale. En la tercera consideración, ésta del capítulo VII, también la politicidad surge por una suerte de acuerdo entre individuos para superar un conflicto bien determinado, la precariedad de sus posesiones, porque el hombre es un *animal proprietarium*, se apropia de bienes para su subsistencia.

A las claras Juan está considerando dos instancias que se suceden. Una en la que el hombre encuentra ciertos impedimentos para la cabal actualización de su naturaleza gregaria y su bien particular, la obtención de medios para la subsistencia, y otra en la que encaja la politicidad aristotélica, leída siempre a partir de los textos de Tomás. Los pasajes en los que plantea el tránsito entre ambas instancias son, de hecho, afines. En el primero de los textos, el del capítulo I, siguiendo a Cicerón, hay, como vimos, unos hombres más sagaces que persuaden a los menos sagaces de deponer su actitud egoísta en vistas al bien común. Ahora en el capítulo VII, son esos mismos hombres los que, para terminar con la usurpación y la no solidaridad, convienen en elegir de entre ellos uno principal que regle en favor del bien común y castigue los delitos. Aquí Juan refiere el derecho civil o positivo.

Se podría a modo de síntesis encuadrar los tres planteos de Juan como sigue:

estado natural	derecho natural: hombre gregario o social	multitud	no puede salir por sí misma	bien precario	sin gobierno	trabajo, apropiación
----------------	---	----------	-----------------------------	---------------	--------------	----------------------

tránsito	derecho de gentes	algunos más sagaces de entre la multitud	se hace salir a los hombres			
----------	-------------------	--	-----------------------------	--	--	--

politicidad	derecho civil: hombre político	ciudad o reino	salidos	bien propio, asegurado	príncipe, administración para el bien común	trabajo, propiedad asegurada
-------------	--------------------------------	----------------	---------	------------------------	---	------------------------------

Completemos, pues, las consideraciones hechas antes sobre las tres instancias y sus respectivos derechos. Por *ius naturae*, de origen divino, el hombre es gregario, hay absoluta libertad y una posesión común (*communis possessio*) de los bienes. Pero el hombre es apropiador. Entre esos dos instintos, la sociabilidad y la posesión, hay una suerte de tensión, pues la posesión atenta contra la sociabilidad: el hombre usurpa, acapara más de lo necesario y no lo comparte. Por *ius gentium*, de origen humano, Juan entiende las razones persuasivas de algunos que llevan a que la multitud deponga esa actitud belicosa y la conveniencia de la instauración de un príncipe regulador. Por *ius civile* el hombre se hace político, se da el establecimiento popular de un rey, hay bienes individualizados, regulados, esto es, propiedad o posesión particular. El *ius civile* perfecciona el conato dado bajo el *ius naturae*, pues el régimen propio del estado de naturaleza, el *regimen unius*, individual por el estado bestial, formalmente se conserva en el *ius civile*: una multitud cohesionada y regida por un rey. Y los bienes inseguros en el estado natural, son asegurados bajo el *ius civile*. El derecho garantiza, pues, la

inviolabilidad de la propiedad, por cuanto la ley, que debe procurar las necesidades comunes, no puede ser opuesta al bien particular de los individuos.³⁷⁴

Apéndice: Las prebendas eclesiásticas

Según el argumento 36 del capítulo XI se tiene por *Génesis* 47, 13, que el faraón adquirió las tierras de todos los egipcios y los hizo sus siervos, pero a los sacerdotes les garantizó lo necesario para que no sean privados de tierra ni de libertad, de lo cual los curialistas derivan que los sacerdotes deben ser libres en todos los pueblos. En su respuesta Juan distingue los bienes sacerdotales obtenidos por donaciones y ordenados para servir al fin espiritual y, por lo tanto, libres de impuestos como lo están las personas eclesiásticas, por gracia de los príncipes, y en ese sentido debe entenderse el pasaje bíblico, mas los bienes eclesiásticos obtenidos por una compra, no por donación, deben ser gravados.³⁷⁵

En la respuesta al argumento 37, según el cual el papa exime a los obispos de obedecer al rey si éste los quiere retener en su feudo, Juan vuelve sobre el caso de los bienes eclesiásticos gravados por el poder político. El caso no es válido para los obispos que se hallan en condición levítica, pero aquellos que, con el consentimiento papal, hayan obtenido un feudo y sacan usufructo de él, deben pagar impuestos, y, en consecuencia, en lo que atañe a ese deber fiscal tienen que obedecer más al poder temporal que al sumo pontífice.³⁷⁶

³⁷⁴ Al respecto es muy sugerente la analogía que traza Coleman (1991), p. 211 y ss. y (2000), p. 129, entre la doctrina de la unicidad de la forma sustancial en Tomás y la teoría de la propiedad en Juan. Así como cada uno tiene su propio entendimiento y cada uno, a su vez, participa de la especie hombre, mas no por ello deja de perder su particularidad, así la propiedad de cada uno no deja de ser privada aún participando del bien común. Juan conocía bien la doctrina tomista que defendió en su *Correctorium 'circa'*. Agreguemos nosotros que participación en el caso de la propiedad en Juan debe entenderse como consenso; y, contra Coleman, que quien tiene jurisdicción sobre los bienes de los laicos no es una instancia universal y común a todos, sino propia de un pueblo, y hay diferentes pueblos.

³⁷⁵ *Trac.* XIX, 176, 17-25.

³⁷⁶ *Trac.* XX, 177, 16-18.

En el libro IV de su comentario a las *Sentencias* Juan trata la cuestión sobre qué deber les cabe a las personas eclesiásticas por las ganancias obtenidas por sus prebendas, se trata de la Distinción 24, cuestión 8, cuyo título es:

“Si los clérigos que toman ganancias superfluas o voluminosas de los frutos de sus prebendas tienen que hacer restitución en tanto defraudadores de cosas ajenas.”³⁷⁷

La cuestión respecto de los laicos por tratarse de una propiedad privada queda amparada por las leyes y sujeta a gravámenes fiscales. Pero tratándose de personas eclesiásticas que bien pueden explotar materialmente tierras que poseen como feudo y que tienen prerrogativas fiscales, la cuestión es problemática. La primera opinión es positiva:

“Parece que sí, porque tales bienes son bienes de los pobres. Por lo tanto, como tales bienes que devienen superfluos son ajenos, tienen que restituirse.”³⁷⁸

Las ganancias obtenidas por la explotación deben ser entregadas a los pobres ya que a ellos pertenecen. El juicio “*bona ecclesiastica sunt pauperum*” es de Jerónimo³⁷⁹. Y según Tomás de Aquino:

“<...> por lo tanto, si los obispos retienen los bienes eclesiásticos que son superfluos <...> parece que tienen que restituirlos.”³⁸⁰

La segunda opinión es negativa:

“En contra: tales clérigos tienen la libre administración y el pleno dominio sobre los frutos de sus prebendas, como los tiene alguien sobre sus bienes

³⁷⁷ “*Utrum clerici facientes sumptus superfluos vel voluptuosos de fructibus prebendarum suarum teneantur ad restitutionem tamquam defraudadores rei alienae.*” Ubl – Vinx (2000), pp. 342-344, transcriben dos versiones de la *quaestio*, nosotros seguimos la segunda.

³⁷⁸ “*Videtur quod sic, quia talia bona sunt bona pauperum. Ergo cum talia quae expendunt superflue sint aliena, tenentur ad restitutionem.*”

³⁷⁹ *Glossa ordinaria in Isaiam* 3, 14.

³⁸⁰ “<...> ergo si episcopi bona ecclesiastica quae eis superfluunt sibi retineant <...> videtur quod teneantur ad restitutionem.” *Summa Theologiae* II-II, q. 185, a. 7

patrimoniales, pero quien dispensa sobre los bienes patrimoniales no debe hacer su restitución, por lo tanto, etc. <sc. no tienen que restituirse>.”³⁸¹

Los que sostienen que no deben, equiparan las ganancias obtenidas por los clérigos con las de los laicos. De hecho, los laicos explotan libremente sus posesiones, por tanto son propietarios también de lo obtenido por su trabajo, y no tienen la obligación de hacer donaciones. A Juan le parece que para responder a ello hay que hacer antes una serie de distinciones:

“Respondo: aquí hay que distinguir tres cosas: una respecto de los tiempos, otra respecto de las personas y la tercera respecto de los términos ‘cosa ajena’”.³⁸²

Respecto de los tiempos Juan separa dos momentos en la historia de la Iglesia:

“<...> el tiempo de la Iglesia primitiva cuando los clérigos no podían tener nada como propio, y los tiempos modernos en el cual los clérigos tienen algo propio, a saber, sus bienes patrimoniales y lo ganado, como son los frutos de sus prebendas.”³⁸³

Juan distingue entre una primera Iglesia pobre y otra rica que se suceden cronológicamente. –Esta idea es propia de la historiografía valdense que refirió en el Proemio. Con todo, esta situación respecto de la posesión de bienes por parte de la Iglesia fue variando:

“<...> Agustín establece que los clérigos no tenían propiedad y después se hizo una segunda constitución que revocó la primera ordenando que tengan propiedad. Y después se hizo una tercera que revocó la segunda y confirmó la

³⁸¹ “*Contra: tales clerici habent liberam administrationem et plenum dominium in fructibus patrimonialibus dispensans non tenetur ad restitutionem, ergo etc.*”

³⁸² “*Respondeo: hic sunt tria distinguenda: unum ex parte temporum, secundum ex parte personarum, tertium ex parte ‘rei alienae’.*”

³⁸³ “*<...> tempos primitive ecclesie quo nihil proprie poterant habere clerici, vel secundum modernorum tempos quo clerici habent proprium tuptote bona patrimonialia et appropriatum ut sunt fructus prebendarum suarum.*”

primera, a saber, que no tuvieran propiedad, como aparece en el *Código* 12, q. 1, c. 10 <I, 679>”³⁸⁴

Según el pasaje del *Decretum Gratiani* citado, Agustín dice que se pasó de una Iglesia sin propiedad a otra propietaria porque en aquella mal se servía y había muchos transgresores (*male servabatur et plurimi erant transgressores*), pero se volvió a restaurar la primera por el consenso de los clérigos (*consensu clericorum*). Como vimos, los bienes eclesiásticos si bien son patrimonio de la Iglesia, no son privados, sino comunes, y su administración pertenece a cada una de las iglesias, de las cuales el papa es administrador universal.

Ahora bien, respecto de las personas religiosas hay que distinguir entre

“<...> las que solo tienen la administración, como son los abades, los priores, los hospitalarios y los procuradores de las iglesias, y las que tienen administración y pleno dominio.”³⁸⁵

A su vez, respecto de los que tienen solo la administración de algo adquirido, debe separarse: 1) si lo adquirido lo han obtenido por su industria, doctrina o trabajo sobre su patrimonio particular (*acquisitum per industriam suam, doctrinam vel laborem de patrimonio suo*), de ello, si obtienen ganancias superfluas, no tienen por qué hacer restitución en calidad de lo que fuere. 2) si lo adquirido es de otra forma y si las ganancias son superfluas, se debe hacer restitución. Y respecto de los que tienen administración y dominio y obtienen rédito por la explotación de los bienes, como son los seculares, deben dividir en porciones sus frutos para dar, una parte, al obispo, otra para los fabricantes, otra para los pobres y otra para los ministros. A su vez, la administración debe ser hecha de buena fe por los obispos. Éstos deben distinguir si los bienes obtenidos son módicos o grandes. Si son módicos, no es necesario hacer restitución ni penitencia (*non tenetur ad restitutionem nec etiam ad penitentiam*). Pues,

³⁸⁴ “<...> Augustinus constituit quod clerici non haberent proprium et postea fecit secundam constitutionem quae revocavit primam ordinans quod haberent proprium. Tertio fecit tertiam quae revocavit secundam et confirmavit primam, scilicet quod non haberent proprium sicut apparet C. XVI, 1.”

³⁸⁵ “<...> quae tantum habent administrationem ut sunt abbates, priores, domini hospitalium et procuradores ecclesiarum, aut habent administrationem et plenum dominium.”

dice Juan citando a Aristóteles (*Ethica* II, 9, 1109b18-20) si alguien se aleja un poco del justo medio no por eso es vicioso (*homo si modicum recedit a virtute non propter hoc est viciosus*).³⁸⁶ En cambio si son grandes, se debe distinguir, a su vez, si son interiores o exteriores (*intra portionem sibi debitam vel extra*). Si son interiores solo hay que hacer penitencia y no restitución. En cambio si son exteriores hay que hacer restitución. Tal vez Juan se refiera con esta distinción entre interiores y exteriores a los bienes que se destinan al uso particular y los que se destinan al uso común respectivamente. Porque sobre los exteriores hay un caso de excepción que salva la acción de dar a los pobres: cuando surge un caso de suma necesidad (*summa necessitas*), como p. e. pagar el rescate de cautivos o casos semejantes (*pro redemptione captivorum et consimilibus*), incluso, en esos casos, como también lo manifestó antes, hasta los cálices (*vasa ecclesiastica*) deben ponerse al servicio de quien afronte la necesidad.

Respecto del término “ajeno” hay dos formas de entenderlo. Una, se dice respecto de Dios, por cuanto es el Soberano universal de todas las cosas y bienes (*universalem dominum omnium rerum et bonorum*) y en este sentido nadie tiene algo como propio, ni se puede alienar algo. La otra, se dice ajeno respecto de la propiedad de un hombre particular. Y en este último sentido quien abusa o disipa de lo ajeno viola las leyes civiles y debe restituirlo. Juan hace una breve acotación, con referencia implícita a una posición extremista franciscana, diciendo que según algunos no hay que restituir nada porque nada puede alienarse ya que todo pertenece al Soberano universal, y aunque se cometa pecado con el abuso, hay que hacer penitencia ante Dios.

La última objeción se refiere al hecho de que se dan beneficios a los clérigos para que usen bien de ellos. Juan lo analiza desde un punto de vista lógico sintáctico:

“Este argumento mucho difiere en que se diga “te doy un cuchillo para que no se lo des a otro” o “te doy un cuchillo no para que se lo des a otro”, porque en el primer caso la consecuencia cae sobre la negación, y en el segundo la negación sobre la consecuencia.”³⁸⁷

³⁸⁶ También Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 185, a. 7.

³⁸⁷ “*Illa ratio multum differt dicere ‘do tibi cultellum, ut non des alteri’ vel ‘do tibi cultellum non ut des alteri’, quia in primo casu consecutio cadit super negationem, in secundo negatio super consecutionem.*”

Digamos que en latín clásico no podría formularse el segundo juicio de esa manera ya que la finalidad negada nunca se construye con *ut non* (que sería una consecutiva no una finalidad), sino con *ne*. Más allá de ello, la intención de Juan es advertir la sutileza lingüística. Pues si se usara el primer caso, se debe devolver lo dado. Si el segundo, no. Y saca una conclusión de ello:

“Por lo tanto, cuando se conceden beneficios a los clérigos es por una tal causa: o bien con la condición sobreentendida, a saber “no para que” superfluamente vivan de sus réditos, o bien no, y se entiende esto, a saber “para que no”, etc. <sc. superfluamente vivan de sus réditos>.”³⁸⁸

La conclusión general es que los clérigos tienen la libre administración y el pleno dominio sobre los frutos de las prebendas, y no tienen necesariamente que hacer ninguna restitución como expensa. Pero si gastan de manera superflua y deshonestamente (*superflue et inhoneste expendant*) tienen hacer penitencia por el pecado cometido.

³⁸⁸ “*Ergo cum beneficia conferantur clericis tali causa, tamen sine condicione subintellecta videlicet non ut superflue vivant ex forum redditibus, non tamen intelligit hoc videlicet ut non, etc.*”

Capítulo VI

El poder papal, la Iglesia y el Concilio

1. La herencia de Cristo

En los capítulos VIII, IX y X Juan se aboca a establecer que el papa no recibió de Cristo ningún tipo de jurisdicción y poder sobre los bienes temporales, ya sea porque Cristo en tanto que hombre no los tuvo, ya sea porque Cristo en tanto que hombre, aún en la suposición de que sí los tuvo, no se los transfirió a su sucesor, Pedro.

1. Un Cristo pobre

En primer lugar y como los herodianos piensan que Cristo es rey terreno, Juan quiere esclarecer en qué sentido se dice que Cristo es rey. Y, por cierto, se dice que Cristo es rey en tres sentidos. Uno, en tanto que es Dios, y de este modo es rey de todo lo creado, mas este poder evidentemente no se lo transfirió a Pedro:

“<...> pues no le transfirió a Pedro el que sea creador.”³⁸⁹

El otro, en tanto que Cristo es Dios hecho hombre. Así se dice que es rey de los hombres por cuanto se encarnó e hizo partícipes a los hombres de su reino, pero su reino no es de este mundo, sino que es un reino celestial. Así deben entenderse las palabras bíblicas: “Vosotros sois el pueblo elegido, el sacerdocio real” (*1 Pedro* 11, 9).³⁹⁰ Más aún, insiste Juan, todos los fieles por fe y caridad son miembros de ese pueblo y conforman un cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo. Y al respecto los ministros

³⁸⁹ “<...> non enim contulit Petro ut esset creator.” *Trac. VIII, 99, 1-2.*

³⁹⁰ “Vos estis genus electum, regale sacerdotium.” *Trac. VIII, 99, 8-9.*

eclesiásticos -y Pedro y su sucesor en primer lugar- y todos los justos se ofrecen para que los restantes fieles participen del reino celeste ya sea enseñando ya administrando los sacramentos. El tercer sentido, según el cual Cristo fue rey en cuanto que hombre, esto es, de un reino, como quieren los herodianos, temporal, es, dice Juan, absolutamente falso (*omnino falsum*). Los argumentos de Juan se basan exclusivamente en los pasajes bíblicos que dan testimonio del reino espiritual³⁹¹, del reconocimiento, sujeción y obediencia de Cristo al poder temporal³⁹², en sus interpretaciones por parte de algunos padres de la Iglesia³⁹³ y en lo establecido por el propio *Derecho Canónico* respecto de que todos los clérigos e Iglesias están obligados a pagar tributo al emperador, sobre los bienes exteriores.³⁹⁴ De todo ello, concluye que

“<...> es evidente, según los santos expositores, que no tuvo autoridad o jurisdicción en lo temporal, sino que vino a dar testimonio de virtud.”³⁹⁵

2. La no jurisdicción de Cristo sobre los bienes

Ahora bien, algunos, dice Juan, esgrimen otros pasajes según los cuales afirman que Cristo sí tuvo jurisdicción sobre bienes temporales. Juan enumera cinco que cita y contesta. El primero, ya referido muy significativamente, como marcamos, por Juan en el *Proemio*, es el episodio de la expulsión de los comerciantes del templo para que no hagan de la casa de oración una casa de comercio (*Mateo* 21, 12), de lo que siguen los herodianos:

“<...> cosa que no habría hecho si no hubiera tenido aquella autoridad.”³⁹⁶

³⁹¹ Juan 18, 36. *Daniel* 7, 14

³⁹² *Lucas* 12, 14-5. *Mateo* 17, 24. *Mateo* 22, 21.

³⁹³ Juan Damasceno *De fide orthodoxa* III, 20, *Patrologia Graeca* 94, 1082. Tomás de Aquino *Catena aurea in Iohannem* 18, 36; 2, 619^a. León *Sermones* 31, 2, *Patrologia Latina* 54, 235. Juan Crisóstomo *Opus imperfectum super Matthaeum* homilía 2, *Patrologia Graeca* 56, 640. Eusebio *Historia ecclesiastica* I, 3, *Patrologia Graeca* 20, 74. Jerónimo *Commentarium in Evangelium Matthaei* 3, 22, *Patrologia Latina* 26, 169. Hilario *Commentarium in Matthaeum* 23, 2, *Patrologia Latina* 9, 1045

³⁹⁴ *Decretum Gratiani* c. 23, q. 28, c. 22 “*tributum*”, I, 961

³⁹⁵ “<...> patet secundum sanctos expositores quod non habuit in temporalibus auctoritatem vel iudicium, sed dare habuit virtutis documentum.” *Trac. VIII*, 100, 25-27.

Para Juan, siguiendo el *Derecho Canónico*³⁹⁷, Cristo pudo hacerlo en tanto sacerdote y emperador:

“<...> no porque una sola y misma persona ejercería o debería realizar estos dos oficios, sino que hizo ello a fin de demostrar que ambos poderes procedían de Él.”³⁹⁸

Y en esto concuerda el *Derecho Romano*³⁹⁹, cuando afirma que ambos poderes, el espiritual y el temporal, derivan de un mismo principio, como, por otra parte, ya también estableció Juan en los primeros capítulos del *Tratado*. Y Juan Crisóstomo dice que lo hizo en tanto poseedor de autoridad.⁴⁰⁰

El segundo pasaje, según *Mateo* 21, 2, que los herodianos alegan según el cual Cristo tuvo jurisdicción sobre bienes temporales sucede cuando Cristo envió a sus discípulos a que cogieran un asno y un pollo y los trajeran diciendo que el Señor los necesitaba. Juan responde que también obró con autoridad en tanto que Dios.

El tercer pasaje, también según *Mateo* 8, 28, cuenta que Cristo hizo precipitar al mar unos puercos y no se preocupó por el dueño de los puercos, Juan lo minimiza diciendo que tal vez se tratara de puercos salvajes, sin dueño, y lo hizo porque nada hay de los puercos para uso de los hombres, a no ser la carne, pero los judíos no la comían.

El cuarto pasaje que alegan los herodianos está en *Mateo* 28, 18, cuando después de la resurrección, Cristo dijo “Me fue dado todo poder en el cielo y en la tierra”. Juan, en su interpretación sigue a Jerónimo, quien dice que el poder aludido es el espiritual:

³⁹⁶ “<...> quod non fecisset nisi auctoritatem illam habuisset.” *Trac.* IX, 102, 10-11.

³⁹⁷ *Decretum Gratiani* 10, c, 10, 1, 21. *Glossa ordinaria Decreti* d. 10, c. 8, I, 33.

³⁹⁸ “<...> non quia una eademque persona illa duo officia exerceret vel genere debeat, sed hoc ideo fecit ut ostenderet quod utraque potestas ab eo processit, ut scilicet Deus erat.” *Trac.* IX, 103, 20-22.

³⁹⁹ *Corpus Iuris Civilis, Novellae*, 6, *praefatio*, III, 25.

⁴⁰⁰ Juan Crisóstomo *Opus imperfectum super Matthaeum* 38, *Patrologia Graeca* 56, 841.

“Le fue dado el poder en el cielo y en la tierra para que, quien antes reinó en los cielos, por fe de los creyentes reine en la tierra”.⁴⁰¹

Y Remigio⁴⁰² aclara que Cristo, en tanto Dios, es omnipotente manifiestamente en los cielos para con los ángeles, pero como en la tierra no es manifiesto, designó predicadores del reino de los cielos.

El quinta y última cita según la cual los herodianos creen que Cristo tiene poder sobre las cosas temporales está en el *Salmo 2, 8*: “Pídemelo y te daré los pueblos como herencia. Los confines de la tierra como tus dominios. Y reinarás sobre ellos con vara de hierro.” Mas la referencia, según Juan, habla de reino y de pueblos en sentido de fieles, e igualmente la vara de hierro simboliza la fe:

“Y no debe entenderse que Cristo reine por medio de la fe sobre los hombres como si por ello alguien que se convierta a la fe sea súbdito del vicario de Cristo en los bienes temporales, como suelen los hombres ser súbditos de sus reyes. Pues de esa manera Cristo se volvería rey terreno, como temió Herodes, sino que solo se dice que reina por la fe, porque aquello que en los hombres es supremo y principal, a saber el intelecto, lo someten a Cristo, cautivos en obediencia a la fe. Y éste es el intelecto de los santos. Por ello, Cristo por la fe no se dice que reina sobre las posesiones, sino en los corazones.”⁴⁰³

Sus lectores, adentrados en los temas bíblicos, no podrían pasar rápidamente por este pasaje. En parte, es conclusión de todo lo anterior: someterse a Cristo rey no es someterse a un rey terreno que rige las posesiones, sino abrazar con la fe a un rey eterno que reina en los corazones. Y, en parte, es una implícita alusión a la *II Corintios 10-13*,

⁴⁰¹ “*In caelo et in terra data est ei potestas ut qui ante regnavit in caelis, per fidem credentium regnet in terris.*” *Trac. IX, 104, 13-15*, según Tomás de Aquino, *Catena aurea in Matthaeum 28, 18, 1, 465b*.

⁴⁰² Según Tomás de Aquino, *Op. cit.*

⁴⁰³ “*Nec est intellegendum quod Christus regnet per fidem in hominibus quasi ex eo quod aliquis convertitur ad fidem sit subiectus Christi vicario in temporalibus bonis sicut solent homines suis regibus subdi. Sic enim Christus regnum mutaret terrenum, ut timuit Herodes, sed pro tanto dicitur regnare per fidem quia illud quod in hominibus est supremum et principale, scilicet intellectum, Christo subiciunt, ipsum in fidei obsequium captivantes. Et iste est intellectus sanctorum. Unde Christus per fidem non dicitur regnare in possessionibus sed in cordibus.*” *Trac. IX, 105, 11-20*.

en donde el Apóstol se separa de los falsos apóstoles y sabe que con el apoyo divino vencerá toda resistencia “*in captivitate redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.*”⁴⁰⁴ La confusión de Herodes solo puede acarrear falsos apóstoles respecto de ese rey.

3. La comisión petrina

A paso seguido Juan pasa a extremar su argumento: aún suponiendo que Cristo tuvo el poder y la jurisdicción sobre los bienes de los laicos, con todo no se los transfirió a Pedro y, por lo tanto, el papa, como sucesor de Pedro, tampoco los tiene. En primer lugar, se refiere el origen de ambos poderes. El poder espiritual y el temporal se separan absolutamente. Pues, Cristo es cabeza de la Iglesia tanto en divinidad como en humanidad, y estos poderes unidos en el *subiectum* están, de hecho, separados en la *res*, como el principio respecto de lo principiado, la causa respecto de los efectos y lo superior respecto de lo inferior. Así Cristo, teniendo de suyo ambos poderes, transfirió el espiritual a Pedro y el temporal al César. Pudo transferir el temporal a Pedro, pero no lo hizo, como tampoco le transmitió otros poderes espirituales, p. e. conferir el efecto del sacramento sin sacramento o sin palabra audible, poder instituir nuevos sacramentos o borrar los pecados, ya que las personas eclesiásticas solo pueden, por el poder recibido, perdonarlos. Además, que le haya transmitido un poder temporal no se encuentra expresado, sino que los testimonios refieren solo el poder espiritual.

En segundo lugar, se basa en los grados de distinción y perfección de los poderes sacerdotal y real bajo la Antigua Ley y la Nueva Ley: ambos poderes eran menos perfectos y distintos, dice Juan, en el Antiguo Testamento y más perfectos y distintos según el Nuevo Testamento.

En tercer lugar, traza una analogía entre la Casa de Dios, que es la Iglesia, y las obras de la naturaleza y el arte. Así como una casa es menos perfecta desde el momento en que una sola persona realiza muchos oficios, cosa que ejemplifica Juan con el

⁴⁰⁴ El pasaje fue interpretado por su maestro de Orden como una suerte de asistencia entre la fe, la revelación, y la filosofía, la razón natural., Tomás de Aquino *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 8. L. Bianchi, “*Captivare intellectum in obsequium Christi*”, *Rivista critica di Storia della Filosofia*, 38 (1983), p. 81.

ejemplo aristotélico de los cuchillos multifuncionales fabricados en Delfos⁴⁰⁵, y perfecta cuando hay una división armónica de oficios, así la Casa de Dios

“<...> como fue instituida suficientemente por Dios, no es conveniente que en ella hayan sido confiados a uno solo tan diversos ministerios, como el oficio sacerdotal y el dominio real, en el cual los reyes incluso sirven a Dios, según *Romanos* 13, 4: ‘Por cierto, no sin causa lleva la espada: es un ministro de Dios.’ En efecto, no está en nosotros colocar en las cosas que han sido instituidas por Dios algo tal que sea indecoroso en las obras del arte y de la naturaleza.”⁴⁰⁶

En cuarto lugar, argumenta a favor de una especie de solidaridad mutua. Dios quiso, dice Juan, dos poderes diferentes *per se* y en distintos *subiecta*, no que una misma persona tenga autoridad primaria, por dos motivos: uno por ayuda mutua, porque el príncipe necesita del sacerdote en lo espiritual y el sacerdote necesita del príncipe en lo temporal, cosa que no sucedería si en una sola persona se concentraran ambos poderes. Y el otro es para que los príncipes no se vuelvan menos solícitos respecto del régimen espiritual.

A paso seguido, Juan hace un apéndice significativo. Nota que según *Mateo* 18, 18, cosa también refrendada por el *Decreto*⁴⁰⁷, los apóstoles recibieron, al igual que Pedro el poder de atar y desatar, lo que se llama, como vimos, la *potestas clavium* y *plenitudo potestatis*. En el capítulo XI ese pasaje es presentado como uno de los argumentos en los que los curialistas sostienen el poder absoluto del papa con exclusividad, tanto en lo espiritual como en lo temporal. En el capítulo XIV Juan entiende que ese poder es solamente espiritual:

“<...> el de absolver el vínculo de los pecados.”⁴⁰⁸

⁴⁰⁵ Tomás de Aquino *In Aristotelis Politicorum libros*, I, 1, 13.

⁴⁰⁶ “<...> a Deo sit sufficienter instituta, inconueniens est in ea tam diversa ministeria uni committi, sacerdotale scilicet officium et regale dominium, in quo etiam reges Deo ministrant, Rom. 13, 4: ‘Non enim sine causa gladium portat: minister Dei est.’ Absit enim ut in his quae a Deo instituta sunt aliquid tale ponamus quale indecens est in operibus artis et naturae.” *Trac. X*, 108, 6-11.

⁴⁰⁷ *Decretum* D. XXI, 2, I, 69.

⁴⁰⁸ “<...> absilvendi a vinculo peccatorum.” *Trac. XIV*, 144, 3-4.

Sería necio (*stultum esset*), según Juan, entenderlo de otra manera. Pero, de acuerdo con el pasaje bíblico, aclara Juan, hay que entender que lo que podía uno, Pedro por caso, lo podía cualquier otro, entonces lo que puede el papa, según los curialistas, en la Iglesia general, lo puede cualquier obispo en su iglesia especial, en tanto vicario de Cristo y sucesor de los apóstoles. Pero, advierte Juan, ningún curialista sostiene que los obispos tienen soberanía sobre los bienes temporales, como sí lo afirman respecto del papa monopólicamente. Juan, como veremos al analizar los últimos capítulos del *Tratado*, aunque es considerado un antecedente del movimiento conciliarista, no es un autor conciliarista, esto es, no coloca el gobierno de la Iglesia en manos del concilio general, sino que para él, el papa sigue siendo la suma autoridad en la Iglesia. Con todo, aquí refiere el pasaje de mayor rendimiento para los autores conciliaristas, o al menos para aquellos que pretenden amortiguar el poder monárquico papal, el de *Mateo* 18, 18⁴⁰⁹, y le da el mismo sentido que los autores que atacan el absolutismo papal: la igualdad de la herencia de Cristo a todos los apóstoles, sin privilegiar a ninguno, pero enseguida acota:

“<...> aunque parece por su modo de hablar que <Cristo> quiso que Pedro sea el principal y como la cabeza de la Iglesia a fin de conservar la unidad de la Iglesia.”⁴¹⁰

A partir de la cita, podría decirse que Juan preanuncia la causa del fracaso del movimiento conciliarista, por qué el concilio no logró la unidad de la Iglesia. Si no hubiera un administrador universal con poder de censura, una *reductio ad unum*, aunque su poder emane del Concilio e incluso pueda ser depuesto, ante determinadas circunstancias, por el Concilio, podría la Iglesia correr el riesgo de dividirse por opiniones divergentes. El papa es necesario para garantizar la unidad de la fe.

En quinto lugar, Juan refiere el pasaje bíblico de *Mateo* 20, 15:

⁴⁰⁹ Marsilio de Padua *Defensor pacis*, II, vi, 3. Nicolás de Cusa *De concordantia catholica* I, 13.

⁴¹⁰ “<...> licet appareat ex modo loquendi quod vellet Petrum esse principaliorem et quasi caput ecclesiae propter unitatecclesiae conservandam.” *Trac. X*, 109, 17-19.

“Los reyes de los pueblos os dominan; quienes tienen el poder sobre ellos se llaman benefactores; nosotros, en cambio, no.”⁴¹¹

Y también la autoridad de Bernardo que separa absolutamente los dos ámbitos y los dos poderes, y advierte al poder espiritual, concretamente al papa Eugenio, de no entrometerse en asuntos seculares:

“La regla apostólica es ésta: el dominio está prohibido; el servicio, ordenado.”
“Sal, Eugenio, sal al mundo; pues el mundo es un campo y te ha sido confiado. Sal a él no como soberano sino como administrador”. “Estas cosas tienen sus jueces, reyes y príncipes. Por lo tanto, ¿por qué invades los territorios ajenos? No porque eres indigno, sino porque es indigno ocuparse de tales cosas, cuando fuiste llamado para más elevadas.”⁴¹²

En sexto lugar, refiere a los mismísimos pontífices quienes a través del *Decreto* sostienen que el poder espiritual y el temporal están en diferentes *subiecta*⁴¹³. Uno no se reduce al otro. Ambos proceden de Dios. Por lo tanto, el papa no detenta la espada temporal; ni el emperador, la espiritual. El *Derecho romano*⁴¹⁴ establece que el emperador es nombrado por los ejércitos. Por lo cual, lo temporal es exclusiva jurisdicción del príncipe. Y el obispo al apelar en lo temporal al príncipe lo reconoce como juez secular⁴¹⁵, e incluso la Iglesia se reconoce como tributaria en lo temporal desde el momento en que sobre determinados bienes paga impuestos.

⁴¹¹ “*Reges gentium dominantur eorum, qui potestatem habent super eos benefici vocantur, vos autem non sic*” *Trac. X*, 110, 2-3.

⁴¹² “*Forma apostolica haec est: Dominatio interdicatur, indicatur ministratio.*” “*Exi, o Eugeni, exi in mundum. Ager enim est mundus isque tibi creditus est. Exi in illum non tamquam dominus sed tamquam vilicus.*” “*Habent ista iudices suos, reges et principes. Quid ergo fines alienos invaditis? Non quia indigni vos, sed quia indignum vobis talibus insistere, quippe potioribus occupatis.*” Bernardo, *De consideratione* I, 6, 7 y 11. *Trac. X*, 110, *passim*.

⁴¹³ *Decretum* X. c. 8, I, 21; *XCVI*, c. 6, I, 339; *XCVI*, c. 6, I, 340; *XXVII*, c. 23, q. 4, c. 45, I, 924; *XCVI*, c. 11, I, 341; *XCIII* I, 327; c. 9, q. 1, c. 28, I, 634.; c. 2, q. 1, c. 27, I, 634. *Decretales* II, tit. 28, c. 7, II, 412; tit. 17, c. 7, II, 712; II, tit. 2. c. 7, II, 250; II, tit. 1, c. 5, II, 240

⁴¹⁴ *Decreto* *XCIII*.

⁴¹⁵ *Corpus Iuris Civilis, Novellae* 6, III, 35.

En séptimo lugar, Juan dice que muchas pruebas pueden aducirse para demostrar que el papa no tiene ambas espadas (*utrumque gradium*) ni jurisdicción en lo temporal

“<...> a no ser que le haya sido transferida o concedida por devoción por parte de un príncipe.”⁴¹⁶

-como en el *Proemio* se decía- ya que al príncipe le corresponde de suyo. Y recurre ahora a canonistas. Enrique de Segusa, “el hostiense”, cita Juan, se pregunta⁴¹⁷ si, cuando el papa ordena confiscar los bienes de los herejes, incurre en lo temporal. Y la respuesta es negativa ya que lo hace con el asentimiento del emperador. Incluso, se asombra Juan, de la *Donatio* hecha por el emperador Constantino, porque según el argumento de los curialistas no debería ser una donación, sino una restitución de algo que desde siempre fue del papa. Y, sin embargo, el *Decreto* sostiene que fue una donación.⁴¹⁸ Con lo cual, al aceptar lo dado en calidad de donación hay un reconocimiento de un poder temporal independiente.

En octavo lugar, trae Juan la opinión de algunos que sostienen que el poder secular está en el papa de modo inmediato y según la autoridad primaria, pero no le adjudican al papado ejecución inmediata, sino que ésta se la transfiere al príncipe. Entonces, según esa opinión, el príncipe reconoce en el papa ese poder, mas el papa reconoce en el príncipe su ejecución. De hecho, esta consideración no difiere de la expuesta en el *Proemio*, adjudicada a los herodianos.

En noveno lugar, trae otra opinión que consiste, dice Juan, en una evasiva absurda (*evasio absurda*) de la anterior. Dicen que el papa obtiene la jurisdicción temporal según la autoridad primaria, pero sin ejecución y que el príncipe recibe la ejecución, pero no del papa, ya que no la tiene, sino de Dios. Según esta opinión, argumenta Juan, si el papa reconoce la ejecución del príncipe secular, entonces el príncipe debe juzgar la debida ejecución del papa y puede quitársela, cosa que los sostenedores de esta opinión no aceptan porque, según ellos, el papa no es juzgado por

⁴¹⁶ “<...> nisi sibi committatur vel concedatur a principe ex devotione.” *Trac. X*, 111, 20.

⁴¹⁷ *Apparatus* 5, 7, 9.

⁴¹⁸ *Decretum* XCIV, c. 14, I, 342.

nadie. Además, el príncipe aceptaría algo que no le conviene al papa y sería ministro del papa, como el papa lo es de Dios, lo cual, dice Juan, está flagrantemente contra las Escrituras (*Romanos* 13, 4-6) que afirman que el príncipe es ministro de Dios. Además, como ya lo estableció en el capítulo IV, el reino por sí y con ejecución precede temporalmente al sacerdocio, y, ejemplifica con su caso particular:

“<...> antes hubo reyes en Francia que cristianos en Francia.”⁴¹⁹

El poder regio, en consecuencia, no proviene del papa, sino de Dios. Y el pueblo elige un rey en persona o en una casa real, como vimos en el análisis de este pasaje al tratar la propiedad de los laicos. Además, aclara Juan, si el poder de los ministros inferiores proviene de Dios mediante el papa, no ocurre así con los ministros superiores, cuyo poder viene directamente de Dios y el pueblo que los elige y consiente, según el *Decreto*⁴²⁰. Juan, al tratar de la jerarquía eclesiástica, había identificado los ministros superiores con los obispos, que, veremos, surgirán por elección popular. La afirmación aquí es significativa porque el ascenso a ministro superior de la Iglesia no difiere formalmente del que presentó para la investidura del rey. Sobre estas cuestiones de representatividad volverá detalladamente al tratar el Concilio de la Iglesia, que desempeñará un papel esencial respecto de la elección y del poder jurisdiccional del papa.

En décimo lugar, Juan recurre al principio aristotélico según el cual “de quien es la potencia de ése es el acto”⁴²¹. Dios no pudo transferir al papa el poder secular porque su ejecución no le conviene regularmente, como nadie conferiría una ordenación sacerdotal a alguien que tiene regularmente impedimentos por los que no la puede llevar a cabo. Alegar que Dios, por tanto, transfirió al papa el poder secular es considerar que Dios es más superfluo en sus obras que la naturaleza, la cual no da una capacidad a

⁴¹⁹ “<...> *prius fuerunt reges Franciae quam Christiani in Francia.*” *Trac.* X, 113, 7-8. Miethke (1991), p. 660: el poder político independiente se ejercía en Francia aún antes de la llegada de los misioneros cristianos. El bando francés le enrostraba a Bonifacio la catolicidad de Francia, Kantorowicz (1985), p. 241. En varios pasajes refiere Juan los “*reges sancti*”, “*sancti praedecessores*”, como fue el caso de la canonización de Luis IX, realizada incluso por el mismo Bonifacio.

⁴²⁰ *Decretum XXI*, c. 2, I, 69

⁴²¹ “*Cuius est potentia, eius est actus.*” *Trac.* X, 115, 24-25. Aristóteles *De sono et vigilia* 1, 454a. De hecho, la aserción aristotélica, en el pasaje citado, está referida a las capacidades del alma.

alguien sin que tenga el acto de hacerla, y también que Dios es más ignorante que los hombres.

En undécimo lugar, otra vez está la recurrencia a Bernardo⁴²² quien afirma que el papa no tiene la espada secular bajo su orden, sino que solo el emperador dispone de ella.

En duodécimo, Juan replica a los que, a partir de *1 Corintios* 16, 4, sostienen que los clérigos tienen que instituir a los laicos en las causas seculares, y por ello el poder secular depende del espiritual. Pero allí el pasaje de Pablo, según lo lee Juan, es crítico. Reprime a los fieles porque no había entre ellos personas capaces, y, por ello, tenían que recurrir en las causas seculares a los jueces de los infieles. Y Hugo de San Víctor⁴²³ observa que a veces los príncipes conceden a las iglesias el uso y usufructo de posesiones terrenas, pero el poder de ejercitar justicia sobre las mismas lo ejercen los laicos.

En último lugar, retoma Juan el argumento expuesto en noveno lugar, respecto de que el príncipe recibe ejecución de parte de Dios, no de parte del papa, pero no el poder. Juan no lo encuentra muy razonable porque de ser así Dios daría el poder a uno sin la ejecución por sí y a otro la ejecución sin el poder o la autoridad. Sin embargo, Juan encuentra esta opinión, aunque la llamó absurda, no muy contraria a la sostenida por él, porque al menos, dice, no hay apelación al papa de parte del príncipe.

2. El poder de las personas eclesiásticas

En los capítulos XII y XIII Juan se aboca de lleno a establecer qué poderes tienen los prelados eclesiásticos a partir de lo encomendado por Cristo a Pedro y a los apóstoles, y si por esos poderes tienen algún tipo de injerencia en lo temporal.

⁴²² Bernardo *De consideratione* 1, 4, c. 3 y 7.

⁴²³ Hugo de San Víctor *De sacramentis* I, 2, p. 2, c. 7, *Patrologia Latina* 176, 420.

1. Disposiciones y poderes ministeriales y sacramentales

Todo poder sacerdotal (*omnis potestas sacerdotalis*), comienza afirmando Juan, se reduce a dos órdenes ya presentes desde la originaria fundación de la Iglesia, pues los doce apóstoles (según *Juan* 6, 25 y ss.), son la forma primitiva de los presbíteros de primer orden, y los setenta y dos discípulos (según *Lucas* 10, 1 y ss.), lo son de los de segundo orden. Ya antes, en el capítulo X, había señalado que el papa es el sucesor de Pedro, uno de los apóstoles privilegiado, los obispos lo son de los apóstoles, y los curas presbíteros, de los setenta y dos discípulos.⁴²⁴ Establecidos, pues, dos órdenes sacerdotales, Juan repite lo ya fijado en el capítulo II, qué clase de poder tienen las personas eclesiásticas y con qué objetivo:

“<...> es el poder espiritual encomendado a los ministros de la Iglesia para dispensar a los fieles los sacramentos que contienen la gracia por la cual nos ordenamos a la vida eterna.”⁴²⁵

Ahora bien, así como la naturaleza no concede una capacidad sin dar los medios para que esa capacidad se actualice, argumenta Juan con referencia a Aristóteles⁴²⁶, así Dios otorgó a los sacerdotes ese poder con los medios (*adiutoria*) necesarios para ejercerlo. A paso seguido, Juan detalla las capacidades que deben tener los sacerdotes. La fundamental, de hecho, es la capacidad de santificar y consagrar la materia, pues los sacramentos son sensibles y son santificados y consagrados por la palabra de Dios. También, en el capítulo II, había establecido que dada la condición de los hombres convenía que esos sacramentos fueran sensibles, para, según el Apóstol, conseguir las cosas espirituales e inteligibles por medio de las sensibles.

Los fieles, a su vez, están sujetos a dos disposiciones: una, la debida información o instrucción por la doctrina a fin de que, bien dispuestos, sepan cómo vivir y recibir dignamente los sacramentos; la otra, la coerción respecto de los que desprecian la fe

⁴²⁴ *Trac.* X, 114, 33-36.

⁴²⁵ “<...> *potestas spiritualis ministris ecclesiae collata ad dispensandum fidelibus sacramenta gratiam continentia qua ordinamur in vitam aeternam.*” *Trac.* XII, 127, 13-15.

⁴²⁶ La referencia es a Aristóteles *De generatione animalium* I, 765b.

para que, por medio de advertencias y enseñanzas saludables, abandonen el estado pecaminoso.

Los ministros eclesiásticos, a su vez, deben tener dos disposiciones: una, la distinción y la debida ordenación a uno que tenga autoridad. Juan presenta la *reductio ad unum* como necesaria, pues sería motivo de confusiones y disensiones si cualquier ministro eclesiástico ejerciera jurisdicción en cualquier lugar o si tuviese indistintamente el cuidado de todo el pueblo, por ello:

“<...> es necesaria una distinguible ordenación de los ministros por alguien único que tenga la autoridad para ello.”⁴²⁷

La otra es la adquisición del sustento necesario de sus vidas.

Ahora bien, en el *Evangelio* se establecen seis poderes dados a los apóstoles y a los discípulos, y por ellos a sus sucesores, respecto de estas disposiciones:

1) el poder de consagrar, llamado carácter o poder de orden (*character vel potestas ordinis*), dado por Cristo en la última cena (*Lucas, 22, 19*).

2) el poder de administrar los sacramentos y especialmente el de la penitencia, llamado poder de las llaves o de la jurisdicción espiritual en el foro de la conciencia (*potestas clavium vel spiritualis iurisdictionis in foro conscientiae*). Consiste en el poder de discernir, dice Juan, qué es lepra y qué no lo es, de absolver de la culpa, de conmutar la falta de una pena eterna en una temporal, dado, según *Mateo 16, 19* y *18, 18*, a Pedro y a todos los apóstoles. Este poder es el que se transmite en la ordenación y en la consagración de todas las personas eclesiásticas.

3) el poder o autoridad del apostolado o la predicación (*potestas sive auctoritas apostolatus sive praedicatorum*), dado según *Mateo 10,7* y *28, 19*.

⁴²⁷ “<...> necessaria est ministrorum distincta ordinario per aliquem unum habentem auctoritatem in hoc.” *Trac. XII, 128, 21-23*.

4) el poder de la corrección jurídica en el foro exterior (*potestas iurisdictionis correctionis in foro exteriori*), gracias al cual por temor a la pena se corrigen los pecados -especialmente, agrega Juan, los que son un escándalo para la Iglesia-, dado según *Mateo* 18, 15. Es el poder de coerción y castigar por medio de la censura eclesiástica. Así pues, termina Juan

“Debe considerarse que manifiestamente en estos tres actos los sacerdotes tienen el poder perfecto de ordenar jerárquicamente al pueblo de los fieles, a saber, el de iluminar por medio de la doctrina, el de purificar por medio de la corrección y el de perfeccionar por medio de la administración de los sacramentos.”⁴²⁸

5) el poder de disposición de algunos ministros en lo que hace a la determinación de la jurisdicción eclesiástica, dado según *Juan* 21, 17, a Pedro y sus sucesores. Pues, señala Juan, el poder de las llaves fue dado a todos sin determinación. Mas por los peligros establecidos antes respecto de una posible disgregación del pueblo de los fieles por opiniones contrarias:

“<...> el Señor previéndolo confirió a Pedro y a sus sucesores la autoridad de disponer los ministros de la Iglesia y determinar la jurisdicción, diciendo: ‘Apacienta mis ovejas.’ Esto es, como pastor general a quien le atañe la disposición y el régimen general de las ovejas y del redil.”⁴²⁹

A colación trae Juan tres interpretaciones al respecto. La primera, que considera razonable, sostiene que la autoridad de disposición cae solo en el pecador súbdito, así como el poder de consagrar solo tiene efecto sobre el pan de trigo. Así pues, estas *potestates* fueron dadas a Pedro para que caigan sobre toda la Iglesia por sumisión de los fieles a él, y aunque los demás prelados las hayan recibido, su aplicación depende de la concesión del sucesor de Pedro. Cada obispo, por tanto, solo absuelve y consagra en su diócesis según orden de Pedro o la Iglesia que es la que lo determina y prohíbe. Pues

⁴²⁸ “*Et est signanter considerandum quod in his tribus actibus sacerdotes habent perfectam potestatem hierarchizandi populum fidelium, scilicet illuminandi per doctrinam, purgandi per correctionem et perficiendi per sacramentorum administrationem.*” *Trac.* XII, 130, 4-6.

⁴²⁹ “<...> *Dominus hoc praevidens contulit Petro et successoribus eius auctoritatem disponendi ministros ecclesiae et determinandi iurisdictionem, dicens: ‘Pasce oves meas’, ut scilicet pastor generalis ad quem pertinet dispositio et regimen generale ovium et ovilis.*” *Trac.* XII, 130, 19-22.

sin determinación y prohibición, el obispo podría consagrar y absolver por su estado de consagrado, pero peca por transgresión de una orden papal. Por lo tanto, si es removida la ordenación de la Iglesia, éste o aquel pueblo no pertenecería a éste o aquel obispo, sino que cualquier obispo podría consagrar y absolver. La segunda interpretación es que el obispo no consagra o absuelve fuera de su diócesis porque fuera de ella no tiene súbditos. Sería como consagrar no sobre el pan sino sobre una piedra. La tercera interpretación es la que sostiene que la autoridad de Pedro dada por Cristo se refiere solo a la enseñanza y la edificación.

6) Para cumplir con su oficio, de hecho, las personas eclesiásticas necesitan sustento, concretamente bienes materiales, según *Mateo* 10, 7: como estos bienes son recibidos por gracia, las personas eclesiásticas deben dar por gracia. Y su uso, como prescribe la *Glosa*⁴³⁰, debe ser moderado:

“Tomad solo de las cosas necesarias cuanto hace a la necesidad, para que por ello mejor os dediquéis, sin preocupaciones, a los asuntos eternos.”

Además de estas seis *potestates*, podría considerarse el poder de obrar milagros para confirmar la fe, pero los obispos y sacerdotes no los llevan a cabo necesariamente, pues, aclara Juan en una época inclinada a los milagros, “nuestra fe” no necesita milagros para ser confirmada.

2. Alcance del poder espiritual

Ahora bien, analizados todos los tipos de poderes que tienen las personas eclesiásticas, Juan afirma que ninguna de las *potestates* eclesiásticas afecta directamente al poder y a la jurisdicción temporal. Pero le parece mejor precisar caso por caso.

1) El poder de consagrar que tienen por igual los obispos y los sacerdotes es totalmente espiritual, y, por tanto, en nada afecta al poder temporal.

⁴³⁰ “<...> *Tantum necessaria accipite quantum ad necessitatem sufficit, ut inde securi aeternis melius vacetis.*” *Trac. XII*, 132, 27-28, 133, 1. *Glossa ordinaria in Mathaeum* 10, 10, 5, 192.

2) El poder de las llaves en el foro de la conciencia también es absolutamente espiritual. Con todo, por este poder se induce e impone, para reparar un pecado, una penitencia corporal. Mas la imposición no es absoluta, sino que se da siempre que se haya pecado y si se quiere hacer penitencia. Pues, si el pecador no lo quisiera, el poder espiritual, afirma Juan, no tiene poder coercitivo, como sí lo tiene el temporal:

“<...> por dicho poder no puede <el espiritual> coercer, como puede el juez secular imponer una pena pecuniaria o una reparación incluso no queriéndolo <el reo> y compelerlo a ello.”⁴³¹

El caso es significativo porque en el ámbito privado así como hay una administración *ad libitum* de la propiedad, así también hay un libre arbitrio de la voluntad respecto de la fe. En la esfera privada ninguna jurisdicción tiene poder coercitivo, como lo tienen en la esfera pública: el príncipe con sus leyes y el papa con el poder de censura.

3) El poder de predicación es evidentemente solo espiritual. Además no es un poder de soberanía (*potestas dominii*), sino autoridad de magisterio (*auctoritas magisterii*). Con todo, por la autoridad de enseñanza (*auctoritas docendi*) puede el poder espiritual de manera indirecta en lo temporal inducir a los hombres a la penitencia, a la restauración del dinero ajeno y a la erogación de los bienes temporales según lo exige la caridad. Así también en respuesta al argumento 39 del capítulo XI según el cual el papa debe ser perfecto en ambas vidas, Juan responde que el papa debe disponer de sus cosas y no de las ajenas y de predicar a los otros que las cosas deben ser distribuidas según lo exige la caridad (*praedicare aliis res eorum distribuendas secundum quod exigit ordo caritatis*).⁴³²

4) El poder judicial en el foro exterior, advierte Juan, es toda una dificultad (*tota difficultas*), pues conlleva la autoridad de discernir y conocer y el poder de coacción. Estas son dos llaves en el foro exterior. Respecto de la autoridad de discernir y conocer,

⁴³¹ “<...> non potest eum coercere ex dicta potestate, sicut potest iudex saecularis imponere poenam pecuniariam vel emendam etiam nolenti et ipsum ad hoc compellere,” *Trac. XII*, 135, 7-10.

⁴³² *Trac. XX*, 183, 22-24.

el poder espiritual lo hace solo sobre causas espirituales o eclesiásticas, no sobre temporales, a no ser en razón de pecado (*ratione delicti*). Pero aún así, discierne y conoce lo espiritual. Pues, Juan entiende que “pecado en lo temporal” se dice de dos maneras: uno es el pecado de opinión u error, como cuando se supone que la usura o la retención de lo ajeno o la vindicación de algún título es pecado mortal o se duda si tales acciones son lícitas o ilícitas según Dios. Sobre tales discierne y conoce el poder espiritual según las leyes divinas. Otro es el pecado de vindicación, como cuando alguien retiene o impide lo ajeno como suyo, en tal caso solo el juez temporal discierne y conoce según las leyes humanas o civiles, a no ser, aclara Juan, que el poder eclesiástico haya recibido tal poder de vindicar de otra persona, pero no de Cristo. La autoridad del sacerdocio determina solo la índole del pecado. Y cita sucintamente autoridades y pasajes del *Derecho Canónico* que avalan lo dicho.

5) El poder de determinar la jurisdicción eclesiástica, que llama ahora Juan poder de corrección o censura (*correctionis seu censurae*), es espiritual de manera directa. Pues toda pena que imponga la Iglesia en el foro exterior es espiritual. Juan se opone así a toda la tradición canonista que había identificado *dominium* con *potestas iurisdictionis in foro exteriori*⁴³³. Y sigue “bajo condición y por accidente” (*sub conditione et per accidens*). “Bajo condición”, pues el cumplimiento de la pena queda a voluntad del pecador. Juan ya había establecido que el poder eclesiástico no tiene poder coercitivo. El poder espiritual podría incluso compeler por medio de la excomunión u otra pena espiritual. Pero sería, dice Juan, lo último que podría hacer (*quae est ultima quam inferre potest*). “Por accidente”, pues puede actuar *interposita persona*, digamos. Dado el caso de un príncipe que fuera herético, incorregible y despreciador de la censura eclesiástica, el papa puede obrar (*aliquid facere*) en el pueblo, y así el pueblo lo privaría del honor secular y lo depondría. Al papa, pues, le corresponde el conocimiento del caso, mas solo si se trata de un crimen eclesiástico, esto es, si la actitud despótica del rey afecta a la Iglesia, y la excomunión. La deposición, en cambio, le corresponde al pueblo. Ahora bien, si el papa fuera criminal y escandalizara a la Iglesia y se volviera incorregible, dice Juan:

⁴³³ Coleman (1988), p. 621.

“<...> podría el príncipe excomulgarlo de manera indirecta y deponerlo por accidente, castigándolo personalmente y por medio de los cardenales.”⁴³⁴

Y si el papa no se corrige, el príncipe puede tomar medidas junto al pueblo: obligarlo a ceder en su actitud e incluso a ser depuesto por el pueblo (*deponeretur a populo*). El príncipe, por cierto, bajo amenaza de confiscación de los bienes o de pena corporal (*sub hipoteca rerum vel poena corporum*) puede prohibir que los súbditos obedezcan al papa como papa. Esto es lo que pueden, dice Juan, uno respecto del otro.

Con todo, le parece que la injerencia de uno respecto del otro debe aclararse un poco más. Y continúa: si el rey peca en lo espiritual, en asuntos referidos a la fe o al matrimonio, cuyo conocimiento atañe al papa, el papa tiene que, primero, amonestarlo, y si continúa pertinaz e incorregible, lo puede excomulgar, y nada más, a no ser por accidente, esto es, recurrir al pueblo. Si el rey peca en lo temporal, al papa nada le atañe, sino que deben amonestarlo y corregirlo los barones y los pares (*barones et pares*), y si no pueden o no se atreven, pueden invocar el auxilio de la Iglesia, la cual en auxilio de derecho (*in subsidium iuris*) puede, como antes, amonestarlo y recurrir al pueblo. Notemos que el rey solo puede ser depuesto por el pueblo que es, en última instancia, quien lo legitima con su elección.

Juan da aquí un motivo muy vago de deposición del poder secular, “pecar en lo temporal”. En el capítulo I había establecido, siguiendo a Tomás, que el rey que persigue su bien particular, no el común, es un tirano. Pero en el capítulo XVII, justifica una tiranía por designio divino por tres motivos: porque Dios pudo convertir al príncipe en tirano por los pecados del pueblo, según *Job* 34, 40, o porque quiere poner a prueba la paciencia de los súbditos, o porque quiere obligarlos a que lo busquen como refugio, ya que Dios puede mudar el corazón de los reyes, según *Proverbios* 21,1, y hasta aplastar a los tiranos, según *Sapienciales* 10, 15 y *Exequiel* 34, 10.⁴³⁵

⁴³⁴ “<...>posset princeps ipsum excommunicare indirecte et deponere per accidens, monendo ipsum per se et per cardinales.” *Trac.* XIII, 138, 20-21.

⁴³⁵ *Trac.* XVII, 160, 19-29.

A su vez, si el papa delinque en lo temporal, cuyo conocimiento atañe al príncipe, como por ejemplo, si favoreciera la usura, cosa prohibida por las leyes civiles, el príncipe, por derecho originario (*primo iure*), puede corregirlo, amonestarlo y castigarlo, como lo hace con todos los malhechores. Por derecho originario se entiende el civil cuya aplicación corresponde al príncipe, aunque por privilegio del príncipe, como lo estableció en el *Proemio*, los clérigos pueden ser juzgados por los respectivos obispos. Y si el papa peca en lo espiritual, por ejemplo, confiriendo beneficios por simonía, disipando los bienes de la Iglesia, privando a las personas eclesiásticas y a los Capítulos de sus derechos o enseñando incorrectamente la doctrina, debe, primero, ser amonestado por los cardenales que ocupan el lugar de todo el clero, y si es incorregible y no se consigue remover el escándalo, pueden los cardenales, en auxilio de derecho, llamar al brazo secular (*brachium saeculare*). Así el emperador, en tanto miembro de la Iglesia, o sea del *populus fidelium*, puede deponerlo. Juan acota:

“Por cierto, así tiene la Iglesia la espada secular de algún modo, no ciertamente a la mano y disposición, sino haciéndole un guiño y suplicándole.”⁴³⁶

Sobre la ayuda que pueda brindar el poder temporal al espiritual volverá en los últimos capítulos. Así pues, concluye Juan que toda censura eclesiástica es espiritual, que se ejerce excomulgando, suspendiendo, interdiendo, y nada más puede, a no ser, como aclaró, de manera indirecta y por accidente.

6) El poder de adquirir lo necesario para la vida es temporal. En esto los príncipes y todos los fieles laicos no son súbditos del poder espiritual sino deudores (*debitores*). Con todo, este derecho debe ser reclamado no autoritariamente (*per modum auctoritatis*), sino en forma de súplica (*per modum supplicationis*), aunque el papa puede discernir lo debido, reclamarlo y hasta por censura compeler a los rebeldes a pagar el sustento de los ministros eclesiásticos, como lo había establecido según los casos de necesidad.

⁴³⁶ “*Sic enim habet ecclesia gladium saecularem aliquo modo, non quidem manu nec iussu, sed nutu et supplicatione.*” *Trac. XIII, 140, 16-18.*

3. Un doctor de Cremona

Entre los cuarenta y dos argumentos que Juan refuta de los curialistas en el capítulo XI están los de Enrique de Cremona que presentaremos. Ya referimos en la Introducción a nuestro trabajo que Juan cita expresamente a un único contemporáneo suyo, a “un cierto doctor de Cremona”, y cómo tomó conocimiento del texto de Enrique. Agregemos ahora que el texto de Enrique de Cremona es producto de una de las seguramente agitadas reuniones concistoriales que se sucedían en la Curia romana en el momento del enfrentamiento entre el papa Bonifacio y el rey de Francia. Otro de los documentos salidos de esas reuniones es el del cardenal Mateo de Acquaspasta⁴³⁷ quien abrió la reunión del Consistorio del 24 de junio de 1302 frente a delegados franceses del rey y luego tomó la palabra el propio papa Bonifacio. El discurso de Mateo insiste en la ilimitada *plenitudo potestatis*, papal por la cual el poder temporal está sujeto al espiritual. Que el motivo por el cual le está sujeto es por razón de pecado (*ratione peccati*)⁴³⁸. Y que el papa no tiene ejecución inmediata en lo temporal.

La consideración de Juan sobre la lectura curialista del pasaje de *Mateo* por el que se establece la *plenitudo potestatis* es recurrente a lo largo del *Tratado*, como lo es también la distinción respecto de lo que debe entenderse por el pecado que atañe al ámbito espiritual y el que incumbe al poder temporal, a fin de quitarle al papado el monopolio de juzgar al respecto y, en consecuencia, delimitar para el ámbito temporal un campo de jurisdicción propia. Y sobre la no ejecución inmediata del papa sobre lo temporal, Juan ya la tematiza en el *Proemio* y se abocaa ella puntualmente, como vimos, en el argumento curialista 8 del capítulo X, sobre los poderes que el papa recibió de Cristo.⁴³⁹

⁴³⁷ Bertelloni (2004), pp.97-8; Miethke (2005), p. 93. Del texto de Mateo solo se conservan dos copias manuscritas redactadas en Francia como resumen de lo expuesto.

⁴³⁸ McCready (1975), p. 254, toma como antecedente de la fórmula “en razón de pecado” la respuesta de Inocencio III ante la disputa feudal entre Juan de Inglaterra y Felipe II de Francia: “*Non enim intendimus iudicare de feudo <...> sed decernere de peccato.*”

⁴³⁹ McCready (1975), p. 258.

Respecto del texto de Enrique de Cremona, Juan solo toma cinco argumentos del texto. Ellos están resumidos en el capítulo XI y son los enumerados del 31 al 34 y finalmente el 42. Y su refutación está en los capítulos XIX y XX.

Según Enrique, Dios como creador gobernó el mundo desde el comienzo por sí mismo. Como tal, castigó a Adán y Eva y a Caín. Así hasta el diluvio, ya que a partir de allí gobernó a través de Noé a quien le prescribió hacer el arca y regir en ella. Y Noé también fue sacerdote ya que edificó un altar al Señor y le ofreció sacrificios. Después gobernó por medio de los patriarcas: primero, Abraham que también fue sacerdote porque edificó dos veces un altar a Dios y luego fue presbítero; después Moisés y Aarón, ambos sacerdotes, quienes castigaron al Faraón de Egipto y condujeron al pueblo por el desierto tanto en lo espiritual como en lo temporal. Y concluye Enrique:

“Entonces, parece que los sacerdotes de la nueva ley que no son de menor autoridad tenían que regir en ambos poderes.”⁴⁴⁰

Para Enrique, Dios, quien de hecho posee todo poder, gobernó, cuando no directamente, a través de inspirados suyos. Y autoridad continúa de los conductores-sacerdotes de la Antigua Ley a los de la Nueva Ley, los papas.

Con esto a Juan le parece suficiente, pues:

“<...> aunque se podrían manifestar muchos <argumentos al respecto> que él dice, sin embargo son, sin duda, tan rudos que no me parecen dignos de repetir.”⁴⁴¹

Estas elucubraciones de Enrique fallan, según Juan, en varios sentidos. Es falso que Noé haya sido sacerdote, pues no se lee que lo haya sido ni que haya erigido un altar a Dios. Por su parte, Abrahán, Moisés y Aarón no fueron verdaderos sacerdotes, como se demostró en el capítulo IV respecto del sacerdocio figurado, anterior al de Cristo. Además a Abrahán se lo llama impropriamente presbítero, porque al presbítero se

⁴⁴⁰ “Igitur videtur quod sacerdotes novae legis qui non sunt minoris auctoritatis habeant regere in utrisque.” *Trac. XI*, 123, 16-17.

⁴⁴¹ “<...> quamvis multa iactet se dicturum, tamen absque dubito tam rudia sunt, ut mihi non viderentur repetitione digna.” *Trac. XIX*, 169, 19-20.

lo llama *senior* no tanto por edad cuanto por sabiduría. Mas aún suponiendo que hayan sido sacerdotes, con todo fueron instituidos por Dios como príncipes en lo temporal y por lo tanto rigieron el pueblo no como sacerdotes sino como príncipes. Además si ambos poderes estaban antes simultáneamente indistintos en un mismo sujeto, ahora no sería conveniente que estuvieran en una misma persona. Pues bajo la Antigua Ley las dos funciones, rey y sacerdote, las cumplía una persona a causa de la imperfección de aquel sacerdocio. Mas bajo la Nueva Ley el Señor quiso que tanto más se distinga el poder secular cuanto más se acerque a la perfección.

Otro de los argumentos de Enrique es que Dios confió las almas a Pedro y a su sucesor, y como el cuerpo está en función del alma y le está sujeto, Enrique concluye:

“<...> por lo tanto, todos los bienes exteriores, del primero al último, están sujetos al papa.”⁴⁴²

Para Juan este argumento también es absurdo, porque es como decir que el dueño de todos los caballos es el dueño de todos los frenos de los caballos porque los frenos están en función de los caballos. Además el papa, como se demostró, no es soberano en lo espiritual, sino solo ministro y administrador de los ministerios, según *I Corintios* 4, 1. Incluso, agrega Juan, se podría referir aquí el argumento contra la sujeción de fines, que vimos. Y respecto de que Cristo haya confiado a Pedro las almas, es frívolo, porque no se las confió como soberano sino como instructor y defensor contra los lobos espirituales.

Otro de los argumentos de Enrique es que si los emperadores tuvieron desde el principio algún derecho sobre el imperio, lo perdieron a causa de los pecados que cometieron contra los santos y especialmente contra los sumos pontífices, y por eso:

“<...> el derecho del imperio fue trasladado a la Iglesia.”⁴⁴³

Y esto lo refrenda Enrique por el *Decreto*, XI, q. 3, que establece que

⁴⁴² “<...> ergo a primo ad ultimo omnia exteriora sunt papae subiecta.” *Trac.* XI, 123, 22-24.

⁴⁴³ “<...> ius imperii ad ecclesiam translatum est.” *Trac.* XI, 124, 7.

“<...>merece perderse el privilegio que abusa de la libertad permitida.”⁴⁴⁴

Para Juan el argumento es totalmente ridículo (*totum ridiculosum*). Y se refuta de cinco maneras: 1) porque, como dice Agustín en *Ciudad de Dios* IV, 33-34, Dios quiere que el imperio y los reinos sean para todos, tanto para los buenos como para los malos; la felicidad, en cambio, solo para los buenos. Y por ello no es por derecho divino que los emperadores pierdan por los pecados el derecho imperial. 2) porque no todos los emperadores cometieron torturas contra los creyentes, y los pecados de algunos emperadores no perjudicaron a otros emperadores, especialmente cuando no los sucedieron como herederos, sino cuando fueron elegidos por el ejército y el pueblo. 3) porque incluso hubo papas torturadores y heréticos que fueron depuestos justamente, y la maldad de éstos no se trasladó a sus sucesores, que fueron también elegidos. 4) porque, aún suponiendo que el emperador pierda su derecho imperial, sin embargo ningún derecho originado por la falta de los emperadores aumenta el poder del papa, porque el poder está prohibido a los sacerdotes, como antes vimos. Y 5) porque, dice Juan, nunca oímos que el privilegio del derecho imperial haya sido trasladado a la Iglesia, antes bien a los emperadores se les debe el imperio de derecho.

Otro de los argumentos de Enrique sostiene que el poder que la Iglesia tiene ahora y no tenía antes, está configurado en *Lucas* 14, 16, donde se cuenta que un padre de familia, habiendo preparado un banquete, envió a su sirviente por calles y plazas, primero para invitar a los comensales, después, por los caminos, obligando a todos a ir al banquete. Según Enrique el primer momento representa la Iglesia en su estado inicial sin autoridad para compeler, y el segundo momento, la Iglesia actual, con poder para compeler a todos. Ello además está cerciorado por *Salmos* 2, 1-12, cuando dice “Por qué se agitan los pueblos...”, donde se refiere a los judíos y a los paganos contra Cristo y al primer momento de la Iglesia. Y cuando dice “Quebrems sus cadenas y lancémonos...”, “Ahora reyes, comprended, atended que juzgáis la tierra...”, “Aprended la disciplina...”, se refiere al segundo momento en el cual el papa, vicario de Cristo, tiene soberanía sobre los reyes, aunque al comienzo no tenía esa soberanía. Además, esos dos momentos también están prefigurados en las conversiones que hizo

⁴⁴⁴ “<...> *privilegium meretur amitteri qui permissa sibi abutitur libertate.*” *Trac.* XI, 123, 8-9.

Cristo, el primero cuando convirtió a Pedro y a los demás apóstoles, y el segundo con la conversión de Pablo, que no fue convertido sino que se convirtió a sí mismo.

La réplica de Juan consiste en desacreditar las lecturas alegóricas de esos pasajes, basándose en Agustín, para quien la alegoría no es prueba suficiente de algo y en Dionisio Pseudoareopagita, para quien la teología mística no es argumentativa.⁴⁴⁵ Cuando Juan refuta el argumento 30 del capítulo XI, según el cual los curialistas ven en las dos espadas, de acuerdo con *Lucas* 22, 38, representados ambos poderes, repite este mismo párrafo: las espadas deben ser interpretadas *mystice*, y así bien pueden significar los dos testamentos, o bien la predica y la persecución. Incluso si simbolizaran ambos poderes, no se dice que ambos pertenecen a Pedro, pues a una de ellas no la tocó porque no era suya, la temporal, y sí la otra, la espiritual, a la única que Cristo llamó suya. También puede interpretarse que ambos poderes pertenecen a los apóstoles y a sus sucesores, uno recibido de Cristo, y el otro recibido por aptitud ya que no les repugna si les es dado por comisión y permisión de los príncipes, como se estableció en el *Proemio*.⁴⁴⁶

Para Juan la parábola del banquete de *Lucas* y los pasajes de los *Salmos* que menciona Enrique guardan el sentido moral de la persecución de Cristo hecha en la tierra por los malos y del dominio futuro en el cielo. Pues si se interpretaran, argumenta Juan, como referidos a la Iglesia militante, no se refieren literalmente al hecho de compeler a judíos y gentiles, porque de hecho ahora no se los persigue, sino a los heréticos. Antes la Iglesia no reprimía la herejía por carencia de poder (*defectum potentiae*), porque los reyes y los príncipes no le eran favorables, pero, anota Juan, como ahora sí, por ello ahora lo hace con el favor de los príncipes, cosa que avala el *Derecho Canónico*.⁴⁴⁷

La última de la referencia de Enrique inculpa de herejes a los que dicen que el papa no tiene un poder ilimitado en lo temporal, y por ello sostiene Enrique que la

⁴⁴⁵ Agustín *Epistola ad Vincentium*, 93, 8, *Patrologia Latina* 38, 647, Dionisio Pseudoareopagita *Epistola* 9, *Patrologia Graeca* 3, 1003, y en Tomás de Aquino *Scriptum in IV Sententiarum* I, 9, 1, 1.

⁴⁴⁶ *Trac. XVIII*, 167, 19-2-169, 1-14.

⁴⁴⁷ *Decreto*, c. 23, q. 4, c. 37, I, 916.

Iglesia no puede coercer a los hereáticos por medio del brazo secular. Para Juan ello es temerario, porque la Iglesia convoca al brazo secular para reprimir herejías, según el *Derecho*.⁴⁴⁸ Es más, para Juan es Enrique quien no está lejos de una herejía, pues en la sagrada escritura no se dice que el papa posea ambas espadas, cosa que fue confirmada por los primeros concilios de la Iglesia. Y, sigue Juan, como la fe cristiana es católica y universal, el sumo pontífice no puede afirmar lo contrario sin un Concilio general, ya que el papa no puede anular las decisiones del Concilio. Pues, termina aclarando, aunque el Concilio no pueda imponer la ley al papa, ello no se entiende referido a las cuestiones de fe porque

“<...> el mundo es mayor que Roma y el papa con el Concilio es mayor que el papa solo.”⁴⁴⁹

4. La deposición del papa

En los últimos capítulos del *Tratado*, del XXII al XXV, Juan abre la posibilidad de juzgar los hechos del papa.⁴⁵⁰ Ya había tocado la cuestión, en el capítulo XIII, al tratar sobre los poderes del papa y también, como aquí lo hará, especulado sobre la deposición del papa. La cuestión parecería escandalosa, pues para los curialistas es como “tocar la montaña y blasfemar contra el cielo.”⁴⁵¹ Pero, el carácter polémico del *Tratado* conlleva un *crescendo* que se inicia con la simple definición del *status* de las personas eclesiásticas, en el capítulo II, y llega hasta aquí para abrir la posibilidad de la abdicación del papa. Juan logra aquella destransformación que referimos en la Introducción. Fue minando progresivamente todos los argumentos en los que los curialistas basaban el poder (*potestas/dominium in rebus*) papal hasta dejarlo inerte. Y

⁴⁴⁸ *Decretales* 5, tit. 7, c. 9-10, II, 780-782.

⁴⁴⁹ “<...> *orbis maior est Urbe et papa cum concilio maior est papa solo.*” *Trac.* XX, 185, 3-4. Juan parafrasea aquí el *Decreto*, 93, c. 24, I, 327.

⁴⁵⁰ “<...> *iudicare de factis papae* <...>” *Trac.* XXII, 192, 4-5.

⁴⁵¹ *Exodo* 19, 12 y *Salmos* 72, 9 respectivamente. “*Tangere montem et ponere os in caelum.*” *Trac.* XXII, 192, 5-6. Ya antes también en VI, 95, 27, blasfemaban contra el cielo e injuriaban (*os ponunt in caelum et iniuriam faciunt*) al papa los que creían que podía, sin una causa razonable, quitar a uno lo que ése tiene como propio, y en XIII, 137, 19, blasfemaban contra el cielo (*ponere os in caelum*) los que sostenían que el papa no puede ser convocado por un príncipe secular por un asunto *in temporalibus*.

además, como veremos, Juan hace concesión al tema candente del momento⁴⁵²: la posibilidad de que el poder secular pueda intervenir en el espiritual y, más aún, alude abiertamente sus *personae dramatis*: el papa y el rey de Francia, aunque no por sus nombres.⁴⁵³

1. Las causas de deposición

Para Juan discutir y juzgar la conducta papal se entiende por cuatro motivos:

“sobre el estado, sobre el poder, sobre el abuso de poder y sobre un defecto personal.”⁴⁵⁴

En primer lugar, Juan refiere los motivos primero y cuarto. Sobre el estado, puede dudarse respecto de un defecto o un error en la elección, como también puede ocurrir con cualquier otro prelado, aun siendo la elección formalmente correcta. Y sobre su persona, p. e., en el caso de que el papa se vuelva herético, pues de hecho los hubo, dice Juan, y por ello no figuran en el listado de los papas. Con todo, insiste, se debe ser preciso en observar las circunstancias de las objeciones hechas y las personas que objetan, y

“<...> si sobre la persona o la elección del sumo pontífice, después de una discusión cuidadosa por parte de los letrados y de aquellos a quienes compete el asunto, se encontrara algo legítimo contrario a su estado, no debería ser disimulado, sino que se lo debería amonestar para que ceda en su actitud, y si no quisiera, podría ser acusado; y convocado el concilio general, ser llamado a concilio.”⁴⁵⁵

⁴⁵² Garfagnini (1990), p. 165.

⁴⁵³ Watt (1988), p. 408, afirma que el *Tratado* fue el principal soporte para el llamamiento a concilio que hizo el rey. En iguales términos Coleman (1992), p. 199 y Ubl (2005), p. 62.

⁴⁵⁴ “*de statu, de potestate, de potestatis abusu et de personali defectu.*” *Trac.* XXII, 192, 10-11.

⁴⁵⁵ “<...> *si vero circa personam vel electionem summi pontificis, post discussionem diligentem a litteratis et ab illis quorum interest factam, aliquid inveniretur legitimum contra statum, non esset*

Después de ser estudiado el asunto por personas letradas -aunque si el papa dijera o hiciera algo que vaya contra la fe, el asunto ya es cosa juzgada-, el papa puede ser advertido y, si persiste en su actitud, debe ser convocado ante un concilio general. Ya antes había abierto esta posibilidad en el capítulo VI: cuando el papa no obra de buena fe, sea abusando de algo que no es propio, sea disipando los bienes comunes, sea administrando no en función del bien común de la Iglesia, el *Derecho Canónico* mismo prevé la convocatoria del papa a un concilio general.⁴⁵⁶ Juan, a pesar de ser considerado uno de los precursores del movimiento conciliarista y de haber influido su obra notablemente en los conciliaristas franceses especialmente, no es un autor conciliarista.⁴⁵⁷ Juan, por cierto, no pretende que el gobierno de la Iglesia sea ejercido por un concilio general sino por el papa, y respecto de las funciones que le caben al concilio Juan se ajusta estrictamente al *Derecho Canónico ad usum*.

Ahora bien, lo peculiar de la posición de Juan respecto de la actitud díscola del papa consiste en que si el sumo pontífice, ante determinados cargos probados respecto de su estado y de su persona, no se aviene ni a la advertencia ni al concilio:

“<...> si se encontrara pertinaz, debería ser removido de la sede pontificia con violencia, convocado el brazo secular, a fin de que no se profanen los sacramentos de la Iglesia.”⁴⁵⁸

Así ha sucedido, ilustra Juan, en, p. e., los casos de Benedicto IX, de Cadelo, obispo de Porto, y de Constantino II, tal como se lee en las crónicas⁴⁵⁹.

dissimulandum, sed monendus esset cedere, et si nollet, posset excipi et generale concilium peti et ad ipsum concilium appellari.” Trac. XXII, 192, 24-27, 193, 1.

⁴⁵⁶ Trac. VI, 95, 17-22. Decreto XL.

⁴⁵⁷ Leclercq (1942) p. 66; Tierney (1955) p. 163.

⁴⁵⁸ “<...> deberet si pertinax invenietur cum violentia, et advocato brachio saeculari, a sede removeri, ne profanarentur ecclesiae sacramenta.” Trac. XXII, 193, 2-4.

⁴⁵⁹ Vicente de Beauvais, *Speculum historiale*, XXV, 27 y XXIV, 86.

Ejemplos del segundo modo, sobre el poder del papa, sobre qué puede y qué no puede, son: si puede dispensar en casos de bigamia o en casos de violación de los votos de castidad, y del tercero, sobre el abuso de poder: si da prebendas en favor de su bien personal. Y si cometiera hechos que son de por sí malos, como incontinencia, homicidio o algo prohibido por la ley, debe ser juzgado. En suma:

“Cuando el papa se equivoca manifiestamente, privando a la Iglesia de su derecho, dispensando la grey del Señor, escandalizando a la Iglesia por cualquier hecho suyo, puede ser juzgado por su hecho, ser persuadido y reprendido por quien sea <...>⁴⁶⁰

Y esto se impone no tanto por deber cuanto por celo de caridad

“<...> exhortándolo con reverencia, porque el respeto que se debe a su persona se le debe mucho más en razón del estado mayor al cual fue elevado.”⁴⁶¹

Así pues, no es tocar la montaña y blasfemar al cielo cuando se juzgan los hechos del papa, porque si ha obrado mal y se lo corrige, ello no es contra él, sino a favor de él.

“Y nadie debe temer que el papa se escandalice por ello, porque el escándalo pasivo no toca a los varones perfectos, sino solo a los pusilánimes.”⁴⁶²

Hasta aquí Juan había recurrido a ejemplos de la historia bíblica para ilustrar los casos: el homicidio de Sansón, ocurrido por inspiración divina como aval del poder absoluto e incuestionable papal ya que actúa por inspiración divina, y la reprensión de Pablo a Pedro por querer ir a Antioquía⁴⁶³. Pero a paso seguido, refiere puntualmente la cuestión detonante del *Tratado*:

⁴⁶⁰ “*Ubi papa manifeste errat, privando ecclesias iure suo, dispergendo gregem Domini, scandalizando ecclesiam ex quocumque facto suo, potest de facto suo iudicari, persuaderi et reprehendi a quolibet <...>*” *Trac.* XXII, 194, 11-14.

⁴⁶¹ “<...> *cum reverentia exhortando, quia affectus qui personae debetur non minus eidem debetur ratione status maioris ad quem assumptur est.*” *Trac.* XXII, 194, 15-17.

⁴⁶² “*Nec debet aliquis timere de papa quod propter hoc scandalizetur, quia scandalum pasivum non cadit in viris perfectis, sed in pusillis tantum.*” *Trac.* XXII, 195, 27-28, 196, 1.

“¿Y qué, si el papa dijera que considera hereje a aquel que sostiene algo acorde con las opiniones de los letrados, y lo dijera sin concilio general, como p. e., si dijera que considera herético a todo hombre que aseverara que el rey de Francia o alguien de la misma condición no le estuviera sujeto en lo temporal?”⁴⁶⁴

El papa no podría aventurar por su cuenta, sin consultar al concilio, la acusación de hereje sobre una persona, que tenga una opinión avalada por los maestros, por caso, decir que un rey, el de Francia, p. e., es herético porque sostiene que no le está sujeto en lo temporal, porque esos maestros le confirman al rey que, ya sabemos, el papa nada puede en lo temporal. La respuesta de Juan a esa pregunta va en ese sentido:

“<...> sus palabras no deber ser tomadas en el sentido de que sea posible que él apele o bien porque tenga soberanía sobre esas mismas cosas o bien que se pueda entrometer en lo tuyo o en lo mío.”⁴⁶⁵

2. La corrección del papa

Que el papa afirme tener soberanía en lo temporal y que pueda disponer de la propiedad privada va contra la Escritura y la doctrina común, como largamente se demostró en el *Tratado*, y constituiría una novedad temeraria. Con todo, distingue Juan, el papa puede decir las en dos sentidos: uno, si para ello alega haber madurado el tema con un concilio general, o discutido con los letrados, en este caso deben ser entendidas en razón de un delito (*ratione delicti*); el otro es si las manifestó solo en el foro de su conciencia, entonces hay que esperar que aclare su intención. Pero si su intención es

⁴⁶³ Respecto del primer caso Juan no considera válida la analogía ya que, siguiendo la lectura que hace Agustín, *Ciudad de Dios* I, 21, Sansón ya había realizado milagros por inspiración divina y su muerte se inscribe en ellos. El segundo caso (*Gálatas* 2, 11) demuestra la posibilidad de que el papa puede ser reprendido.

⁴⁶⁴ “*Sed quid si papa dicat quod reputat illum haereticum qui tenet aliquid de quo sunt opiniones litteratorum, et dicta hoc sine concilio generali, ut si dicat quod reputat haereticum omnem hominem qui asserit regem Franciae vel aliquem huiusmodi non esse ei subiectum in temporalibus?*” *Trac.* XXII, 195, 9-13.

⁴⁶⁵ “<...> *dicta verba non debent accipi sic quod possit ad eum appellati vel quod sit dominum habens in rebus ipsis vel quod papa se habeat intromittere de meo et de tuo.*” *Trac.* XXII, 195, 16-18.

darles el sentido tan novedoso e injurioso (*tam novo et iniurioso sensu*), se lo debe tolerar con paciencia esperando, ruega Juan, que Dios, que tiene en su mano el corazón del papa, pueda inclinarlo. Con todo, si el papa persiste en su actitud:

“Si en la demora hay peligro para la república, como p. e., en el caso de que el pueblo sea llevado a una mala opinión y haya peligro de rebelión, y el papa incite indebidamente al pueblo por abuso de su espada espiritual, e incluso cuando no se espera que desista de otra manera, pienso que en este caso la Iglesia debería movilizarle contra el papa y actuar contra él.”⁴⁶⁶

Si el papa entromete su espada espiritual en lo temporal y atenta contra la paz civil, a la Iglesia misma, en rigor como después lo dirá: al Concilio General, en principio, le correspondería apaciguarlo.

“Incluso el príncipe podría repeler la violencia de la espada del papa por medio de su espada, con moderación, y no actuaría contra el papa en cuanto que papa, sino contra su enemigo y un enemigo de la república, como el judío Aiot que mató a Eglón, rey de Moab, con puñal clavado en su fémur, porque oprimía al pueblo de Dios con una pesada servidumbre (*Jueces 3, 16-21*), no es juzgado como habiendo matado a un dirigente, aunque malo, sino a un enemigo.”⁴⁶⁷

La espada temporal puede intervenir, al estar amenazado su ámbito por el papa, en lo espiritual. La aserción de Juan es doblemente significativa. Una, porque al parecer el príncipe secular podría intervenir ante el pedido o la inacción del Concilio frente a la posición particular y temeraria del papa. La otra, porque Juan refiere el caso extremo de ajusticiar al papa. Y la cita bíblica en la que apoya su juicio también la trae su fuente, el *Del reino* de Tomás con una fundamental diferencia:

⁴⁶⁶ “*Si tamen perisulum rei publicae sit in mora, ut scilicet quod trahitur populus ad malam opinionem et est periculum de rebellionem et papa commoveat populum indebite per abusum gladii spiritualis, ubi etiam non speratur quod desistat aliter, puto quod in hoc casu ecclesia contra papam deberet moveri et agere contra ipsum.*” *Trac. XXII, 196, 4-8.*

⁴⁶⁷ “*Princeps etiam violentiam gladii papae posset repellere per gladium suum cum moderamine, nec ageret contra papam et papa est, sed contra hostem suum et hostem rei publicae, sicut Ahyot Judaeus qui Eglon regem Moab interfecit sagitta infixam in femore eius, eo quod gravi servitute populum Dei premebat (Iudic. 3, 16-18), non est reputatus interfecisse rectorem, licet malum, sed hostem.*” *Trac. XXII, 196, 8-14.*

<i>De regno I, 7</i>	<i>Tractatus XXII</i>
<p><u><i>Et si sit intolerabilis excessus tyrannidis, quibusdam visum fuit ut ad fortium virorum virtutem pertineat tyrannum interimere, seque pro liberatione multitudinis exponere periculis mortis: cuius rei exemplum etiam in veteri testamento habetur. Nam Aioth quidam Eglon regem Moab, qui gravi servitute populum Dei premebat, sica infixam in eius femore interemit, et factus est populi iudex. Sed hoc apostolicae doctrinae non congruit. <...></i></u></p> <p><i>magisque Aioth iudicandus est hostem interemisse quam populi rectorem, licet tyrannum <...></i></p>	<p><...></p> <p><i>sicut Ahyot Judaeus qui Eglon regem Moab interfecit sagitta infixam in femore eius, eo quod gravi servitute populum Dei premebat <...></i></p> <p><i>non est reputatus interfecisse rectorem licet malum, sed hostem</i></p>

Tomás alude al asesinato de Eglón en su discusión sobre el tiranicidio para notar su admisión según la Antigua Ley al punto de que Aioth fue hecho juez, pero acota que según la ley apostólica el asesinato aún siendo un tiranicidio es inadmisibles. Juan se desvía de la lectura de su maestro Para Juan se trata de un acto de justicia. Así concluye:

“Hacer esto no es actuar contra la Iglesia, sino en favor de la Iglesia.”⁴⁶⁸

Y termina citando dos casos de papas depuestos, uno, antes también referido, por el pueblo que movido por el celo de la fe le arrancó los ojos y depuso al papa Constantino, y el otro, por el emperador Enrique quien yendo a Roma depuso por censura imperial y católica a Benedicto IX y puso, en su lugar, a Clemente II como papa de la Iglesia Romana, según las *Crónicas de los romanos*⁴⁶⁹.

⁴⁶⁸ “Hoc enim agere non est contra ecclesiam agere, sed pro ecclesia.” *Trac. XXII*, 196, 14-15.

En la segunda parte de la respuesta al argumento 37 del capítulo XI, Juan toca otro caso según el cual el príncipe puede usar la espada contra el papa. El pasaje es significativo, ya que, aunque no mencione casos particulares, es justamente uno de los motivos de disputa entre Bonifacio VIII y Felipe. Juan refiere el argumento curialista según el cual impedir que las personas eclesiásticas se allegen a la Curia romana cuando han sido llamadas por el papa, sea por algún motivo espiritual, sea por dispensación de alguna irregularidad, es impedir un bien espiritual. Y se hace un daño a la Curia cuando se coarta la libertad de movimiento y se expiden leyes que prohíben sacar dinero del reino (*ne aliqui portent pecunias extra regnum*). Por esos motivos el papa se queja legítimamente, prohíbe tales disposiciones y llega a considerar enemigo al príncipe (*reputare principem hostem suum*) que así obra. En su respuesta Juan dice que la prohibición impuesta por una causa razonable de parte del príncipe no es impedir un bien espiritual. Lo sería, si el príncipe lo hace con la sola intención de dañar (*sola intentione nocendi*). Pero si lo hace en su provecho y en el de su patria (*pro suo vel terrae suae commodo*), aunque dañe a otros, hace algo lícito, porque a cualquiera es lícito usar de su derecho (*cuilibet licitum est uti iure suo*). Como es el caso, ejemplifica Juan, de aquel que desvía un arroyo de su propiedad para una mejor irrigación de sus campos e impide así que corra por los campos vecinos. Por lo tanto, si el príncipe hace algo que daña al papa, y con razones muy probables y evidentes (*argumentis probabilibus vel evidentibus*) percibe que el papa se le ha enemistado y que convocó a los prelados para maquinari algo contra él o contra su reino (*machinari contra se vel contra regnum suum*), entonces

“<...> es lícito al príncipe repeler el abuso de la espada espiritual del modo que pueda, incluso por medio de la espada material, principalmente cuando el abuso de la espada espiritual se convierte en un mal para la república, cuyo cuidado incumbe al rey. Pues, en caso contrario no tendría una causa para llevar la espada.”⁴⁷⁰

⁴⁶⁹ Vicente de Beauvais, *Speculum historiale*, XXV, 27.

⁴⁷⁰ “<...> est licitum principi abusum gladii spiritualis repellere eo modo quo potest, etiam per gladium materiale, praecipue ubi abusus gladii spiritualis vergit in malum rei publicae, cuius cura regi incumbit. Aliter enim sine causa gladium portaret.” *Trac. XX*, 179, 10-14.

3. La supuesta irrevocabilidad del papa

En el capítulo XXIII Juan enumera once razones frívolas (*rationes frivolae*), según las cuales, argumentan los curialistas, el papa no puede renunciar voluntariamente o ser depuesto por la sola autoridad de los preladados inferiores.

- 1) Como el papado proviene de Dios, no puede ser removido por un inferior.
- 2) Nadie puede quitar lo que no puede conferir. Y según 1) solo Dios confiere el papado.
- 3) El papa, vicario de Dios, tiene él solo la autoridad de remover a los preladados inferiores, pues es la dignidad suprema (*Decretales I, tit. 7, c. 2, II, 97*). Por lo tanto, la remoción del papa solo es posible por un superior, a saber, Dios.
- 4) La suma virtud creada no puede ser removida por ninguna virtud creada.
- 5) Si nadie puede hacer que un pontífice no sea pontífice, con mayor razón respecto del sumo pontífice.
- 6) El papa es papa por ley divina. Por ella acepta y se sujeta a la ley de su esposa, la Iglesia, ley que no puede ser suprimida.
- 7) Los votos del papa solo pueden ser eximidos por alguien que esté por encima de los votos. De su voto el papa, esto es, de la promesa de cuidado de la grey, solo rendirá cuentas a Dios. Por lo tanto, solo Dios lo puede eximir de tal obligación.
- 8) El papa no puede renunciar voluntariamente, porque nadie se absuelve a sí mismo.
- 9) La obligación del papa solo puede ser eximida por un poder mayor que el papal, y mayor poder que el papal no hay, a no ser Dios.

10) Toda dignidad eclesiástica, después de su confirmación, solo puede ser eximida por un superior, y el papa es la mayor dignidad eclesiástica, por lo tanto solo Dios puede eximirlo.

11) Porque, según Pablo (*Hebreos 7, 24*), el sacerdocio de Cristo debe ser eterno porque Cristo es eterno. Y como no hay sacerdocio sin sumo sacerdote, el papa no puede renunciar.

4. El papa y el Concilio General

Antes de responder puntualmente a éstas en el capítulo XXV y último del *Tratado*, Juan fundamenta con autoridades y razones (*auctoritatibus et rationibus*) el hecho de que el papa puede renunciar e incluso ser depuesto contra su voluntad en el capítulo XXIV.

Respecto de las autoridades, Juan trae tres casos históricos. El primero es del papa Clemente, sucesor de Pedro, quien renunció y después de Lino y Cleto, volvió a recibir la Cátedra, según las *Gestas de los pontífices romanos*⁴⁷¹, con lo cual fue el segundo y el cuarto papa. El segundo es el del papa Marcelino quien en tiempos de Diocleciano se depuso a sí mismo porque, se cuenta⁴⁷², se inculpó de idolatría. El tercero es el del papa Ciriaco a quien, se cuenta, se le reveló en un sueño que recibiría la palma del martirio junto con once mil vírgenes. Y por ello reunió al clero y a los cardenales y dimitió su dignidad. La autoridad del *Derecho Canónico*⁴⁷³ admite que el papa puede renunciar y aduce, justamente, los casos citados de Marcelino y Clemente. Y también establece⁴⁷⁴ que si el papa quiere ingresar a una vida retirada o está enfermo o decrepito, puede renunciar.

⁴⁷¹ Vicente de Beauvais, *Speculum historiale*, IX, 22.

⁴⁷² *Ibid.*

⁴⁷³ *Glosa ordinaria* VII, q. I, c. 12.

⁴⁷⁴ *Glossa ordinaria* D. XXI, c. 7, I, 97.

Respecto de las razones, primero aduce el objetivo o la causa final para la cual se inviste al papa, a saber, para el bien común de la Iglesia. Por ello, si no pudiera cumplirlo por algún impedimento particular, por querer cambiar de regla, molicie, ineptitud o locura, p. e.,

“<...> debe pedir su dimisión por parte del pueblo o del colegio de cardenales que en tal caso está en lugar de todo el pueblo, y obtenida o no la licencia, retirarse.”⁴⁷⁵

Porque si no, dice Juan, lo que se instituyó por caridad, atentaría contra la caridad. El Colegio de cardenales, representativo de todo el pueblo cristiano, es quien exime al papa de su oficio. Además como cada uno es solícito para su salvación, si el papa decide para ello cambiar de vida, p. e., a una regla más rigurosa, puede pedir la licencia y, aunque no le sea otorgada, puede renunciar porque consta en el *Decreto*⁴⁷⁶ que quien se conduce con la ley privada no puede ser constreñido por la ley pública. Y si causara con su actitud facciones y escándalos en la grey, debe amonestársele y si aún no desiste de su actitud, debe ser compelido a que renuncie, como consta en las *Decretales*⁴⁷⁷.

Ahora bien, como el papa preside para beneficio del pueblo, por ello es más eficaz el consenso del pueblo que la voluntad del papa. Por ello si el papa quiere retirarse aún contra la voluntad y el reclamo popular, como fue el caso del papa Ciriaco, la cuestión debe tratarse con la mayor prudencia. La renuncia debe ser considerada por el Colegio de cardenales que ocupa el lugar de toda la Iglesia. Y aunque la deposición fue presentada ante el Concilio general, como refiere el *Decreto*⁴⁷⁸, en el caso de la renuncia de Marcelino, Juan cree que el Colegio de cardenales es suficiente para considerar y ejecutar la deposición, porque como el consenso de ellos hace al papa, por la misma razón también puede deponerlo.

⁴⁷⁵ “<...> debet petere cessionem a populo vel a collegio cardinalium quod in tali casu est loco totius populi et licencia obtenta vel non obtenta cedere tenetur.” *Trac. XXIV*, 200, 26-28.

⁴⁷⁶ *Decretum XIX*, c. 2, I, 840

⁴⁷⁷ *Decretales* 1, tit. 9, 12, II, 113.

⁴⁷⁸ *Decretum XXI*, c. 7, I, 71.

En el capítulo XXV Juan resuelve las cuestiones del capítulo XXIII que sostienen que el papa no puede renunciar ni ser depuesto.

1) El primer argumento decía que el papado solo proviene de Dios. Juan advierte que el poder papal (*papalis potestas*) se entiende de dos maneras:

“De una, en sí, y así proviene solo de Dios, porque nadie, sino Dios puede dar esta potestad a los hombres, que lo que fue desligado y ligado en la tierra sea desligado o ligado en el cielo. De otra manera, se puede la considerar como que está en este o en aquel individuo, y así proviene solo de Dios de la manera en que todas nuestras obras atribuimos a Dios.”⁴⁷⁹

Por sí mismo, el poder que Jesucristo dio a Pedro es el referido en *Mateo* 16, 18-19, el llamado después, como vimos, “poder de las llaves” (*potestas clavium*), por lo de las llaves del Reino, y también “totalidad del poder” (*plenitudo potestatis*), por aquel “todo” (*quodcumque*)⁴⁸⁰. Se trataría de un poder absoluto, que, según la doctrina hereditaria establecida ya en el siglo V por el papa León I, viene a significar la identidad de los poderes petrino papales con los de Cristo.⁴⁸¹ Pero si bien todas nuestras obras vienen de Dios, dice Juan siguiendo a *Isaías* 26, 12 y *Filipenses* 2, 13, que fallemos proviene de nosotros, pues en cierto sentido somos cooperadores de Dios. Así pues,

“Aunque el papado provenga en sí solo de Dios, sin embargo en esta o en aquella persona es por cooperación humana <...>”⁴⁸²

⁴⁷⁹ “*Uno modo in se, et sic est a solo Deo, quia nullus nisi solus Deus potest dare istam potestatem hominibus quod absolutus et ligatus in terra sicut absolutus vel ligatus in caelo. Alio modo potest considerari ut est in isto vel in illo, et sic est a solo Deo eo modo quo omnia opera nostra Deo attribuimus.*” *Trac. XXV, 202, 12-16.*

⁴⁸⁰ “Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi iglesia <...> y te daré las llaves del reino de los cielos y todo lo que atares en la tierra será atado en los cielos y todo lo que desatares en la tierra será desatado en los cielos.” (*Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam team <...> et tibi dabo claves regni caelorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis.*)

⁴⁸¹ Ullmann (1985), p. 43.

⁴⁸² “*Igitur quamvis papatus sit in se a solo Deo, tamen in hac persona vel illa est per cooperationem humanam.*” *Trac. XXV, 202, 21-23.*

En la segunda manera se entiende que el poder es relativo por cuanto hay una cuota atribuible al arbitrio del hombre designado para ejercerlo, y como la designación *ad hoc* es humana, es posible también su derogación, pues sigue el texto:

“<...> por cooperación humana, a saber, por consenso del electo y de los electores y según esto por consenso humano puede dejar de existir en éste o en aquél.”⁴⁸³

Ya estableció que los electores más aptos al respecto son los del Colegio de cardenales. Lo mismo sucede, ejemplifica Juan, con el alma del hombre: por creación proviene de Dios, mas para que permanezca en un cuerpo particular coopera la naturaleza. La distinción entre cargo y persona, de hecho, ya era doctrina eclesiástica desde León I⁴⁸⁴. La tradición privilegiaba lo emanado jurídicamente del cargo, del poder en sí en términos de Juan, de la identificación del poder Cristo-Pedro-Papa, de allí la fuerza de la palabra papal, y lo relativo a la persona quedaba relegado a un segundo plano. Juan introduce aquí la idea de una cooperación entre el cargo, de origen divino, y la persona, de origen humano con las falencias y, en consecuencia, las correcciones que lo humano conlleva⁴⁸⁵.

2) El segundo argumento que decía que solo Dios confiere el papado y, por lo tanto, solo Él puede quitarlo. Juan cree que está replicado ya con la respuesta al primer argumento. Incluso podría ilustrarse con otro ejemplo: solo Dios otorga la gracia necesaria para la salvación, y sin embargo el hombre coopera al respecto al punto de poder, por sus propios medios, perderla, porque, cita Juan a Agustín:

⁴⁸³ “<...> *per cooperationem humanam, scilicet per consensum electi et eligentium et secundum hoc per consensum humanum potest desinere esse in isto vel in illo.*” *Trac. XXV, 202, 22-25.*

⁴⁸⁴ Ullmann (1983), p. 103.

⁴⁸⁵ Una idea muy análoga, aunque aplicada a otros fines, está en Tomás de Aquino, *Scriptum in IV Sententiarum*, II, dist. 44, q. 2, a. 2, c., En el *corpus* del artículo Tomás trata de a quiénes deben los cristianos obediencia. Distingue entre el cargo de origen descendente y la persona, de origen humano. Como, según el Apóstol (*Romanos 13, 1*), toda autoridad procede de Dios, en principio los cristianos deben obedecerla. La cuestión es lo que no procede de Dios. La superioridad que no viene de Dios se entiende de dos maneras, una según el modo de adquirirla y otra según el uso que se haga de ella. Y respecto de ambos procedimientos, Tomás guarda ciertos recelos.

“Quien te hizo sin ti, no te justificará sin ti.”⁴⁸⁶

3) El tercer argumento era el sacado de las *Decretales* respecto de la autoridad de remover a los prelados, reservada siempre a un superior. Y, por tanto, solo Dios remueve al papa. Para Juan el papa puede renunciar sin intercesión de un superior:

“Pues la exigencia de los acontecimientos hace que aquello por lo cual algo se construye, por lo mismo, en sentido contrario, eso mismo se destruya, así como surge una cierta unión entre el prelado y la Iglesia por consenso de los electores y del electo, y por disensión se disuelve.”⁴⁸⁷

A cualquier prelado subalterno le está prohibido renunciar a su cargo, cosa que está reservada a un superior, como sí lo establece la *Decretal* citada, mas

“<...> respecto del papa no se encuentra prohibido como respecto de los obispos inferiores, por ello puede el papa renunciar y ser depuesto sin la autoridad de un superior cualquiera fuere.”⁴⁸⁸

Y lo que no está prohibido, agudiza Juan, es lícito. Además, agrega Juan otra replica:

“Cuando hay una causa manifiesta y razonable, como es manifiesto un defecto, se supone el consenso y la autoridad de Dios para la deposición o la renuncia, como en la confirmación del papa se supone el consenso divino.”⁴⁸⁹

⁴⁸⁶ “*Qui fecit te sine te, non iustificabit te sine te.*” *Trac. XXV, 203, 8-9.* Agustín, *Sermo 169, 11, Patrologia Latina 38, 923.*

⁴⁸⁷ “*Cum enim exigentia rerum hoc habeat ut per quae aliquid construitur per eadem contrario modo se habentia destruat, sicut fit coniugium quoddam inter praelatum et ecclesia per consencum eligentium et electi, ita per dissensum dissolvitur.*” *Trac. XXV, 203, 14-23.*

⁴⁸⁸ “<...> *de papa non invenitur prohibitum sicut de episcopis inferioribus, ideo potest papa resignare et deponi sine auctoritate superioris cuiuscumque.*” *Trac. XXV, 203, 23-25.*

⁴⁸⁹ “*Ubi apparet manifesta causa et rationabilis, ut est manifestus defectus, supponitur consensus et auctoritas Dei ad depositionem vel renuntiationem, sicut in eius confirmatione divinus consensus supponitur.*” *Trac. XXV, 204, 8-11.*

El Colegio de cardenales o el Concilio general presupone, entonces, según Juan, el consenso divino, tanto en la confirmación como en la deposición del papa.

Sin embargo, sigue Juan, se alega que el vínculo espiritual que hay entre el papa y la Iglesia es más fuerte que el carnal entre un hombre y una mujer. Y si el vínculo carnal no puede ser disuelto por ninguna autoridad humana, menos aún lo será el vínculo espiritual entre el papa y la Iglesia. A lo que Juan responde que es más fuerte el espiritual por dignidad y no por durabilidad. Y el *Decreto*⁴⁹⁰ confirma que el vínculo espiritual se puede disolver y no la unión carnal. Además es más fuerte porque constriñe más. Porque el prelado debe el mayor cuidado a la Iglesia, ya que es un bien común, mientras que la mujer es un bien particular. El Señor mismo ordenó la no disolución del vínculo carnal (*Mateo* 19, 6 y *Ira. Corintios* 7, 11) para que no se haga costumbre el que los hombres abandonen a las mujeres. Pero en el matrimonio espiritual no sucede lo mismo, al contrario, se disuelve cuando es manifiesto que perjudica al bien común de la Iglesia.

4) El cuarto argumento sostenía que el papa no puede ser depuesto por ser la suma virtud creada. Según este argumento no podría renunciar aún contra su voluntad, a menos que fuese herético y como tal no puede ser la cabeza de los cristianos como se dice en el *Decreto*.⁴⁹¹ Mas allí también se dice que nadie puede ser juzgado por un inferior en dignidad u orden, y se ejemplifica con el caso del papa Marcelino a quien ningún obispo se atrevió a juzgarlo, sino que le rogaban que se juzgue a sí mismo, por lo cual se depuso a sí mismo. Juan dice no entender bien la objeción y explica:

“<...> porque como el papa preside en favor de la Iglesia, si puede renunciar contra la voluntad de la Iglesia <...> ¿Por qué no puede ser depuesto contra su voluntad por la Iglesia, si hubiera una causa necesaria?”⁴⁹²

⁴⁹⁰ *Decretum* VII, q. 1, c. 34, I, 59; c. 42, I, 582; *Decretum* D. L, c. 11, I, 181; *Decretales* 1, tit. 9, II, 102-115.

⁴⁹¹ *Decretum* XXI, c. 7, I, 71.

⁴⁹² “<...> quia cum papa praesit propter ecclesiam, si potest renuntiare nolente ecclesia <...> quare non potest noluntarius deponi per ecclesiam, si causa subset necessaria?” *Trac.* XXV, 206, 8-11.

Así como un obispo, según el *Decreto*⁴⁹³, es reemplazado por otro cuando no cumple cabalmente sus funciones, así, insiste Juan como antes,

“<...> de manera similar podría el colegio de cardenales que hace las veces de toda la Iglesia deponer al papa contra la voluntad de éste.”⁴⁹⁴

También el *Decreto*⁴⁹⁵ lo autoriza cuando dice:

“‘El que debe juzgar a todos no es juzgado por nadie, a no ser que se lo haya sorprendido desviado de la fe.’, y la *Glosa*⁴⁹⁶ dice que si es sorprendido en cualquier otro vicio y amonestado no se corrigiera, escandalizara a la Iglesia y se volviera incorregible, por ello podría ser acusado y depuesto, porque tal contumacia se equipararía a herejía.”⁴⁹⁷

Además, no solo si cae en herejía, sino también en cualquier otro pecado, si no se corrige, podría ser depuesto. Por lo que al caso de Marcelino atañe, Juan aclara que los obispos no se atrevieron a absolverlo porque Marcelino estaba coaccionado por Diocleciano y, como se arrepintió, por ello fue juzgado por su propia boca. Entonces, aunque en el papa se dé la suma virtud, con todo, dice Juan,

“<...> hay una virtud igual a ella o mayor en un colegio o en toda la Iglesia.”⁴⁹⁸

Por lo cual, el papa

⁴⁹³ *Decretum* VII, q. 1, c. 13, 14, I, 571-2. *Ord. Decreti* c. 7, q. 1, c. 13 e 14, I, 823-4. *Decretales* 1, tit. 9, 12, II, 113.

⁴⁹⁴ “<...> a simili poterit collegium cardinalium vice totius ecclesiae invitum papam deponere.” *Trac.* XXV, 206, 16-17.

⁴⁹⁵ *Decretum* XL, c. 6, I, 146

⁴⁹⁶ *Glossa Ordinaria*. D. XL, c. 6, I, 194s

⁴⁹⁷ “‘Cunctos iudicaturus a nemine iudicandus est nisi deprehendatur a fide devius.’ ubi dicit *Glossa* quod, si deprehendatur in quolibet alio vitio et admonitus non corrigeretur et ecclesiam scandalizaret et incorrigibilis esset, inde posset accusari et deponi, quia talis contumacia haeresi aequipollet.” *Trac.* XXV, 206, 18-22.

⁴⁹⁸ “<...> est <virtus> ei aequalis vel maior in collegio sive in tota ecclesia.” *Trac.* XXV, 207, 6-7.

“<...> puede ser depuesto por un colegio o mejor por un concilio general con autoridad divina, cuyo consenso se supone y presupone para deponerlo cuando es manifiesto el escándalo e incorregible el que preside.”⁴⁹⁹

5) El quinto argumento establecía que si nadie puede hacer que un pontífice no sea un pontífice, y con más razón respecto del sumo pontífice. Juan distingue entre el poder de orden (*potestas ordinis*) y el poder de jurisdicción (*potestas iurisdictionis*). Según el primero cada persona eclesiástica tiene determinado poder según el escalón que ocupe en la jerarquía: el sacerdote tiene la potestad imperfecta de consagrar y no de ordenar; el obispo, la perfecta, pues además de consagrar puede ordenar sacerdotes. Y

“El arzobispo, el patriarca o primado y el papa no conllevan por su nombre algo por encima del sacerdocio y del episcopado que atañe a la potestad del orden, de su aumento o perfección, sino solo dicen por su nombre los grados de jurisdicción en el episcopado: el arzobispo en su provincia, el primado en el reino y el papa en toda la Iglesia.”⁵⁰⁰

Ahora bien, la potestad de orden es indeleble y su grado de perfección también lo es, por ello ninguna virtud puede hacer que el sacerdote no sea sacerdote ni que el obispo no sea obispo. Pero la potestad de jurisdicción puede aumentarse o disminuirse y por ello

“<...> puede ser destruida o quitada; por ello, removida la jurisdicción, el papa deja de ser papa y sumo pontífice, aunque no deja de ser pontífice.”⁵⁰¹

⁴⁹⁹ “<...> potest deponi a collegio vel magis a generali concilio auctoritate divina, cuius consensus supponitur et praesumitur ad deponendum ubi manifeste apparet scandalum et incorrigibilitas praesidentis.” Trac. XXV, 207, 7-10.

⁵⁰⁰ “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 cum episcopatu: archiepiscopus quidem in sua provincia, primas in regno, papa in tota ecclesia.” Trac. XXV, 207, 23-26, 208, 1-2.

⁵⁰¹ “<...> potest deleri et tolliri; ideo amota iurisdictione, papa desinit esse papa et summus pontifex, quamvis non desinat esse pontifex.” Trac. XXV, 208, 7-8.

6) El sexto argumento decía que el papa lo es por ley divina. Y por esta ley insuprímible está comprometido con la Iglesia. Para Juan este argumento tiene dos fundamentos. Uno que el papa es papa por ley divina y por ello no puede dejar de ser papa. Y el segundo es que el papa se somete a la ley de la esposa, cosa que es perpetuarse en ella. El primer fundamento es cierto, pero

“<...> aunque la ley divina sea formalmente inmutable y en sí, a saber que lo inferior es reducido hacia Dios por lo superior y así los preladados inferiores por el papa, con todo materialmente es mudable, en éste o en aquél.”⁵⁰²

Juan vuelve a presentar, como antes en el capítulo XVIII citando a Dionisio Pseudoareopagita, como ley divina la reducción a uno, pero, aclara ahora, esta jerarquía es formal, para su materialización coopera la criatura humana. Y concluye:

“Por lo tanto, que el papa esté sobre todos es por ley divina y no puede darse lo contrario, pero que sea papa éste o aquél es mutable porque a ello coopera el consenso de los electores y del electo.”⁵⁰³

5. *Lex divinitatis, potestas ordinis y potestas iurisdictionis*

Juan nunca pone en duda la *lex divinitatis* que la hierocracia papal lee en Dionisio. El Pseudoareopagita ya ha sido citado varias veces por Juan y siempre como autoridad en el ámbito espiritual: en el capítulo III, al establecer las funciones jerárquicas de los sacerdotes en su dependencia con los obispos y distinguir la Iglesia militante de la triunfante; al refutar principios curialistas extraídos de pasajes bíblicos, como el de las dos espadas, para afirmar que la alegoría y la teología mística no son argumentativas. Y en el capítulo XVIII y aquí presenta la *reductio ad unum* como propia de la estructura eclesiástica. En el análisis de la *lex divinitatis* del capítulo XVIII

⁵⁰² “<...> licet lex divina sit immutabilis formaliter et in se, scilicet quod inferiora reducantur in Deum per superiora et sic inferiores praelati per papam, tamen mutabilis est materialiter, in isto vel in illo.” *Trac.*, XXV, 208, 18-21.

⁵⁰³ “Quod ergo papa sit super omnes est de lege divina et non potest contrarium esse; sed quod iste sit papa vel ille mutabile est quia ad hoc cooperatur consensus eligentium et electi.” *Trac.* XXV, 208, 22-24.

Juan concede que los laicos y sus reyes ocupen el peldaño más bajo de la jerarquía y aún así subsumido, como quieren los curialistas, el poder temporal en el espiritual, esto es que la ley valga para todo el universo, para los ángeles como para los hombres, como lo lee en Tomás,⁵⁰⁴ la misma ley les juega en contra a los curialistas, ya que el peldaño más alto, el papa, no puede de manera inmediata actuar sobre el más bajo, los laicos, sino a través de los intermedios y éstos lo hacen de manera puramente espiritual. Y viceversa el peldaño más bajo, para Juan, actúa espiritualmente respecto de los más altos, a saber, cuando el pueblo de los fieles, veremos, elige a sus representantes para ocupar esos peldaños. El orden jerárquico eclesiástico fijo en sus funciones si bien responde a un orden metafísico, la cima de ambos no es equiparable, ya que Dios, en el orden metafísico, no solo es el jerarca máximo, sino también el creador de ese orden y, por ello, puede actuar libremente en cualquiera de sus peldaños.

La *lex divinitatis* de Dionisio tiene un gran rendimiento en las consideraciones curialistas. De hecho, es el único argumento metafísico que trae la Bula *Unam Sacram*, pues los demás son interpretaciones alegóricas de pasajes bíblicos. Para los curialistas esta jerarquía refleja la constitución ontológica de la realidad, tanto espiritual como material, realidad que se identifica así con la Iglesia. A su vez, ilustra perfectamente aquella doble relación de subordinación de la que hablábamos en la Introducción, respecto de que el poder desciende desde la instancia más alta y pasando por las intermedias llega a la más baja, mientras que el rendir cuentas asciende. Juan hace dos lecturas de esta ley. Una la apuntada: si la ley abarca toda la realidad, ata al poder secular en una relación puramente espiritual, o, como lo estableció en el capítulo V, por el reconocimiento que hace el poder temporal respecto del espiritual, esto es, la mayor dignidad por el fin que persigue. La otra, aquí en el capítulo XXV: la estructura jerárquica se identifica con la Iglesia y es justamente eso, una estructura que debe ser ocupada por personas que ejerzan la jurisdicción propia del peldaño a ocupar, y esas personas se establecen por consenso entre los hombres.

Respecto del segundo fundamento, la esposa lo perpetúa en cuanto al poder del orden: consagrar, ordenar sacerdotes, no en cuanto al poder de jurisdicción, pues el papa

⁵⁰⁴ *Summa Theologiae* I, q. 112, a. 2. Ancona (2004), p. 65.

“<...> por ley de la esposa no es súbdito de la Iglesia en forma perpetua e inmóvil, porque la jurisdicción puede ser quitada.”⁵⁰⁵

Juan insiste en precisar aquí la distinción entre lo que cae bajo el poder o potestad de orden y la potestad de jurisdicción. La *potestas ordinis* atañe a los asuntos sacramentales, se trata de un poder carismático que es otorgado bajo determinadas ceremonias litúrgicas. La *potestas iurisdictionis*, por su parte, a los asuntos jurisdiccionales implicados en la transmisión del poder petrino, la *potestas clavium* o *plenitudo potestatis*. Pero Juan hace ahora una “reorientación radical”⁵⁰⁶ de la *potestas iurisdictionis*. Lo que cae bajo la potestad de orden, para Juan, no puede ser quitado, mas lo que cae bajo la potestad de jurisdicción, sí. El motivo según el cual las cosas que caen bajo la potestad de jurisdicción son removibles, dice Juan, es porque

“<...> no están sobre la naturaleza y la condición de la ocupación y sobre la condición de los hombres, porque no está sobre la condición de los hombres que los hombres presidan a los hombres, más aún es natural de algún modo.”⁵⁰⁷

La *potestas iurisdictionis* es concebida por Juan en, digámoslo así, términos naturalistas. Naturalmente no existe ninguna relación de poder de sujeción ni temporal ni ahora espiritual entre los hombres. Antes respecto del poder temporal los hombres se avenían, por cierta conveniencia, a una instancia regulativa -la función esencial del príncipe era jurídica- surgida por elección y, por lo tanto, removible:

“<...> como por consenso de los hombres se da jurisdicción, así por consenso contrario es quitada.”⁵⁰⁸

⁵⁰⁵ “<...> *ex lege sponsae non est ecclesiae perpetuo et immobiliter subditus, quia iurisdictio potest auferri.*” *Trac. XXV*, 209, 1-2.

⁵⁰⁶ Ullmann (1985), p. 262, cf. también p. 44 y ss.

⁵⁰⁷ “<...> *non sunt super naturam et conditionem negotii et super conditionem hominum, quia non est super conditionem hominum quod homines praesint hominibus, immo naturale est aliquo modo.*” *Trac. XXV*, 209, 5-8.

⁵⁰⁸ “<...> *sicut per consensum hominum iurisdictio datur, ita per contrarium consensum tollitur.*” *Trac. XXV*, 209, 10-11.

Ahora respecto del poder espiritual sucede otro tanto. El papa obtiene *potestas iurisdictionis* por consenso, por el concilio representativo de todo el pueblo, y por consenso puede perderla. Y concluye:

“Por lo tanto, por esto de que el papa se somete a la ley de la esposa, se perpetua en esas cosas en cuanto se refieren al orden, como en el sacerdocio y en el episcopado en los cuales se imprime el carácter y la perfección del carácter; mas en las cosas que se refieren al papado o al sumo pontificado, como el papado y el sumo pontificado nada agregan sino jurisdicción, no conviene que se perpetúe desde el momento en que puede renunciar a la jurisdicción.”⁵⁰⁹

Juan equipara la ley de la esposa, la ley según la cual el papa se casa con la Iglesia, a la *potestas ordinis*, indeleble; ley, por otra parte, que también atañe a toda persona eclesiástica, sea el simple sacerdote, sea el obispo, en grados de perfección respecto del poder sacramental que cada persona guarda según el estado que tiene. La *potestas iurisdictionis* agrega a la *potestas ordinis* la autoridad en materia jurídica: administración de los bienes comunes, dirimir controversias, pero este poder por su índole es removible. No es un don sobrenatural, sino que surge del consenso humano. Y el mismo consenso humano, el concilio representativo del pueblo, vela por su cabal cumplimiento en vistas al bien común de la Iglesia.

7) El séptimo argumento trataba de los votos del papa para el cuidado de la grey cristiana y de los cuales solo deberá rendir cuentas a Dios. Juan acota que esos votos deben entenderse mientras dure en el oficio de papa. Pero el juramento se convierte en ilícito si no cumple con el bien común.

8) El argumento octavo decía que el papa no puede renunciar voluntariamente, porque no puede absolverse a sí mismo. Pero, arguye Juan, absolverse de una culpa es ascender, y absolverse del papado es descender. Y así el argumento no es válido ya que nadie puede ascender lo que no puede descender. Además, la absolución de una culpa se

⁵⁰⁹ “*Per hoc ergo quod papa subiecit se legi sponsae perpetuari habet in ea quantum ad ea quae sunt ordinis ut quantum ad sacerdotium et episcopatum in quibus imprimitur character et characteris perfectio; sed quantum ad ea quae sunt papatus vel summi pontificatus, cum papatus vel summus pontificatus non addat nisi iurisdictionem, non oportet quod perpetuetur, cum iurisdictioni renuntiare possit.*” Trac. XXV, 209, 20-25.

hace en constricción y ante otro que lo absuelva, y ese otro, por mandato bíblico (*Santiago 5, 16 y Lucas 17, 4*) son los sacerdotes.

9) El noveno argumento esgrimía que la obligación del papa solo puede ser eximida por un poder mayor que es únicamente el de Dios. Juan simplemente remite a las otras respuestas: la obligación del papa está condicionada a mientras dure su oficio.

10) El argumento décimo establecía que la dignidad eclesiástica una vez confirmada solo puede ser eximida por una dignidad mayor y como el papa es la mayor dignidad, solo Dios puede eximirlo de su oficio. De hecho, toda dignidad es confirmada por un superior, pero, exceptúa Juan,

“<...> el asenso del papa es una confirmación sin superior y por ello su descenso sin superior es una cesión.”⁵¹⁰

El concilio, por cuyo consenso el elegido asciende a papa, no es superior al papa, ya que el papa es la mayor dignidad, y sin embargo el concilio es quien lo confirma y quien, como se estableció, puede deponerlo.

11) El argumento undécimo y último afirmaba que el papa no puede renunciar ya que es necesario para que exista el sacerdocio eterno. Por cierto, dice Juan, el sacerdocio de Cristo es eterno porque Cristo vive eternamente en razón de su oblación. El sacerdocio del papa tiene un carácter indeleble por la *potestas ordinis*, pero el papa puede ceder su *potestas iurisdictionis* o incluso ser depuesto.

5. La eclesiología

Juan había insinuado, al tratar acerca de la mejor forma de gobierno civil, a saber, la conjunción de las formas puras no corruptas: democracia, aristocracia y monarquía, que sería óptimo para la Iglesia la adopción de semejante forma de

⁵¹⁰ “<...> *assensus papae sine superiore confirmatio est, et ideo dissensus eius sine superiore cessio est.*” *Trac. XXV, 210, 23-24.*

gobierno. Incluso aventuró su conformación: el pueblo de los fieles, dividido en provincias, elige a sus representantes que pasan a conformar el Colegio de cardenales o Concilio general. Éste, a su vez, en calidad de elector, elige a quien ocupa el lugar de Pedro y es vicario de Cristo, al papa. Que Juan no haya sido tan explícito respecto de la instrumentación de la elección las tantas veces que, vimos, afirmaba que el rey surge por elección del pueblo, se explica por el objetivo del *Tratado*, del que insistimos desde el Proemio, esto es, tratar sobre el poder de los pontífices eclesiásticos. Pues, de hecho, para Juan, el consenso popular es el principio general del establecimiento del poder político y también lo es del poder sacerdotal.

Ahora bien, el consenso en el ámbito político, parte, como vimos, de la avenencia de las voluntades individuales, ejercida por algunos más sagaces (*ius gentium*), a deponer la hostilidad que destruiría a la larga lo obtenido por el *ius naturae*. Este débil establecimiento del consenso necesita ser fortalecido por las leyes civiles que encarna el príncipe electo *ad hoc*. El fundamento del consenso en el ámbito espiritual es mucho más fuerte que el del temporal. Parte del mismo Dios (*ex ore Dei, ius divinum*), pues según Mateo 18, 18, los apóstoles recibieron por igual los poderes sacramentales (*potestas clavium, plenitudo potestatis*) de Cristo, aunque al parecer se privilegió a uno, a Pedro, por la cohesión que debe guardar la Iglesia. Y el concilio ocupa el lugar de los apóstoles y el papa, el de Pedro. En ausencia de Cristo, el pueblo de los fieles (*populus fidelium*) es el depositario del poder de Cristo por la sola participación en la fe: *vox populi, vox Dei*. La confrontación de ambos surgimientos por consenso, el temporal y el espiritual, a partir de los cuales se establecen las instancias legislativas se podría esquematizar como sigue:

unidad espiritual	diversidad natural
revelación	naturaleza
fe	apropiación (multitud) más sagaces (<i>ius gentium</i>)
pueblo de fieles	pueblos
provincias	regiones
concilio	consejos reales
papa	reyes

Ambos ámbitos, de hecho, tienen a Dios como causa última. La fe dada de golpe, digamos, ahorró en el ámbito espiritual un camino que en el natural resultó complejo, justamente el derrotero de la razón. A su vez, la índole espiritual de la fe mantiene una unidad -por eso habla Juan de un *populus peculiaris*- que es imposible que se dé en el ámbito natural, pues, sabemos, las notas naturales de las diferentes regiones determinan diferentes regímenes.

Por otra parte, la sugerencia de Juan respecto del régimen mixto para la Iglesia en analogía con el poder político, está basada en el gobierno del pueblo judío antes de que Dios irado le enviara un tirano. Resulta difícil que esté inspirada en el Reino de Francia para el que escribe el *Tratado*. Los Estados Generales franceses no funcionaban aún como un cuerpo colegiado respecto del rey, como sí lo harán sus representantes conformando un Consejo, unos cuarenta años después de la composición del *Tratado* de Juan, bajo Carlos V, con quien comienza la dinastía de los Valois y termina la de los Capeto.⁵¹¹ Con todo, Juan tiene experiencia propia de dos modelos exitosos de gobierno surgidos por esta práctica constitucional: uno, el de la propia Orden de los Dominicos, cuyo maestro general era elegido por el Capítulo general de la Orden, el cual, a su vez, era compuesto por monjes elegidos y representantes de las diferentes provincias de la Orden.⁵¹² Y el otro, el de la Universidad de París, cuyas Facultades eran dirigidas por

⁵¹¹ Destaquemos que el principal asesor de Carlos V es Nicolás de Oresme quien en su comentario a la *Política* de Aristóteles se sirve del texto de Juan, e incluso, al igual que Juan, propone esta forma mixta de gobierno para superar la crisis por la que atravesaba la Iglesia, ya que el papa Gregorio XI estaba por abandonar Aviñón y volver a Roma ante el avance del movimiento conciliar. A. D. Tursi, "Monarquía parlamentaria en el *Livre de Politiques d'Aristote* de Nicolás de Oresme", *O Neoplatonismo*, Natal, Argos, 2001, p. 287 y ss. y "La idea de representación en la obra política de Nicolás de Oresme", *Veritas*, 43, 3 (1998), p. 665 y ss.

los profesores titulares de las cátedras con un decano electo por ellos a la cabeza y los alumnos se agrupaban en escuelas, y en el caso de la populosa Facultad de Artes, además se congregaban en naciones, presididas por procuradores que asistían al rector.⁵¹³

Ahora bien, la Iglesia establecida por la *lex divinitatis* está conformada por una estructura formal e inmutable con tres peldaños, a saber, sacerdotes, obispos y papa, en ello consiste la *potestas ordinis*, que conlleva grados de perfección que se subsumen: el sacerdote consagra, el obispo consagra y ordena sacerdotes, y el papa consagra y ordena obispos. Este poder sacramental, transferido por determinadas ceremonias con las que se representan y otorgan los poderes dados por Cristo, es indeleble, puede ir acrecentándose en funciones, mediante sus correspondientes ceremonias, desde el momento en que se asciende en la escala, pero nunca quitado. Además sus funciones constantes son idénticas. El obispo tiene el mismo poder de oír confesiones, dar penitencias o celebrar misa que un simple sacerdote, aunque las funciones del obispo sean más, p. e. ordenar sacerdotes. Además la Iglesia esa estructura conlleva la *potestas iurisdictionis* que va en un orden creciente desde abad cuya jurisdicción abarca la iglesia que tiene a cargo, y así pasando por el obispo (diócesis), arzobispo (provincia), patriarca o primado (reino) hasta el papa, a quien le incumbe la jurisdicción de toda la Iglesia. Este poder es el implicado en el otorgado a Pedro. La juridicidad es el poder de atar y desatar espiritual, como vimos, y, en rigor, es movable ya que, a diferencia del poder de orden, es dado por consenso humano. En los capítulos XII y XIII Juan había enumerado 6 tipos de poderes que atañen a las personas eclesiásticas: 1) el de consagrar, 2) el de administrar los sacramentos, 3) el de la predicación, 4) el de la corrección jurídica exterior, 5) el de jurisdicción o censura, y 6) el de recibir lo necesario para el sustento. Los poderes 1, 2 y 3 hacen a la *potestas ordinis*. Los 4 y 5 a la *iurisdictionis*. Y el 6 en rigor a la *potestas ordinis*, ya que en el capítulo VI estableció que cada persona eclesiástica retira para sí lo necesario para vivir según su dignidad.

⁵¹² Monahan (1987), p. 197. No sirve como referencia la cita de Tierney (1955), p. 176, del símil que hace el papa Inocencio IV entre el Colegio de cardenales y el Senado Romano por motivos anacrónicos y otros que pueden seguirse de los pasajes antiimperialistas de Juan.

⁵¹³ J. Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1986, p. 78.

Habíamos anotado en el Proemio que Juan participa de la discusión dada entre los maestros de teología de la Universidad en torno al derecho que asiste a los monjes de oír confesiones y perdonar a la cristiandad. Justamente con esta misma cuestión abre su *Tratado*. Al respecto el *De confessionibus audiendis* recoge una *quaestio* disputada en París y compuesta de siete artículos. En ellos Juan defiende tal prerrogativa de los monjes y hace además algunas consideraciones sobre los poderes de las personas eclesiásticas y la estructura de la Iglesia, que amplían las hechas aquí en la última parte del *Tratado*.

Juan abre la *Quaestio* definiendo el poder sacerdotal en los mismos términos que había utilizado en el capítulo II del *Tratado*:

“<...> el poder sacerdotal o eclesiástico es el poder espiritual conferido a los ministros de administrar los sacramentos por los cuales se encamina a la vida eterna.”⁵¹⁴

Los ministros son todos los miembros de la jerarquía eclesiástica cuya misión recibida es arbitrar los medios para la salvación. Ese poder consiste en dos funciones:

“<...> en la santificación de la materia, y es llamado poder de orden en la disposición respecto del verdadero cuerpo de Cristo, y en la preparación del pueblo para la debita aceptación de dicho sacramento, especialmente por medio del sacramento de la penitencia, y es llamado el poder de las llaves.”⁵¹⁵

La *potestas ordinis* es el poder de consagrar y la *potestas clavium*, el poder, justamente, de confesar y perdonar, esto es, de atar y desatar los pecados en el foro de la conciencia (*solvendi atque ligandi in foro conscientiae*). Ahora bien, aunque ambas se apliquen a una debida materia exterior, a saber, al pan candeal (*panis triticeus*) y al pecador súbdito (*peccator subditus*) respectivamente, con todo la sujeción que conlleva la *potestas*

⁵¹⁴ “<...> *potestas sacerdotalis sive ecclesiastica est potestas spiritualis collata ministris administrandi sacramenta, per quae provehitur in vitam aeternam.*” *Conf.* 1, 36, 1-3. Citamos según la edición de Höld, artículo, página y línea.

⁵¹⁵ “<...> *in sanctificatione materiae, et vocatur potestas ordinis in comparatione ad corpus Christi rerum, et in praeparatione populi in debitam susceptionem dicti sacramenti, praecipue per sacramentum poenitentiae, et vocatur potestas clavium.*” *Conf.* 1, 36, 3-6.

clavium es por jurisdicción (*per iurisdictionem*), ya que por jurisdicción se da que uno presida a alguien (*praesidentia super aliquem*). Juan no habla en esta *Quaestio* de *potestas iurisdictionis* sino de *potestas clavium*.

En las personas eclesiásticas se encuentra así un doble orden. Uno, dado por la *potestas ordinis* que no guarda gradación, ya que al simple sacerdote (*sacerdos simplex*) le atañe la consagración como hace el obispo (*respectu corporis Christi veri habet similem potestatem*), aunque no pueda nombrar sacerdotes como lo hace el obispo (*facit alium sacerdotem*). Cada persona eclesiástica cumple, en su escalafón, su oficio de manera perfecta. El otro, dado por la jurisdicción, atañe al cuerpo místico de Cristo (*in habitudine ad corpus Christi mysticum*), esto es, a toda la Iglesia, y en ella por jurisdicción sí hay grados de dignidad (*gradus dignitatis*). Juan los enumera de manera más precisa que en el *Tratado* y con una interesante analogía entre los jefes eclesiásticos y las comunidades políticas:

“Pues como es múltiple la comunidad de los hombres, a saber, el del villorio en el que se relacionan los hombres casi de una sola función u oficio, el de la ciudad en la cual se relacionan los hombres de diversos oficios, el de la provincia en la cual se relacionan los hombres de una misma lengua, el del reino en el cual se comunican los hombres de diferentes lenguas bajo un principado, el del mundo en el cual está contenido todo pueblo, el presbítero o sacerdote parroquial tiene jurisdicción en el villorio; el obispo, en la ciudad y sus alrededores; el arzobispo, en la provincia; el primado o patriarca, en el reino, y el papa en el mundo.”⁵¹⁶

Los criterios de especificidad del villorio y de la ciudad: un solo oficio y diferentes oficios respectivamente, están en Tomás⁵¹⁷, por la división del trabajo que se da en la ciudad es porque se cumple en ella con todos los requerimientos básicos para la vida.

⁵¹⁶ “*Nam cum sit multiplex comunitas hominum, scilicet vici in qua communicant quasi homines unius ministerii vel officii, civitatis in qua communicant homines diversorum officiorum, provinciae in qua communicant homines unilinguae, regni in qua communicant homines diversae linguae sub uno politico principatu, mundi in qua tota gens continetur, presbyter sive sacerdos parochialis habet iurisdictionem in vico, episcopus in civitate et attinentiis, archiepiscopus in provincia, primas sive patriarca in regno, papa in mundo.*” *Conf.* 1, 37, 3-9.

⁵¹⁷ *Del reino* I, 2.

También así lo había dicho Juan en el capítulo I del *Tratado*. El criterio de delimitación de una provincia consiste en que las diferentes ciudades que la componen hablen una misma lengua. Y, a su vez, las diferentes provincias constituyen un reino, cuya unidad evidentemente no es lingüística, sino política bajo un principado. El Reino de Francia es la constatación fáctica que tiene Juan para estos criterios. Por su parte, todos esos pueblos, que conforman los diferentes reinos, se hallan en el mundo. Otra vez, como en el capítulo XXI del *Tratado*, no hay una instancia política universal por sobre los reinos, como sí lo hay en el ámbito espiritual: el papa, sucesor de Pedro

La jurisdicción del principado de Pedro es por derecho divino (*principatus Petri est de iure divino*), pues Cristo le confió toda la Iglesia, por ello el papa tiene poder y jurisdicción en toda la Iglesia (*ubique potest*) y los jefes obtienen su jurisdicción del él (*iurisdictionem omnes habent ab ipso*), aunque uno mediante el otro (*licet unus mediante alio*), de manera descendente y circunscripta a su ámbito propio según esa escala establecida en la cita, y no por derecho divino, sino por derecho positivo (*non est de iure divino sed positivo*), esto es, según lo establecido por los cánones.

Al respecto, Juan distingue entre el orden de cosas en su institución (*ordo rerum in institutione*) y el orden de cosas en su progresión (*in progressionem*). Según el primero una cosa está sobre otra en dignidad, aunque ambas deriven de un mismo principio. Según el segundo una cosa es hecha y movida por otra. Así, por derecho divino, según el orden de institución, Cristo instituyó a los apóstoles que son la forma de los obispos, privilegiando a uno, y a los setenta y dos discípulos que son la forma de los sacerdotes, por lo cual los apóstoles solo superan a los sacerdotes en dignidad. Pero, por derecho humano, según el orden de progresión, los apóstoles nombran y dan jurisdicción a los sacerdotes como ayudantes.

En cuanto al consenso, en el *De confessionibus audiendis* Juan menciona dos casos de elección popular, se entiende del pueblo de los fieles, en el ámbito eclesiástico. Una, respecto de la relación jurídica entre el sacerdote y el obispo:

“<...> el cura parroquial no está en relación con el obispo en la parroquia, como está en relación el obispo respecto de papa en la diócesis, porque el obispo tiene mayor derecho bajo el papa en la diócesis que el cura bajo el obispo en la

parroquia. Pues el sacerdote parroquial no es ordinario en la parroquia como el obispo, ya que no surge por elección del pueblo, sino por provisión del obispo.”⁵¹⁸

Las personas que ocupan los cargos ordinarios que justamente conllevan jurisdicción surgen por elección del pueblo, tal el caso de los obispos. Los sacerdotes, en cambio, son nombrados por los obispos y, como vimos, su oficio se reduce a la *potestas ordinis*.

La otra, justamente, establece el origen de la jurisdicción y su delegación:

“<...> por derecho divino el pontífice romano tiene jurisdicción sobre todos; más aún tiene toda la jurisdicción de parte de Cristo, y toda la jurisdicción de parte de Pedro es derivada a los restantes, los que han sido llamados para una parte del cuidado, aunque de manera diferente. Pues de jurisdicción participan algunos por simple y absoluta comisión, y ellos son los comisionados o delegados, en cambio otros según la elección del pueblo que comisiona o concede a aquel al que el pueblo elige el hecho de que haya sido introducido por el favor del pueblo, y éstos son los ordinarios.”⁵¹⁹

Toda jurisdicción para todo el cuidado de la Iglesia la obtiene el papa en tanto vicario de Cristo y heredero de Pedro, y el papa la comisiona a las restantes jerarquías que poseen solo una parte, la que atañe al escalón que ocupan. Ahora bien, debe distinguirse entre ellos los cargos delegados, nombrados por un jerarca, como p.e. los archidiaconos que son ayudantes de los obispos y no prelados⁵²⁰, y los cargos ordinarios que surgen por elección y gozan, así, del favor popular.

⁵¹⁸ “<...> non sic se habet curatus parochialis aad episcopum in parochia, sicut se habet episcopus ad papam in dioecesi, quia maius ius habet episcopus sub papa in dioecesi, quam habet curatus sub episcopo in parochia. Nam ipse parochialis sacerdos non est ordinarius in parochia sicut episcopus, cum non fiat per electionem populi sed per provisionem episcopi.” Conf. 3, 38, 9-13.

⁵¹⁹ “<...> iure divino habet Romanus Pontifex superioritatem super omnes; immo totam iurisdictionem habet a Christo et omnis iurisdictione a Petro ad ceteros est derivata, qui sunt vocati in partem sollicitudinis, licet differenter. Nam iurisdictionem impertitur quibusdam per simplicem et absolutam commissionem, et sunt commissarii vel delegati, quibusdam vero ad electionem populi committens seu concedens illi, quem populus elegerit, quod in favorem populi introductum est, et isti ordinarii sunt.” Conf. 7, 47, 13-18.

En el *Tratado*, los cargos consensuados son el obispado, elegido popularmente y el papado, elegido por el Concilio general. El Concilio es por su índole el órgano representativo de toda la Iglesia, pues presupone el consenso de todos los creyentes, y por ello es mayor en virtud que el papa, pero menor en dignidad, ya que la administración de la Iglesia pertenece al papa, no al Concilio. Las funciones del Concilio, tal como Juan aquí las presenta, son esencialmente dos: elegir a la persona que ocupará el lugar de Pedro, el cargo de papa, y controlar que la administración de esa persona esté encaminada al bien común de la Iglesia. El poder de elección que tiene el Concilio conlleva, a su vez, el de derogación. Pues ante irregularidades, falta, defecto o escándalo, por parte de la persona que ocupa el cargo de papa, Juan enumera ciertos pasos que debe cumplir el Concilio: advierte, corrige, depone y hasta en casos de rebeldía, puede solicitar ayuda del brazo secular.

⁵²⁰ *Conf. 3, 38, 14-15: "archidiaconis, quod non sunt ordinarii, nisi ubi de consuetudine sunt per electionem, propter quod etiam sunt adiutores episcopi et non praelati."*

Apéndice

La fortuna del *Tractatus*

El *Tratado* tuvo, al parecer, muy pocas copias y, en consecuencia, muy poca circulación en el siglo XIV, quizás por su índole de escrito de circunstancia para un conflicto que se superó rápidamente. En nombre de Juan de París no aparece en los catálogos de las bibliotecas que contienen obras políticas y sí se leen los de sus oponentes.⁵²¹ De hecho, el uso del texto se restringió al ámbito francés y es nombrado ocasionalmente. Dos dominicos lo citan, Pierre de la Palud († 1342) en su comentario a las *Sentencias* refiere su teoría de la propiedad eclesiástica y Guillermo de Peyre de Godin († 1326) en un tratado sobre el poder eclesiástico menciona los argumentos de Juan sobre la deposición del papa.⁵²² Alberico de Rosata (1340) lo refiere como autoridad en teoría política en su comentario al *Código* de Justiniano. Los teóricos imperialistas, Dante Alighieri y Marsilio de Padua, no lo conocen y es dudoso que Guillermo de Ockham haya leído el *Tratado*. También dentro del ámbito francés, en Nicolás de Oresme (1320-1382), maestro de teología de la Universidad de París y consejero de Carlos V, rey de Francia, hay ecos del Proemio de *Tratado*, justamente en el Proemio de su obra de política monetaria, el *De moneta* de 1360, donde establece dos errores opuestos: los que sostienen la alteración de la moneda y los que no, y propone la solución intermedia. A su vez, en su traducción y comentario francés a la *Política* aristotélica hay pasajes análogos al *Tratado* respecto de la mejor forma de gobierno, que hemos referido, y respecto de su posición conciliarista⁵²³, aunque no lo nombra. De hecho, también se sirve Nicolás de Oresme del *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua y no nombra a su autor.

⁵²¹ Monahan (1974), p. xlvi.

⁵²² Leclercq (1942), p. 154.

⁵²³ A. D. Menut, Maître Nicole Oresme, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, Philadelphia, Transactions of the American Philosophical Society, 1970, p. 27.

La situación cambia con los autores conciliaristas franceses del siglo XV. Nicolás de Clamanges en su *De ruina et de reparatione Ecclesiae* (1400) retoma su doctrina sobre la propiedad eclesiástica. Pierre d'Ailly († 1420) en su tratado *De Ecclesiae et cardinalium auctoritate* escrito en 1416 para el Concilio de Constanza (1414-1417) transcribe gran parte del Proemio y los capítulos VI, VII, XIII y XIX del *Tratado* de Juan, justamente en los que, como vimos, hay importantes tratamientos sobre la propiedad eclesiástica y laica. En base a las consideraciones de Juan, especialmente la del poder del Concilio sobre el papa, Pierre d'Ailly proclama la solución del cisma eclesiástico.⁵²⁴ Y el tratado del conciliarista francés que trae los pasajes de Juan se publicó en el tomo primero de la obra completa del también conciliarista y canciller de la Universidad de París, Jean Charlier Gerson (1363-1429).⁵²⁵

En su *Summa de Ecclesia* el cardenal Torquemada (1388-1468) retoma la distinción entre la propiedad eclesiástica y la propiedad de los laicos tal como la plantea Juan en el *Tratado* e incluso los derechos de las personas eclesiásticas para recibir los cargos ministeriales, pero nombra a otros autores, a Tomás de Aquino especialmente, y no a Juan. Entre los galicanistas del siglo XVI de la Sorbona: Jacques Almain, Jean Lemaire, también es citado para fundamentar la autonomía del Reino francés. El cardenal Bellarmino en su obra *De romano pontifice* de 1536 cita a Juan como uno de los defensores del poder indirecto de la Iglesia en lo temporal. En el mismo sentido Edmundo Richer en su *De ecclesiastica et politica potestate* de 1611, cap. XVIII, que tiene por título “Que la Iglesia tiene potestad indirecta en lo temporal” lo cita como un “doctísimo tratado”. Y Francisco de Victoria pudo inspirarse en las doctrinas de Juan respecto de las causas del derecho de guerra y colonización.⁵²⁶

Hacia fines del siglo XVI y comienzos del XVII aparecen las dos primeras ediciones impresas del *Tratado* aunque en recopilación con otras obras políticas. Una es la edición de Schard en *De iurisdictione, auctoritate et praeminencia imperiali potestate*

⁵²⁴ Leclercq (1942), p. 155.

⁵²⁵ Gersonii *Opera*, Parisius, 1706, vol. I, col. 677 ss.

⁵²⁶ P. V. Beltrán de Heredia, “Doctrina de Francisco de Victoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado y fuentes de las mismas”, *Ciencia Tomista*, LVI (1937), p. 27 ss.

ecclesiastica, Basilea, 1566, vol. I, p. 142 y ss., y la otra la de M. Goldast en *Monarchia Sancti Romani Imperii seu de iurisdictione imperiali, regia et pontificali*, Hannover-Francfort, 1612, vol. II, p. 168 y ss.⁵²⁷.

A comienzos del siglo XVII hay una mención en una carta enviada por el embajador veneciano en París, Pietro Priuli, a la Serenísima durante su conflicto con el papa Pablo V. En ella hay lista de libros anticurialistas que le fue entregada al embajador por un doctor de la Sorbona y de los cuales los venecianos podían servirse para discutir el interdicto del papa. La lista justamente comenzaba con el *Tratado* de Juan.⁵²⁸ Y el cardenal Du Perron elogia el *Tratado* en su discurso para el Tercer Estado en ocasión de la coronación de Luis XIII.

Coleman⁵²⁹ encuentra “some extraordinarily Lockean moments” en el capítulo VII del *Tratado*. Por cierto, John Locke tuvo contacto con los textos de Juan a través de la obra de Gerson que trae a su vez la de Pierre d’ Ailly con los capítulos de Juan. La *Opera* de Gerson se hallaba en la biblioteca de Locke, quien bien pudo haberla adquirido en su exilio francés. Coleman destaca la notable influencia que tuvieron estos pasajes sobre la propiedad de los laicos en el *An Essay concerning the true Original, Extent and End of civil Government*. Ahora bien, Locke no podía referir a su tocayo ni a los conciliaristas franceses como su fuente, ya que era un “Whig” (parlamentarista), y los “Whigs” eran, precisamente, acusados por los “Royalists” de utilizar autores y argumentos católicos y escolásticos contra el rey.

En el siglo XIX, A. Dempf en sus estudios sobre la historia del Imperio en la Edad Media⁵³⁰ alega la orfandad del conocimiento del *Tratado* y reivindica la figura de Juan arguyendo que gran parte de la gloria que se ha llevado Marsilio de Padua, le corresponde en rigor a Juan de París. Los primeros resúmenes de la obra política de Juan están en el famoso manual de teoría política medieval de R. J. y A. J. Carlyle (1924) -la primera edición es de 1904. A la par, aparecen estudios sobre el *Tratado* en

⁵²⁷ Gierke (1963), p. 73.

⁵²⁸ Piaia (1994), p. 169.

⁵²⁹ (1985), p. 97 y ss.

⁵³⁰ *Sacrum Imperium*, hay edic. reciente, Darmstadt, WBG, 1973, p. 422.

relación con el conflicto entre el papa y el rey francés y con las otras obras de los publicistas, como el de Scholz (1903) y Rivière (1926), y Grabmann (1922) le dedica un importante ensayo sobre su vida y fija la autoría de sus obras. La aparición de la primera edición crítica moderna del *Tratado* con un estudio introductorio sobre sus fuentes y una traducción francesa, hecha por Leclercq (1942), suscitó pocos artículos específicos y referencias en manuales. Mas con la nueva fijación del texto hecha por Bleienstein (1969) con introducción general y versión alemana, se sucedieron traducciones, dos al inglés y una al portugués, y una considerable cantidad de artículos especializados e importantes consideraciones en manuales, entre ellos destaquemos los trabajos de Coleman sobre la teoría de la propiedad; los estudios de Ullmann en los que señala a Juan como el pionero en sostener la teoría ascendente de poder en ambos ámbitos, el espiritual y el temporal; los de Miethke, sobre las consideraciones de Juan respecto del poder papal; y los de Ubl sobre las circunstancias en torno a la composición del *Tratado*.

Conclusión

Del análisis del *Tractatus de regia potestate et papali* se sigue la separación de los dos poderes, la *potestas regalis* y la *potestas papalis*. Esa delimitación es factible a partir del fundamento que establecimos sienta Juan, la identificación entre *potestas* y *dominium in rebus*. Al respecto se nos hizo evidente que no existe *dominium in rebus regale* ni *dominium in rebus papale*. Pues, dominio, en sentido propio, solo tienen los particulares sobre sus bienes. A su vez, el dominio particular conlleva que también posean los individuos una jurisdicción particular, *ad libitum*, sobre esos bienes, que es inviolable en el ámbito privado. Públicamente, los particulares se avienen a una instancia que regula las relaciones entre ellos en vistas a un fin.

Entre ambas instancias, la real y la papal, hay ciertas coincidencias formales, pues se identifican por el hecho de que solo tienen jurisdicción y no dominio sobre los bienes de los particulares y por el hecho de que los individuos son, en ambas, los dadores de jurisdicción. La jurisdicción pública, sea civil o eclesiástica, consiste en la administración de un bien común. La jurisdicción pública es una instancia consensuada y, por lo tanto, tiene autoridad: legisla e incluso puede utilizar la fuerza ante determinadas circunstancias. Pero, ambas instancias se separan por su origen: natural e histórico en una, en la real; y sobrenatural y metahistórico en la otra, en la papal. Esos orígenes, a su vez, determinan la materia sobre la cual ambas instancias ejercen jurisdicción y, en consecuencia, el fin hacia el cual encaminan esa materia. Así planteado, nos parece que Juan construye un modelo filosófico, basado en la propiedad y en la historia humana, para dar cuenta de la doble jurisdicción, y en el que combina elementos tradicionales de diversa índole: neoplatónicos, estoicos y aristotélicos. Sobre los fundamentos de la propiedad y de lo que la propiedad fundamenta concluiremos ahora.

Mostramos también que la construcción de ese modelo, la parte positiva del *Tratado*, es réplica de otro modelo real y operante hasta su época y que llevó ocho

siglos de construcción y mantenimiento: el de la *plenitudo potestatis* papal. El *Tratado* tiene una parte crítica o destructiva para con los cimientos de ese modelo. Por cierto, Juan dedica la mitad de su obra a refutar los argumentos curialistas que detentan la *plenitudo potestatis*. Por orden de aparición: en el capítulo IX hay cinco argumentos según los cuales Cristo tuvo jurisdicción sobre bienes temporales y en ese mismo capítulo se demuestra que no la tuvo. En el capítulo X hay doce argumentos que sostienen que Cristo aún habiendo tenido jurisdicción, no se la transfirió a Pedro. En el capítulo XI hay cuarenta y dos argumentos de diferente procedencia a partir de los cuales los curialistas sostienen la soberanía y la jurisdicción papal sobre los bienes materiales o exteriores de los laicos y, en consecuencia, el dominio absoluto del papa en ambos ámbitos. Ellos son refutados desde el capítulo XIV al XX. En el capítulo XXI se exponen y refutan la lectura papal de la *Donatio Constantini* y las aspiraciones universalistas del Imperio romano. En el capítulo XXIII se presentan las “razones frívolas” según las cuales el papa no puede renunciar y se refutan en el capítulo XXV. En suma, doce capítulos sobre un total de veinticinco. En ellos se presentan setenta y un argumentos extraídos casi todos de sus fuentes originales: de la literatura canonista y patristica de base bíblica, y contando los dos de los juristas del capítulo XXI, uno sobre la monarquía universal como mejor gobierno y el otro sobre la no prescripción respecto del emperador, son en total setenta y tres argumentos analizados y rebatidos.

A su vez, los argumentos pueden reagruparse por sus fuentes, a las cuales casi siempre remite Juan. La mayoría de ellos pertenecen a pasajes bíblicos. El propósito de Juan es en todos los casos despolitizar la interpretación que de éstos hacen los curialistas desacreditando la lectura alegórica del texto. Otro grupo pertenece al *Derecho Canónico*. En los cuales trata de minimizar los alcances político jurídicos que los decretos curialistas pudieran tener en lo temporal. Y, finalmente, respecto de argumento histórico de la *Donatio*, la intención de Juan es excluir a Francia de toda consecuencia que pudiera seguirse de ella.

El *Tratado* conlleva la nota polémica de la época. Habíamos señalado la colaboración de la obra de Juan en apoyo del rey de Francia para la convocatoria a un concilio que juzge las actitudes de papa Bonifacio VIII. Digamos ahora que el objetivo último del *Tratado* es justamente brindar el marco legal, dado por el *Derecho Canónico* y corroborado por los hechos, para allanar el camino del rey en sus deseos. Las referencias a

los episodios que envolvieron a históricas renunciaciones papales, sus consecuencias legales y el papel del Concilio en los últimos capítulos del *Tratado* así lo confirman.

Mencionamos también que el rey a través de su canciller puso a consideración de la intelectualidad francesa -en rigor, los maestros de teología y de derecho de la Universidad de París- un documento en el que se resumían las tesis papales. Entre otras y como golpe efectista, se afirmaba que el rey de Francia estaba sometido al papa en lo temporal, a fin de, con su rechazo, lograra el consenso necesario para la asamblea de los Estados Generales de Francia, que se reunió en abril de 1302 y en la que se proclamó el concilio contra el papa. Dos fueron los documentos redactados en el ámbito universitario: uno anónimo, el conocido como la *Quaestio in utramque partem*, que delimitaba ambos poderes⁵³¹; y el otro, justamente esta obra que reafirma la soberanía del Reino de Francia, que incluso propone soluciones para la crisis de la Iglesia, y que Juan no quiso que permaneciera anónima. A pesar de un cierto giro en la política real, ya que Felipe termina decidiéndose, por sugerencia de Nogaret, no por un simple llamamiento sino por una acción directa contra el papa, con todo el motivo que justificaba esa intervención también está convalidado en el *Tratado*: la acusación de herejía y la intervención del brazo armado en el poder espiritual.⁵³²

La rapidez de los acontecimientos y la premura del rey quizás expliquen la confección desprolija del *Tratado* a la que, con reservas, aludimos. Pareciera haber diferentes tratados⁵³³ dentro del *Tratado*, pero entre esos aparentemente diversos tratados hay una dependencia mutua que nos ha permitido ir hilvanando las consideraciones positivas sobre los gobiernos real y papal con las refutaciones de los argumentos curialistas. Pues, sus especulaciones sobre la distinción entre los dos

⁵³¹ Black (1996), p. 80. Ubl (2005), p. 47, marca la dependencia argumentativa de esta *Quaestio* respecto del *Tratado*, de lo cual sigue un *terminus ante quem* en la primera redacción del *Tratado*, como ya anotamos. La segunda ampliación hace Juan al tener conocimiento del texto de Enrique de Cremona. Y la tercera, justamente, responde al pedido del rey de fundamentar legalmente el llamado a concilio.

⁵³² Ubl (2005), p. 63, sostiene que en el *Tratado* solo se culpa a Bonifacio de *hostes*, y que la acusación de hereje fue sugerencia de Nogaret, pero contrariamente a ello está la afirmación de Juan respecto de que un papa hereje y rebelde es motivo suficiente para que el Concilio solicite ayuda al brazo armado. Para Miethke (1995), p. 19, los argumentos de Juan parecen legitimar y fundamentar de antemano el asalto a Anagni perpetrado por Nogaret.

⁵³³ Coleman (1991), p. 188, insiste en diferentes temas que venía trabajando Juan dentro de las discusiones de la Orden y que en el *Tratado* los aúna con la discusión jurisdiccional del rey para con el papa.

poderes y jurisdicciones están a la base de sus objeciones contra los curialistas. Además, también señalamos que, si bien no hay un agrupamiento temático en las razones de los curialistas presentadas en el capítulo XI, vistos los setenta y tres argumentos en conjunto y en el orden en que los presenta en el *Tratado*, se hace evidente un *crescendo* que va minando la *potestas papalis*, determinando su *iurisdictio* y que llega hasta la posibilidad de deposición del papa.

El texto de Juan no solo es original en sus refutaciones, sino también en sus consideraciones sobre el gobierno laico y sobre la Iglesia.⁵³⁴ Se ha señalado la crisis de la visión cristocéntrica e hierocrática medieval en coincidencia justamente con los comienzos del siglo XIV. Y se ha inculcado de ello a la adopción de los textos aristotélicos obrada fundamentalmente por la tan celebrada síntesis aristotélico tomista, como si en los aires de renovación filosófica de la segunda mitad del siglo XIII hubiera entrado subrepticamente y se hubiera respirado el virus que comenzó a descomponer el cuerpo.⁵³⁵ Por cierto, Tomás introdujo en las especulaciones cristianas, revalorizaciones de la naturaleza del hombre y de las agrupaciones civiles que, aunque inauditas para la hierocracia papal, con todo trató de conciliar con el Dogma, mas la armonización consistió en que el fin natural del hombre que se cumple en la ciudad quede atado al fin sobrenatural y trascendente. Bastó solo un conflicto, en última instancia jurisdiccional, como el dado entre Bonifacio y Felipe IV, para que esa sujeción pudiera romperse, y la ruptura, justificarse por primera vez en la Edad Media. Hemos anotado las diferencias básicas que apartan a Juan de su maestro de Orden, y, aunque solo se refiera al poder del Concilio por sobre el papa, el juicio de Gilson que citamos respecto del tomismo de Juan, también podría extenderse a sus especulaciones sobre el poder político en el sentido de que pesó en él más la lealtad a su rey que la fidelidad a su maestro. Solo la postulación de un poder político con un origen y un fin absolutamente laicos pudo llevar a cabo aquella desnaturalización de la figura papal, de la que hablábamos en la Introducción. Esa desnaturalización permitió esclarecer el ámbito de cada uno de los

⁵³⁴ Ubl (2005), p. 62, concluye de la premura apuntada que Juan “<...> tuvo que recurrir con prisa a los escritos de Tomás de Aquino y de otros teólogos coetáneos. Con este material ajeno compuso un escrito polémico que no sobresale tanto por la originalidad en los razonamientos como por el espíritu polémico <...>”, juicio que, por supuesto, nos parece desacertado.

⁵³⁵ Ullmann (2003), p. 63, por esa adopción de tesis naturalistas considera frágil esa síntesis y fácilmente rompible como de hecho ocurrió en la modernidad.

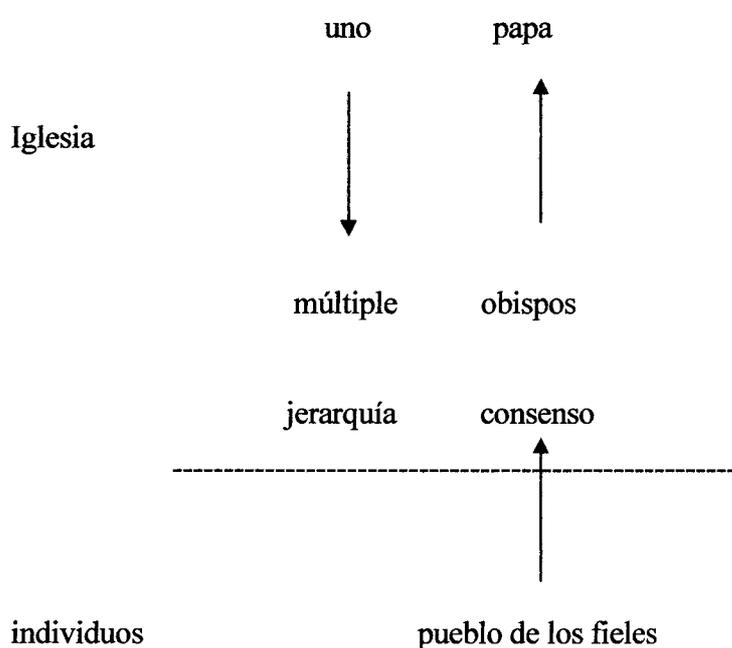
poderes, el fundamento y el derecho que les asisten y las relaciones que guardan entre sí, y, por sobre todo, coadyuvó a que en los hechos el papado fuera derrotado.

Decíamos que los poderes papal y real se separan a partir de un modelo dualista de jurisdicción. Este modelo tiene un único fundamento: los individuos con su libertad interior de aceptación de la fe y la posesión de sus bienes. Los individuos son dadores de diferentes jurisdicciones: en el ámbito de la fe eligen a sus representantes para las funciones jurisdiccionales dirigidas al fin sobrenatural, y en el ámbito civil eligen a los príncipes que establecen normas vinculantes para encaminar la comunidad al bien común. Cada *populus* forma parte del *populus fidelium*. Cada *populus* está determinado natural y materialmente, pero por el vínculo de la fe todos los pueblos cristianos constituyen uno solo, el de los fieles.

Ahora bien, el consenso humano en el ámbito de la fe rellena, digámoslo así, una estructura jerárquica puramente formal, impuesta por mandato divino, según los textos neoplatónicos que Juan sigue. En cambio, en el ámbito civil el consenso crea formal y materialmente las instancias dirigenciales. La estructura eclesiástica tiene un origen divino a diferencia del origen formal y materialmente humano de las instancias civiles. Éstas quedan restringidas a determinadas regiones, cada una de las cuales caracterizada por notas particulares que justamente permiten esas divisiones. Y esos reinos abarcativos de sus respectivas regiones no son reductibles a una instancia superior, porque si lo fueran, se quebrantaría el orden natural que los reinos guardan jurisdiccionalmente.

Más allá de los poderes espirituales, de origen divino, que tienen las personas eclesiásticas para cumplir con sus funciones, poder o dominio para Juan es propiedad sobre bienes materiales, y ello atañe solo a los particulares en tanto esos bienes son producto de su trabajo. En los individuos coincide la soberanía y la jurisdicción particular, entendida como administración *ad libitum*, sobre sus cosas. La instancia real solo tiene jurisdicción, no dominio. El príncipe es administrador general de los bienes particulares en vistas al bien común. La instancia papal no tiene ningún tipo de jurisdicción para con los bienes de los laicos. Por lo cual la propiedad privada es inalienable. Con todo, la Iglesia tiene dominio y jurisdicción sobre los bienes eclesiásticos, distribuida según los diferentes grados jerárquicos. Los bienes eclesiásticos a diferencia de los privados no son producto del trabajo, ya que la Iglesia no trabaja, sino de donaciones. La donación hace que esos bienes

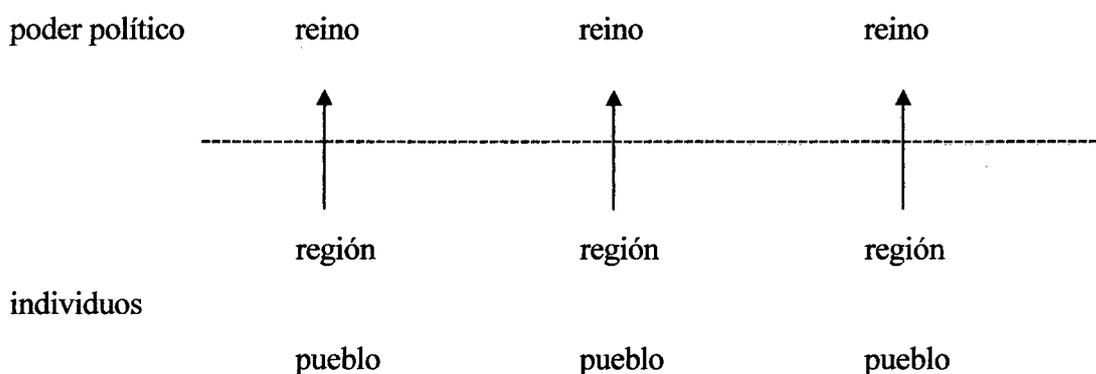
transferidos a la Iglesia y no a una persona en particular posean un dominio general. Con todo, en el caso de que las personas eclesiásticas trabajaran y, en consecuencia, crearan bienes particulares, los mismos, como vimos, quedan sujetos a la legislación civil. Juan no se expide respecto de los bienes del poder civil, pero así como los bienes eclesiásticos pertenecen a las comunidades eclesiásticas y coadyuvan al bien común espiritual, así otro tanto debería ocurrir con la propiedad pública, esto es, pertenece a la comunidad y es administrada por el poder civil en función del bien de la comunidad. En consecuencia, a partir de sus especulaciones sobre la propiedad, Juan puede, de un lado, circunscribir la *potestas papalis* al ámbito exclusivamente espiritual y, de otro, fundamentar el origen y el objetivo del poder real. El modelo neoplatónico presentado respecto de la Iglesia podría dibujarse como sigue:



La participación de los individuos, que conforman el pueblo de los fieles, en la Iglesia se da por medio de la fe, por la que, precisamente, obran como electores. Las relaciones que guarda en el plano de la Iglesia el uno, el papa, con lo múltiple, que se identificaría con las diócesis a cuya cabeza está el obispo, y entre el papa y el obispo, las instancias subalternas, son de consenso y jerarquía. Cada instancia depende consensualmente de la inmediata inferior y jerárquicamente de la inmediata superior. Consensualmente la *potestas iurisdictionis* se va concentrando en unidades cada vez más generales: desde la convicción fideísta íntima de cada creyente hasta el papa, autoridad máxima en cuestiones de fe. En estos términos debe entenderse en Juan la

reductio ad unum respecto del papa. Esta *potestas iurisdictionis* como depende del arbitrio humano es revocable. En cambio, la *potestas ordinis*, como la recibe el papa por herencia directa de Pedro, el papa la distribuye jerárquicamente. Pues la *potestas ordinis* se va restringiendo en multiplicidades cada vez más particulares: desde el pleno poder ministerial y sacramental del papa hasta el simple poder consagrador del sacerdote.

Por su parte, el modelo en el ámbito civil podría trazarse de la siguiente manera:



En el plano de los individuos hay dominio y jurisdicción. Los individuos conforman pueblos que coinciden con regiones naturales. Y cada región no es homologable a otra. El consenso de cada uno de esos pueblos es el que insituye el poder político con las funciones jurídicas señaladas. Ahora bien, como cada reino coincide con su pueblo respectivo, cada reino es, por así decir, un *sui generis* y, por lo tanto, es imposible una *reductio ad unum* en el plano político. Los diferentes reinos no tienen nada en común y por ello no son subsumibles en una instancia superior, por caso, en un imperio. Y si ello sucediera, se obtendrían las consecuencias bélicas que Juan puntualizó respecto del Imperio Romano. En el ámbito civil coincide la construcción de jurisdicción con la de orden, por ello tampoco hay ningún tipo de deducción desde un uno. Los curialistas cuando con su interpretación de la *plenitudo potestatis* trasladan un orden jerárquico de dominio y jurisdicción que es impuesto y espiritual al ámbito temporal, violentan su orden. Y lo mismo haría un emperador que se atribuyese un origen divino. Al respecto es significativa la identificación que hace Juan al tratar la *Donatio Constantini* entre el papa y el emperador.

Los casos conflictivos referidos por Juan y que trastocan las relaciones jurídicas entre los poderes real y papal, los individuos, e incluso la inviolabilidad de la propiedad privada pueden ser externos a las instancias o internos. Los externos consisten o bien cuando un reino es amenazado por otro con pretensiones imperialistas. En ese caso se trata de una guerra justa contra el invasor en defensa de la patria. O bien cuando la fe es amenazada. En ese caso se trata de una guerra santa. Como, de hecho, ello incumbe a la Iglesia, el papa puede disponer, como declarador de derecho y solo durante el tiempo que dure el conflicto, de todos los medios necesarios para contrarrestar la amenaza, inclusive las propiedades de los laicos. Los conflictos internos consisten fundamentalmente en dos. Uno cuando el rey se vuelve tirano al perseguir un bien particular. En ese caso quien lo depone es aquel por quien fue electo: el pueblo a través del Consejo, y puede el papa ejercer su influencia moral sobre el pueblo. Y el otro, cuando el papa se vuelve hereje o no administrara en favor del bien común de la Iglesia. Y en este caso quien lo depone, si amonestado no corrigiera su actitud, es el Concilio, de quien recibió jurisdicción, e incluso podría el Concilio pedir la ayuda del brazo secular.

En el *Tratado* hay también una definición formal de reino sobre la base de pasajes aristotélico tomistas, de la que, a lo largo del texto, Juan solo rescata la nota de finalidad hacia la cual debe dirigir el rey la comunidad. A su vez, está mencionada en alta estima, con el aval de Dios y de Aristóteles y por la plena participación de todos los miembros de la comunidad, la forma mixta de gobierno que combina las tres formas no corruptas, reino, aristocracia y democracia. Con todo, la recurrencia más frecuente para caracterizar al poder civil es el consenso popular que lo instituye y la delimitación natural que los reinos conllevan, y al respecto el ejemplo siempre es el Reino de Francia.

Por cierto, Juan dedica varios párrafos esparcidos en el *Tratado* a presentar la historia del Reino de Francia, independiente de toda injerencia papal e imperial. Esos pasajes quedan circunscriptos en el tono de controversia de la obra y, a excepción de los que se hallan en el capítulo XXI respecto de que la *Donatio* en nada afectó al Reino, los demás parecerían, en su contexto, un tanto intempestivos, a no ser que, como los lectores a los que va dirigida la obra, esperemos la mención del tema en boga: la autonomía del Reino de Francia. Además de la independencia política y jurídica, ya desde sus orígenes, de Francia respecto del papado y del imperio, las otras notas salientes son: que haya crecido muchísimo la religión de los druidas en Francia, la cual obró como preparativo

para la difusión del cristianismo; que sus reyes fueron electos por los barones y confirmados por aclamación popular y con el beneplácito papal; que Luis IX haya sido santificado; y que su región, habitada originalmente por los francos, nunca estuvo sometida al Imperio Romano. El Reino de Francia, por lo tanto, puede presentarse como virtuoso frente al papado y al imperio porque responde perfectamente a las notas esenciales que tiene el modelo real: un pueblo en una región determinada naturalmente y el poder consensuado.

Concluíamos también que ambos poderes se separan por sus orígenes y sus fines. Pues el modelo eclesiástico irrumpe desde un origen divino o sobrenatural en la historia, no es producto de la experiencia y de la historia humana como el modelo real. Su fin tampoco es histórico, sino sobrenatural, esto es, no termina con la historia, sino que, en rigor, se plasma después de la historia. El modelo eclesiástico consiste en una jerarquía fija e inamovible que tiene un fundamento metahistórico: la jerarquía celeste y eterna. Pero la transferencia de los poderes a los apóstoles y a los discípulos no incluyó su eternización. Así, en modelo jerárquico que permanece inalterable se suceden en sus cargos las personas eclesiásticas electas por los creyentes. Y a esas personas, hombres y por ello falibles, cupo la interpretación de lo que conlleva la *potestas iurisdictionis*. Por ello, esa interpretación presenta puntos tan antagónicos y errados según lo establezcan, como lo mostró Juan, los valdenses o los herodianos. Su lectura de la historia eclesiástica, que por lo demás fundamenta también su eclesiología, es el término medio entre ambos consistente en la reinterpretación de la *plenitudo potestatis* y de la *Donatio Constantini*.

El poder civil, decíamos, es un producto de la historia humana, de la interacción de los hombres. Por cierto, en el *Tratado* encontramos una cierta normalización de la naturaleza por medio de su entrada en la historia. A partir del triunfo de la sensatez, como lo lee en los textos ciceronianos de inspiración estoica, los hombres naturales (*quasi bestiae*) depusieron su actitud hostil, se unieron, acordaron lo conveniente para su condición y se avinieron a una instancia directriz. Así la politicidad es consecuencia del accionar de la razón humana para satisfacer necesidades naturales que en el ámbito prepolítico difícilmente hubiesen podido cumplirse.

Ya hemos marcado la correspondencia e identificación que hace Juan, también a partir del texto de Cicerón, entre el derecho natural, el de gentes y el civil. Digamos por

último que ese tránsito del *ius gentium* al *civile* es la adecuación de lo gregario a la politicidad, de la naturaleza a la historia. La historia, como Juan lo apunta, comienza con el primer reino, el de Belo. La historia sin sobresaltos hubiera sido la historia de los reinos que conservan, protegen y regulan la naturaleza esencial del hombre: gregario y poseedor. Para la concepción curialista, en cambio, la historia es la historia de la *translatio imperii*, la que, como debe encajar en la historia de la salvación, termina dentro de la Iglesia, sea por la *plenitudo potestatis*, sea por una sucesión providencial de imperios hasta que el Romano se hace cristiano, como, p. e., bien lo ilustra la obra de Otón de Freising, *De duabus civitatibus*. Todos los esfuerzos de Juan se encaminan a reformular la *plenitudo potestatis* papal, y esa sucesión de imperios, como vimos, lo ha sido para Juan de guerras y despojos.

* * *

Hacia la segunda mitad del siglo pasado, ha dejado de considerarse al *Tractatus de regia potestate et papali* una obra panfletaria más, entre otras, de las producidas por los publicistas de Felipe IV. Pero, aunque sobresalga por la extensión pluritemática y la originalidad en la fundamentación de algunos temas, es imposible separarlo del contexto y de las circunstancias que lo motivaron. Su tono polémico lo comparte con la mayoría de las obras medievales de teoría política en tanto sean producto de un conflicto. Pero el *Tratado* no es de lleno un texto de ciencia política, ni de hecho Juan se lo propuso. Descuida los mecanismos con los que pueda llevarse a cabo la elección popular para el establecimiento del poder; no hay un tratamiento de la ley civil, y, por sobre todo, contrasta notablemente el análisis puntilloso de la estructura y las funciones del poder sacerdotal frente a la ausencia de las mismas consideraciones respecto del poder político. Los aportes meritorios de *Tratado* consisten en acertar con algunos tópicos, productos de sus reelaboraciones a partir de los elementos filosóficos heterogéneos que señalamos, para reinterpretar la *plenitudo potestatis* papal y que serán temas centrales de la filosofía política moderna.

Si bien tiene un puesto de vanguardia en los escritos contra la hierocracia papal, ello es puramente simbólico, pues, como marcamos respecto del destino del *Tratado*, su difusión fuera del ámbito francés fue nula, y aún en él solo interesó su eclesiología y no sus aserciones sobre el poder político. Ya referimos su significado eclesiológico por la repercusión que tuvo en los conciliaristas franceses. Por otra parte, a partir de esos aciertos respecto de la fundamentación del poder político no le repugnaría a Juan el mote de un incipiente protocontractualista y protoliberal. Quizás en ello consista el significado genuinamente filosófico político de la obra.

Pero Juan, en su afán de quitarle al papado toda injerencia en lo temporal, abre una brecha entre ambos poderes. Las circunstancias de la composición del texto lo llevan a presentarlos como opuestos y hasta en determinados pasajes como enemigos. No hay vínculos sociales entre ambos, sino solo un debido reconocimiento mutuo y un peligroso intervencionismo de una esfera en la otra en casos determinados. El *Tratado* es un escrito circunstancial hecho por un maestro de teología sobre un objetivo bien concreto: el poder de los pontífices eclesiásticos, y para su momento histórico no hay duda de que su finalidad se cumplió con creces.

Antonio D. Tursi
Universidad de Buenos Aires

Bibliografía

I. Bibliografía primaria

1) Juan Quidort de París

JEAN DE PARIS *Tractatus de potestate regia et papali*, edit. D. J. LECLERCQ en *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe. siècle*, Paris, Vrin, 1942.

JOHANNES QUIDORT VON PARIS, *Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*, Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung von F. BLEIENSTEIN, Stuttgart, E. Klett, 1969.

JOHN OF PARIS, *On Royal and Papal Power*, transl. J. A. WATT, Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1971.

JOHN OF PARIS, *On Royal and Papal Power*, transl. A. P. MONAHAN, New York, Columbia University Press, 1974.

JOAO QUIDORT, *Sobre o poder régio e papal*, trad. L. A. DE BONI, Petrópolis, Ed. Vozes, 1989.

JOHANNES QUIDORT VON PARIS, *De confessionibus audiendis*, ed. L. HÖDL, München, M. Hueber Ver., 1962.

2) Otras fuentes

BERNARDO DE CLARAVAL, *Opera*, ed. J. LECLERCQ-H. M. ROCHAIS, Roma, 1963.

Corpus Iuris Canonici, ed. E. FRIEDBERG, (Pars I *Decretum Gratiani*, Pars II *Decretalium Collectiones*), Leipzig, 1879, reimpr. Graz, 1955.

Corpus Iuris Civilis, ed. Th. MOMMSEN & KRÜGER, (Pars I *Institutiones et Digesta*, Pars II *Codex Iustinianus*, Pars III *Novellae*), Berlín, 1928.

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Viena, 1866 ss.

Patrologia Cursus completus, Series Graeca, ed. J.-P. MIGNE, Paris, 1857-1864, 161 tomos.

Patrologia Cursus completus, Series Latina, ed. J.-P. MIGNE, Paris, 1844-1864, 217 tomos.

THOMAE AQUINATIS *Opera Omnia cum hypertextibus in CD-ROM*, a cura di R. BUSA, S.J., Milán, Ed. Electronica Editel, 1992.

II. Bibliografía secundaria

ANCONA, E., *All'origine della sovranità. Sistema gerarchico e ordinamento giuridico nella disputa sui due poteri all' inizio del XIV secolo*, Torino, Giappichelli, 2004.

ARQUILLIERE, H. X., "L'appel au Concile sous Philippe le Bel et la genèse des théories conciliaires", *Revue des questions historiques*, XLV (1911), 23-55.

F. BERTELLONI, "Sobre las fuentes de la Bula *Unam Sanctam*", *Pensiero Politico Medievale*, II (2004), 89-122.

F-BERTELLONI, "Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval", *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, 3, 15, 2 (2005), pp. 343-371.

BIELEFELDT, H., "Von der päpstlichen Universalherrschaft zur autonomen Bürgerrepublik: Aegidius Romanus, Johannes Quidort von Paris, Dante Alighieri und Marsilius von Padua im Vergleich", *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, 73 (1987), 70-130.

BLACK, A., *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

BURNS, J. H. (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

CAMPANA, A., "Un nuovo dialogo di Ludovico Strasoldo, O.F.M. (1434), e il 'Tractatus de potestate regia et papali' di Giovanni di Parigi", *Miscellanea Pio Paschini*, vol. II, Lateranum 15/1-4, Roma (1949), 127-156.

CARLYLE, R. J. & A. J., *Medieval Political Theory in the West*, 6 vols., Londres, W. Blackwood & Sons, 1928.

CIPOLLA, C., "Il Trattato De monarchia di Dante Aleghieri e l'opuscolo De potestate regia et papali di Giovanni da Parigi", *Memorie della R. Accademia di Torino*, Ser. II, t. 42 (1892), 325-419.

COLEMAN, J., "Medieval discussions of property. Ratio and Dominium according to John of Paris and Marsilius of Padua", *History of Political Thought*, 4 (1983), 209-28. (= *Preuve et Raisons al Université de Paris, Logique, Ontologie et Théologie au XIVe. siècle*. Z. Kaluza et P. Vignaux (eds.), Paris, Vrin, 1984, 65-81)

COLEMAN, J., "Dominium in thirteenth and fourteenth-century political thought and its seventeenth-century heirs: John of Paris and Locke", *Political Studies*, 34 (1985), 73-100.

COLEMAN, J., "The two jurisdictions: theological and legal justifications of Church property in the thirteenth century", *Studies in Church History*, 23 (1987), 75-110.

COLEMAN, J., "Property and Poverty", *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*, Burns, J. H. (ed.) Cambridge, Cambridge University Press, 1988, 607-648.

COLEMAN, J., "The Intellectual Milieu of John of Paris, O.P.", *Schriften des Historischen Kollegs; Kolloquien*, 21; *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, München, R. Oldenbourg Verl., 1992, 173-206 (= "The Dominican Political Theory of John of Paris and its Context", *The Church and Sovereignty c. 590-1918, Essays in Honour of M. Wilks*, ed. D. Wood, *Studies in Church History*, Subsidia 9. Oxford, 1992, pp. 187-223).

COLEMAN, J., *A History of Political Thought. From the Middle Ages to the Renaissance*, Oxford, Blackwell, 2000.

COURTENAY, W. J., "Between Pope and King: The Parisian Letters of Adhesion of 1303", *Speculum*, 71 (1996), 577-605.

DE BONI, L. A., "João Quidort e seu tratado de regia potestate et papali", *Leopoldianum*, XIII, 38 (1986), 76-105.

DE BONI, L. A., "João Quidort; O tratado 'De regia potestate et papali' e o espaço para o poder civil", *Veritas*, 38, 150 (1993), 287-295.

DE BONI, L. A., "El poder civil y el poder eclesiástico", *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge. Actes du IXe. Congrès International de Philosophie Médiévale*, New York-Ottawa-Toronto, 1995, pp. 1493-1503.

DE REINA, V., "Los términos de la polémica Sacerdocio-Reino", *Ius Canonicum*, VI, 1 (1966), 153-199.

DONDAINE, A., "Document pour servir a l'histoire de la province de France, l'Appel au Concile 1303", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 22 (1952), 381-439.

GARFAGNINI, G. C., "Il 'Tractatus de potestate regia et papali' di Giovanni da Parigi e la disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello", *Conciliarismo, stati nazionali, inizi dell'Umanesimo. Atti del XXV convegno storico internazionale*. Todi, 9-12 ottobre 1988, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1990, 147-80.

GARFAGNINI, G. C., "Cuius est potentia eius est actus, regnum e sacerdotium nel pensiero di Egidio Romano e Giovanni da Parigi", *Filosofia e Cultura, per E. Garin*, edd. M. Ciliberto-C. Vasoli, Roma, 1991, vol. 1, 101-34.

GAUGHAN, N. F., *Praetor redivivus in John of Paris' On royal and papal Power*, Tesis no publicada, Pittsburgh, 1963.

GILSON, E., *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, Payot, 1952. (= *La filosofia en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1965)

GRABMANN, M., *Studien zu Johannes Quidort von Paris, O. P.*, München, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1922.

GRIESBACH, M. F., *The Relationship between the Temporal and Spiritual Powers in John of Paris and James of Viterbo*, Tesis no publicada, Toronto 1955.

GRIESBACH, M. F., "John of Paris as a Representative of Thomistic Political Philosophy", *An Etienne Gilson Tribute, presented by his North American Students*, O'Neil, Ch. J. (ed.) Milwaukee, Marquette University Press, 1959, 33-50.

HEIMAN, G., "John of Paris and the theory of the two swords", *Classica et Mediaevalia*, 32 (1971-1980), 323-47.

Histoire Littéraire de la France, sub voce "Jean Quidort de Paris", XXV, 1869, 244-70.

KAEPPELI, Th., "Praedicator monoculus", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 27 (1957), 120-67.

KANTOROWICZ, E. H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985.

KEOHANE, N. O., *Philosophy and the State in France*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

LECLERCQ, D. J., *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe. siècle*, Paris, Vrin, 1942.

MARTIN, V., "Doctrine de la supériorité du concile sur le pape", *Revue des Sciences religieuses*, XVII (1937), 261-89.

Mc. CREADY, W. D., "Papal plenitudo potestatis and the source of temporal Authority in later medieval papal theocratic Theory", *Speculum*, 48 (1973), 654-74.

Mc. CREADY, W. D., "Papalist and antipapalist: aspects of the Church-State controversy in the later Middle Ages", *Viator*, 6 (1975), 241-73.

MIETHKE, J., *Francia*, 3 (1975), 799-803. (Reseña de la edición del *Tractatus* hecha por F. Bleienstein)

MIETHKE, J., "Die Legitimität der politischen Ordnung im Spätmittelalter: Theorien des frühen 14. Jahrhunderts (Aegidius Romanus, Johannes Quiodrt, Wilhelm von Ockham)", *Historia Philosophiae Medii Aevi*, Herausgegeben von B. Mojsisch-O.Pluta, B.R. Grüner, Amsterdam/Philadelphia, 1991, II, 643-674.

MIETHKE, J., *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, Biblos, 1993.

MIETHKE, J., "Señorío y libertad en la teoría política del siglo XIV", *Patristica et Mediaevalia*, XVI (1995), 3-32.

MIETHKE, J., *De potestate papae*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000. (= *Ai confini del potere*, Padova, Francescana, 2005)

MONAHAN, A. P., *Consent, Coercion and Limit. The medieval Origins of Parliamentary Democracy*, Leiden, Brill, 1987.

MULLER, J. P., "Bibliographie sur Jean Quidort", *Angelicum*, 33 (1956).

MURRAY, J. C., "Contemporary Orientations of Catholic Thought in Church and State in the Light of History", *Theological Studies*, 10 (1949), 177-234.

NEDERMAN, C. J., "Natura, Sin and the Origins of Society: the ciceronian political Thought", *Journal of the History of Ideas*, XLIX, 1 (1988), 3-26.

OAKLEY, F., "Natural Law, the *Corpus Mysticum*, and consent in Conciliar Thought from John of Paris to Matthias Ugonis", *Speculum*, 56 (1981), 786-810.

PATTIN, A., "Jean de Paris", *Dictionnaire des Lettres françaises*, Paris, Fayard, 1993, 830-831.

PIAIA, G., "L' 'errore di Erode' e la via media in Giovanni da Parigi", *As relações de poder no pensamento político da Baixa Idade Média, Revista da Faculdade de Ciências Sociais e humanas*, 7, vol. I (1994), 169-184 (= *Filosofia e Teologia nel trecento, Studi in ricordo di E. Randi*, a cura di L. Bianchi; Fédération Internationale des Instituts d'Etudes Médiévales, Textes et Etudes du Moyen-Age, 1, Louvain-la-Neuve, 1994, 1-16).

PODLECH, A., "Die Herrschaftstheorie des Johannes von Paris", *Der Staat*, 16 (1977), 465-492.

QUILLET, J., "Community, Counsel and Representation", *The Cambridge History of Medieval Political Thought c.350-c. 1450*, Burns, J. H. (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

RENNA, Th. J., "The populus in John of Paris' Theory of Monarchy", *Jijdschrift von Rechtsgeschiedenes*, 42 (1974), 243-68.

RENNA, Th. J., "Aristotle and the French Monarchy, 1260-1303", *Viator*, 9 (1978), 309-24.

RIVIERE, J., *Le problème de l'église et de l'état au temps de Philippe le Bel*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain, 1926, 281-300.

ROENSCH, F., *Early thomistic School*, Dubuque/Iowa, 1964, 98-104.

ROEST, B., "Johannes Quidort en Willem van Ockham over oorsprung en funktie van wereldlijk gezag", *Groniek*, 110 (1990), 35-50.

SAENGER, P., "John of Paris, principal Author of the 'Quaestio de potestate papae (Rex pacificus)'"', *Speculum*, 56, 1 (1981), 41-55.

SEAVER, P. W., "John of Paris, St. Thomas and the modern state", *Dominicana*, 45 (1960), Nro. 2, 119-29 y Nro. 4, 305-27.

SCHOLZ, R., *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII*, Enke, Stuttgart, 1903.

STRUVE, T., *Die Entwicklun der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, Hiersemann, Stuttgart, 1978, 240-256.

STÜRNER, W., "Adam und Aristoteles im Defensor Pacis des Marsilius von Padua. Ein Vergleich mit Thomas von Aquin und Jean Quidort", *Medioevo*, 6 (1980), 376-96.

TIERNEY, B., *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the medieval Canonist from Gratian to the Great Schism*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Cambridge, Cambridge U.P., 1955.

TURSI, A. D., "Sobre el galicanismo en el 'Tractatus de regia potestate et papali' de Jean Quidort de París", *Patristica et Mediaevalia*, XIV (1993), 57-62.

TURSI, A. D., "El antiimperialismo en el 'Tractatus de regia potestate et papali' de Juan Quidort de París", *Patristica et Mediaevalia*, XVI, 1995, 33-44.

TURSI, A. D., "Propiedad privada en Juan de París", *Teorías filosóficas de la propiedad*, Buenos Aires, Publicaciones del C.B.C. UBA, 1997. 33-37.

TURSI, A. D., "‘El hombre, un animal social y político’ en las consideraciones medievales: Tomás de Aquino y Juan Quidort de París", *Deus mortalis*, 4 (2005), 9-30.

UBL, K.-VINX, L., "Kirche, Arbet und Eigentum bei Johannes Quidort von Paris", Egger, Chr.-Weigl, H. (edit.), *Text - Schrift - Codex*, Munich, R. Oldenbourg Verlag, 2000, pp. 304-344.

UBL, K., "Johannes Quidorts Weg zur Sozialphilosophie", *Francia*, 30/1 (2003), pp. 43-72. (= "El itinerario de Juan Quidort hacia la filosofía social", *Patristica et Mediaevalia*, XXV, 2005, pp. 31-64)

ULLMANN, W., *Medieval Pappalism, the Political Theories of Medieval Canonists*, London, Methuen, 1949.

ULLMANN, W., *Law and Politics in the Middle Ages: An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975

ULLMANN, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983.

ULLMANN, W., *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1985.

ULLMANN, W., *Escritos sobre teoría política medieval*, Buenos Aires, Eudeba, 2003.

VON GIERKE, O., *Teorías políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, Huemul, 1963. (= Madrid, Centro de Estudios Constitucionales de Madrid, 1996)

WALTHER, H. G., *Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität: Studien zu den Grenzen des mittelalterlichen Souveränitätsgedankens*, München, 1976, 147-155.

WATT, J. A., "Spiritual and temporal Powers", *The Cambridge History of medieval political Thought c. 350-c.1450*, J.H. Burns (ed), Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

WIKS, M. J., *The problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963.

Índice

Prólogo	3
Introducción: Los antecedentes y el contexto histórico y doctrinario	6
1. Papado e Imperio en la Edad Media	6
1. La transformación del papado	6
2. Los conflictos de jurisdicción	9
3. La aparición de textos políticos	12
2. El conflicto político entre el Papado y el Reino de Francia	14
Capítulo I: El <i>Tratado</i> y sus temas	21
1. Vida y obras de Juan Quidort de París	21
2. Esquema del <i>Tractatus</i>	22
3. Los adversarios y sus argumentos	25
4. Las fuentes y el tomismo del <i>Tractatus</i>	30
5. <i>Potestas</i> como <i>dominium in rebus</i>	33
Capítulo II: El poder real	52
1. Definición y necesidad del reino	52
1. La definición aristotélico tomista de reino	52
2. La finalidad del reino	55
2. De la sociabilidad a la politicidad	60

3. <i>Politicum et sociale</i>	65
4. La teoría laica de gobierno	68
5. La mejor forma de gobierno	70
Capítulo III: El poder sacerdotal	74
1. El sacerdocio	74
2. La jerarquía eclesiástica	81
3. Relaciones entre el poder temporal y el espiritual	90
Capítulo IV: El poder imperial	102
1. Argumentos contra un imperio universal	102
2. La lectura francesa de la <i>Donatio Constantini</i>	108
1. Argumentos contra la interpretación papal del documento	108
2. Argumentos contra el Imperio Romano	119
Capítulo V: La propiedad	126
1. La propiedad eclesiástica	126
1. Jurisdicción y uso	127
2. La disputa de la Órdenes mendicantes sobre la propiedad	130
3. La administración papal	136
2. La propiedad de los laicos	137
1. Origen y conflictos	138
2. Jurisdicción pública sobre los bienes privados	140
3. Los casos de necesidad	146
3. De la apropiación a la propiedad	150

Apéndice: las prebendas eclesiásticas	153
Capítulo VI: El poder papal, la Iglesia y el Concilio	159
1. La herencia de Cristo	159
1. Un Cristo pobre	159
2. La no jurisdicción de Cristo sobre los bienes	160
3. La comisión petrina	163
2. El poder de las personas eclesiásticas	169
1. Disposiciones y poderes ministerial y sacramental	170
2. Alcance del poder espiritual	173
3. Un doctor de Cremona	178
4. La deposición del papal	183
1. Las causas de la deposición	184
2. La corrección del papa	187
3. La supuesta irrevocabilidad del papa	191
4. El papa y el Concilio General	192
5. <i>Lex divinitatis, potestas ordinis y potestas iurisdictionis</i>	200
5. La eclesiología	204
Apéndice: La fortuna del <i>Tractatus</i>	213
Conclusión	217
Bibliografía	228