

EL USO DE LA CAUSALIDAD EN LA REFLEXIÓN POLÍTICA DE FINES DEL SIGLO XIII Y PRINCIPIOS DEL XIV 1

Francisco Bertelloni

1- Introducción

El título de este trabajo requiere formular algunas observaciones previas, de carácter metodológico, cuyo objetivo es contribuir a precisar el alcance y a definir los límites del mismo.

La primera concierne al modo de analizar los textos y a sus objetivos. Ese análisis sólo apuntará a mostrar de qué manera es utilizada la idea de causalidad en los momentos teóricos más decisivos de esos textos, aún cuando ese uso sea tácito. Intentaré pues definir de qué modo, en algunos tratados políticos de la baja edad media, el uso explícito o implícito de la idea de causa constituye un recurso teórico clave en los momentos resolutivos de las teorías políticas expuestas en esos tratados.

La segunda observación está referida a las limitaciones que he debido introducir en la elección de los textos que constituyen el objeto de mi análisis. Especialmente durante el período que se extiende entre la segunda mitad del siglo XIII y la primera del siglo XIV, el medioevo conoce un notable incremento tanto cuantitativo como cualitativo de literatura política. Ese incremento tiene sus causas en una coyuntura histórico-filosófica que ya ha sido estudiada por numerosos autores y que no es el caso analizar aquí.

Frente a esa inmensa cantidad de textos políticos, sería utópico pretender abarcar en un trabajo de las reducidas dimensiones de éste, con la profundidad que el tema exige y merece, el problema del uso que la teoría política hizo de la idea de *causa*. De allí que haya debido limitar mi análisis del problema del uso de la idea de causalidad a dos textos: el *De regimine principum* de Tomás de Aquino, y el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano.

La tercera observación tiene que ver con los motivos que me han orientado hacia la elección de estos dos tratados. Además de su interés doctrinal e histórico, he intentado escoger dos piezas

textuales a partir de las cuales resultará posible colegir alguna reflexión que permitirá mostrar que la teoría política medieval tiene, aún hoy, alguna vigencia. Esa vigencia no se limita a la que mostraré aquí, sino que va más allá de ella. Los textos de Tomás y de Egidio, considerados conjuntamente, y por los motivos que procuraremos poner de manifiesto, permiten esa reflexión. Se trata de dos textos que pueden ser leídos con interés para comprender mejor algunos problemas de la teoría política contemporánea.

2. Sociedad y politicidad en el *De regimine principum* de Tomás de Aquino

Tomás de Aquino escribe su *De regimine principum* 2 como un espejo de príncipes. Este género queda definido cuando, en el proemio, fija como uno de sus objetivos la determinación de los deberes del gobernante³. El discurso que desarrolla en el tratado es rigurosamente teórico, pues a ese objetivo inicial agrega el de explicar racionalmente el origen de la función del gobernante⁴. Aclara que lo hace como teólogo⁵, pero que sus fuentes serán, además de los datos de las Escrituras, los ejemplos de los mejores gobernantes tal como los muestra la historia, y por último los principios de la filosofía⁶.

Para Tomás, explicar el origen de la función del gobernante es equivalente a demostrar y legitimar *racionalmente* que el hombre necesita ser gobernado, es decir, que existen fundamentos teórico-racionales que hacen necesaria la subordinación de los súbditos a un gobernante. Para demostrarlo, parte de dos premisas.

La primera es un dato de la naturaleza: el hombre no vive solo, sino con otros. El instinto gregario es más fuerte en el hombre que en los otros animales, dotados por la naturaleza para satisfacer las necesidades de su vida con medios con los que el hombre no cuenta⁷. Mientras el medio natural de que disponen los animales para satisfacer esas necesidades son los instintos y las defensas con que fueron dotados sus cuerpos, el hombre, en cambio, fue dotado por la naturaleza, por una parte, con la razón ⁸, y por la otra con una tendencia gregaria: el vivir con otros en sociedad ⁹.

La segunda premisa es un dato de la estructura ético-antropológica: el hombre tiende a un determinado fin, al que se ordenan todas las acciones de su vida. Ello puede ser colegido a partir del hecho de que el hombre es un agente que obra mediante el intelecto, del cual es específico el obrar tendiendo a fines ¹⁰. A pesar de que Tomás no lo diga de modo explícito en el comienzo del tratado, podemos suponer que la deducción tomista de la naturaleza humana como teleológica respecto de un fin determinado, realizada a partir de la naturaleza intelectual del hombre, implica que para él ese fin es un fin intelectual.

Cuando confluyen estas dos premisas -tendencia gregaria y naturaleza intelectual-, el primer problema que se presenta es que, puesto que el hombre no vive solo sino con otros, no existe por parte de todos los hombres que viven en sociedad un uso unánime del intelecto para llegar al fin específico del hombre¹¹. Aquí Tomás recurre al *principio de economía*: puesto que es mejor que lo que se ordena a un fin se dirija a él directamente y por el camino más corto¹², por ello los hombres deben ser dirigidos a su fin por un gobernante¹³. En cierto modo, el gobernante cumple la función de una *concordantia discordantium*. Si el hombre viviera solo, no necesitaría de la dirección de nadie, pues no habría discordancia: le bastaría su razón sin necesidad de ser dirigido¹⁴. Pero como vive con otros, la racionalidad divergente de cada uno de éstos respecto de los demás debe sufrir una suerte de proceso unificador. Por ello, la utilización que

cada hombre hace de su razón para buscar el camino que en su vida social lo debe conducir al fin objetivo al que el hombre está ordenado, debe someterse a una dirección correctiva. Podría decirse que la tarea política del gobernante, entendida como función de subordinación de sus súbditos para conducir todas sus razones por el camino más directo al fin específico del hombre, es una exigencia resultante de la confluencia de las dos premisas mencionadas: la naturaleza racional y la naturaleza social del hombre. La función política del gobernante es así una consecuencia de un hecho social: el uso divergente de la racionalidad de todos los hombres que viven en sociedad.

Del mismo modo en que Tomás insiste en que la tarea política del gobernante debe ser entendida como una suerte de uniformización del ejercicio divergente del conjunto de la racionalidad de todos sus súbditos realizada desde la razón del gobernante, así también insiste en que la sociedad, como fenómeno anterior a la politicidad, es necesaria en la medida en que constituye un esfuerzo de mutua y colectiva colaboración de todos los hombres¹⁵, pues la racionalidad de un solo hombre es impotente para conocer las cosas que son necesarias para la vida ¹⁶.

Con ello Tomás parece sugerir que tanto a nivel social como a nivel político surge una suerte de imperativo de unificación de esfuerzos. En el orden social, esa unificación debe verificarse desde la base de la sociedad, es decir desde abajo. Ella consiste en que, en virtud de la impotencia de un solo hombre aislado para adquirir el saber (*cognitio*) de lo que necesita para la vida, todas las razones deben unirse en una tarea común. En el orden político, en cambio, la unificación la efectúa el gobernante desde arriba: su función es unificar el camino de la conducción del hombre hacia su fin objetivo específicamente humano.

Sin embargo, la tesis de la uniformización en el orden social, según la cual debe verificarse necesariamente una unificación de esfuerzos en virtud de la impotencia de un solo hombre aislado para saber (*cognitio*) lo que necesita para la vida, sólo en apariencia contradice la tesis sostenida por Tomás, según la cual, si el hombre viviera solo, le bastaría su razón para llegar por sí mismo, sin necesidad de gobierno, a su propio fin. Pues la primera tesis concierne a la *sociabilidad* del hombre y, según ella es imposible que el hombre aislado y solo pueda llegar a conocer lo necesario para la vida. La segunda tesis, en cambio, concierne a la *politicidad* del hombre, y según ella, si el hombre no viviera en sociedad, sino solo, no necesitaría de gobierno para llegar a su fin último. Pero el hombre vive en sociedad y por ello necesita de gobierno.

Tomás vuelve a insistir en la distinción entre sociedad y política cuando afirma que la politicidad -entendida como el gobierno sobre la multitud que vive naturalmente en sociedad, ejercido por alguien que está colocado por encima de ella- es necesaria porque el hombre vive en una sociedad plural¹⁷, y porque en una sociedad plural sin dirección cada miembro se preocupa de su propio bien y no del bien de todos. Por ello es necesario que algún principio actúe como directivo y conduzca a los hombres hacia el *bonum commune*¹⁸.

Para demostrar la necesidad de gobierno Tomás recurre a dos principios. Uno de carácter cosmológico-organológico, fundado en la idea de orden, que tiende a mostrar la necesidad de que en toda pluralidad lo mejor de ella mande sobre el resto de las partes: en el orden de los cuerpos celestes el primer y mejor cuerpo dirige los otros, en el orden humano el alma dirige el cuerpo, y en el orden del alma la razón dirige la parte irascible y concupiscible. Del mismo modo, en el orden de la vida social debe haber uno que manda y otros que son mandados¹⁹. El segundo principio es de carácter casi empírico-mecanicista, y tiende a salvar la integridad de la sociedad amenazada cuando cada uno privilegia su propio beneficio: si cada uno atiende sólo a lo que es propio de sí, la sociedad se disgrega y se destruye. Si en

cambio todos atienden a lo que es común, la sociedad se unifica²⁰. De allí la necesidad de un gobernante que dirija al bien común²¹.

3. El *bonum commune* y las formas de gobierno

A partir de aquí, y asegurado ya teóricamente el lugar del gobernante político como un plus respecto de la sociedad, Tomás continúa con el problema del bien común y del bien individual, y utiliza la diferencia entre ambos para introducir el tema de la tiranía y de las distintas corrupciones de las formas de gobierno. En efecto, es posible que la búsqueda exclusiva del bien individual en desmedro del común tenga lugar no sólo por parte de los gobernados, sino también por parte del gobernante. Es el caso que se verifica cuando el gobernante no gobierna en favor del bien común de la sociedad, sino en beneficio de su propio bien individual. En este caso la política se desnaturaliza desencadenando posibles deformaciones²², a partir de las cuales Tomás desarrolla su teoría de las corrupciones de las formas de gobierno, que no analizaré aquí.

Sí interesa insistir brevemente sobre el tema del *bonum commune*, pues él introduce algunas dificultades en el hilo de la argumentación. En efecto, cuando Tomás introduce el problema del bien individual de cada súbdito y del bien común de toda la sociedad, su discurso no mantiene la claridad original. Hasta aquí había hablado de dos momentos concernientes a la vida en común de los hombres. En primer lugar, de la sociedad como entidad de necesidad natural gracias a la cual los hombres, en un esfuerzo común, colaboran entre sí para llegar a conocer, todos en conjunto, lo que un hombre solo no puede llegar a conocer: *quae necessaria sunt humanae vitae*. Y en segundo lugar, dio un paso más allá y habló de la necesidad de que, en la vida social, los hombres sean sometidos a un gobierno como medio necesario para que cada uno de ellos pueda llegar más directamente *ad finem, ad quem tota vita eius et actio ordinatur*. En este segundo caso es claro que Tomás habla de un fin específico del hombre, distinto de las necesidades de la vida, y es claro también que anuda con fuerza la política -como establecimiento de vínculos de subordinación de unos a otros- con la realización del hombre como tal alcanzando el fin intelectual último propio de su naturaleza. Ahora, en tercer lugar, viene a hablar de la necesidad de una dirección política que se adjunta a la vida social, pero que no es justificada en la necesidad de que el hombre sea conducido a su fin último, sino en la necesidad de que la sociedad no se disgregue y logre llegar al *bonum commune* que le es propio.

En este tercer caso Tomás no aclara si ese *bonum commune* significa las necesidades de la vida satisfechas por la vida social, o el fin intelectual específicamente humano al que objetivamente están ordenados todos los actos de la vida humana y al que el hombre debe ser conducido por el gobernante. Quizá pueda entenderse por *bonum commune* un bien objetivo, de carácter colectivo, a cuya consecución contribuyen, como paso previo, las necesidades de la vida logradas en la vida social, pero que a su vez no parece ni que pueda agotarse en las cosas necesarias para la vida que emanan de la vida en sociedad, ni que pueda identificarse con el fin intelectual específicamente humano -*ad quem tota vita et actio ordinatur*- a que hace referencia Tomás a comienzos del tratado. El *bonum commune*, pues, por una parte, es bastante más que *ea, quae necessaria sunt humanae vitae*, y por la otra es menos que el fin *ad quem tota vita [hominis] et actio ordinatur*, pues para Tomás, este fin no se alcanza en este mundo. Quizá podría decirse que el *bonum commune* es el bien que se logra en la vida política y que, aunque no coincide con el fin último del hombre -pues ese bien común se verifica también en los estados paganos²³- , debería contribuir eficazmente a que el hombre pueda realizar su fin intelectual específicamente humano, que Tomás identifica con el fin último del hombre.

El discurso tomista sobre el *bonum commune* continúa con la identificación del gobernante que conduce a los súbditos al bien común con el rey medieval 24. Se trata de una identificación que carece de interés teórico, pues está absolutamente condicionada por una circunstancia histórica: en esos años el paradigma del estado es el reino y el paradigma del gobernante es el rey. De allí que parte de los esfuerzos de Tomás en su tratado estén orientados a demostrar la conveniencia de la monarquía como mejor régimen político. A nosotros, sin embargo, no nos interesa quién es el gobernante, sino la demostración de la necesidad de que haya uno. De allí la necesidad de la política.

Aunque en todo el tratado Tomás no define qué es el *bonum commune*, lo utiliza permanentemente como criterio y patrón de medida para evaluar, a partir de él, el mayor o menor grado justicia y de corrupción de cada una las formas de gobierno. Así, la mejor forma es la monarquía, porque ella concentra la virtud en un gobernante, y esa concentración es más eficaz para lograr los efectos deseados en el orden político que la dispersión de la virtud en muchos. Del mismo modo, la peor forma es la tiranía, que es corrupción de lo mejor porque uno solo concentra la fuerza, no para promover el *bonum commune* de la sociedad como la hace la monarquía, sino para hacer de ese *bonum commune* un beneficio para sí 25. En síntesis, el *bonum commune* permite definir la bondad o la perversidad de cada forma de gobierno según el siguiente principio: cuando más se aleja del bien común o de las posibilidades de llevarlo a cabo, tanto más injusta es 26.

4. El fin del individuo y el fin de la multitud

Cuando se trata de definir la función del gobernante, el encadenamiento de los argumentos se precipita de modo lineal hasta confluir en la formulación del pensamiento de Tomás acerca de las relaciones entre el poder temporal y espiritual. Esa cadena de argumentos comienza reiterando una afirmación ya conocida: del mismo modo en que en todos los niveles de la realidad se verifica una relación de subordinación de muchos que obedecen a uno que manda, esa relación también tiene lugar en la multitud de hombres, que es gobernada por la razón de uno solo: el rey 27. Pero gobernar es conducir lo gobernado a su fin 28. Puesto que el hombre, además de los fines que debe alcanzar en esta vida, debe lograr su máxima felicidad en la visión de Dios después de la muerte, el hombre debe prepararse ya en esta vida para alcanzar un fin extrínseco que exige que no solamente sea gobernado por el poder temporal, sino también por otro poder que lo conduzca a ese fin último que es su eterna salvación 29.

Tomás tiene muy claros dos problemas: en primer lugar, que la preparación del camino hacia ambos fines comienza ya en esta vida (*quamdiu [homo] mortaliter vivit*); en segundo lugar, que la identificación del fin último extrínseco del hombre con la visión divina en la vida futura plantea el problema de la relación, ya en esta vida, entre el poder temporal, que debe conducir al hombre a su fin en este mundo, y un segundo poder, *alia spiritualis cura*, la de los *ministri Ecclesiae Christi* 30, que debe conducirlo a su fin último en la vida futura. Su respuesta al problema eclesiológico-político de la relación entre el poder político y el eclesiástico está construida, pues, sobre la base de su respuesta al problema ético-antropológico de la relación entre fines.

Puesto que es la relación entre fines la que define la relación entre poderes, la respuesta de Tomás está formulada en términos rigurosamente teleológicos. Es aquí donde aparece el problema de la causalidad en términos de causalidad final. Aunque en la argumentación tomista del *De regimine* la presencia de la causalidad es tácita, es sin embargo evidente, dado que es la concepción antropológica del fin último del hombre identificado con la *visio Dei* la que define, en

términos de causalidad final, el problema político concreto de las relaciones entre el poder temporal y el espiritual.

Hemos visto ya que para Tomás la política se define como la conducción de una multitud por uno que la gobierna hacia su fin debido. Para definir ese fin debido, procede en dos pasos. Primero lo análoga al fin último del individuo³¹. Luego, procede a la determinación del fin último individual de modo similar a como procede Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* cuando, en su búsqueda de un bien soberano, descarta como fin último del hombre todos aquellos bienes que no sean queridos por sí mismos, sino en vistas de otros bienes³². Pero la similitud con Aristóteles es sólo aparente, pues Tomás no llega en este tratado a una demostración filosófica de cuál es el fin último del hombre, sino que simplemente se rehusa a aceptar como fin último todo aquel que conduzca -como consecuencia de la analogación del fin de la multitud al fin individual- a la transformación de la sociedad en una multitud gobernada en vistas a alcanzar otro bien que no sea la virtud.

El hecho de que Tomás llegue a la virtud como fin del hombre individual y, por ende, de la multitud, parece constituir un momento relevante de su teoría política. Y ciertamente lo es, pero no de una teoría filosófica, sino de una teoría teológica de la política. En efecto, mientras Aristóteles procede como filósofo y descarta como últimos todos los bienes cuya carencia de autonomía impide considerarlos como fin último, Tomás en cambio procede como teólogo y descarta como fin del hombre en sociedad todos los bienes que no sean la virtud que ordena al hombre, como dirá de inmediato, a la visión divina³³. Así descarta que el fin del hombre sea la salud corporal, pues en ese caso el médico debería gobernar la multitud. Descarta que sea la riqueza, pues en ese caso gobernaría el economista. Y descarta que sea la verdad, pues en ese caso gobernarían los doctores³⁴. Si los hombres se reunieran sólo para vivir *-propter solum vivere-* o sólo para adquirir riquezas *-propter acquirendas divitias-*, el resultado de esa reunión o bien en nada diferiría de la vida de los animales, o bien sólo sería un acuerdo entre hombres de negocios³⁵. Pero Tomás quiere más que eso para la política, quiere anudarla a la virtud.

Insiste en afirmar que el fin del hombre individual es la virtud *-bona vita est secundum virtutem-* y que, por ello, también el fin de la multitud es la vida virtuosa³⁶. Pero se trata de una vida virtuosa que, aunque es el fin de la multitud, no es su fin último. Tomás juega aquí con el binomio fin/fin último en torno del que gira su posición frente al problema. Sin duda que la vida según la virtud es el fin de la multitud. En este sentido, esa vida según la virtud es un ámbito específico de la vida de la ciudad que, como tal, debe estar al cuidado del gobernante temporal. Pero al mismo tiempo, esa vida según la virtud no es un fin último de la vida de la multitud, porque la propia naturaleza de la virtud lleva implícita la potencia de conducirnos hacia la *fruitio Dei* en la vida futura. Así, por una parte, y en la medida en que los hombres en comunidad deben vivir según la virtud guiados a ella por el gobernante, ésta se encuentra atada al mundo natural; pero por la otra, Tomás afirma que esa misma virtud está ordenada *ad ulteriorem finem*, y en este sentido le atribuye la potencia de superar el mundo natural y conducir los hombres a la vida sobrenatural.

En otros términos, si bien el fin de la *multitudo congregata* es *vivere secundum virtutem*³⁷, con todo, ese *vivere secundum virtutem* no logra demarcar un ámbito de autonomía del orden social y político temporal, porque esa virtud no es un fin, sino sólo un medio que posibilita el salto a un fin ulterior consistente en la *fruitio Dei* ³⁸. De allí que el fin último de la vida social y política no sea vivir según la virtud sino, mediante esa virtud, llegar a la visión de Dios. Aunque Tomás parece jugar con las palabras -la virtud es el fin del orden político, pero no es el fin último del orden político-, sin embargo su lenguaje referido a este punto se hace muy claro cuando escribe: "El fin último de la vida en común [*multitudo congregata*], no es vivir según la virtud, sino llegar, por medio de la vida virtuosa, al gozo de Dios" ³⁹. Esa virtud, pues,

no es sólo una virtud natural que logre su plena realización en el orden natural, sino una virtud en la que en cierto modo está comprometida la visión de Dios en la vida futura. Así, la virtud esconde la paradoja de ser una virtud natural cuya función es ser medio hacia el mundo sobrenatural. De ese modo, el orden político natural no tiene un fin último específico, propio y autónomo respecto del mundo sobrenatural, sino un fin sólidamente anudado y subordinado a nuestra salvación en la vida futura. El *vivere secundum virtutem* parece para Santo Tomás más importante como medio hacia la otra vida que como fin de la vida política.

Sobre la base de las reflexiones precedentes podemos formular dos preguntas. La primera, si este programa político-teológico de Tomás puede ser entendido también filosóficamente. En la respuesta a esta pregunta surgirá el problema de la causalidad en términos de finalidad. La segunda pregunta concierne a quién es el protagonista de este programa de gobierno político-teológico. En la respuesta a esta pregunta aparecerá la posibilidad de relacionar a Tomás con Egidio, y de mostrar en qué medida éste formula algunas ideas que superan a Tomás y que pueden servir para entender mejor ciertas cuestiones de la teoría política contemporánea.

5. La función de la causalidad en la teoría política tomista

En relación con la primera pregunta, debe recordarse que, siempre que Tomás denuncia una proposición filosófica como falsa porque es contraria a una verdad cristiana, no se contenta con denunciarla *teológicamente* como contraria al Cristianismo, sino que procura mostrar que, si es falsa teológicamente, debe serlo también *filosóficamente*. En el caso que nos ocupa ahora procederá de modo análogo pero inverso, es decir, introduciendo en el discurso filosófico una proposición teológica -no puede ser fin último del hombre ningún bien que no ordene al hombre a la visión divina-, pero procurando mostrar que ella es verdadera no porque sea una verdad de la teología cristiana, sino porque puede ser demostrada como verdadera filosóficamente.

En efecto, sabemos que para Tomás no solamente la sociedad, sino también la misma politicidad es natural. Sin embargo su fin último, paradójicamente, no está en la naturaleza, sino en el orden de la sobrenaturaleza. La paradoja expresada por esta proposición podría aceptarse como formulación válida teológicamente. Pero de lo que se trata es de procurar demostrar también filosóficamente la proposición según la cual la *vita secundum virtutem* propia de la *multitudo congregata* deja de ser fin para convertirse en medio hacia la *fruitio Dei* en la vida futura. ¿Por qué, pues, para Tomás, la virtud, como fin de la sociedad y de la politicidad naturales, es medio para alcanzar un fin sobrenatural?

Precisamente, el problema de la *vita secundum virtutem*, que en el *De regimine* aparece como el fin de la vida del hombre, pero no como el fin último de la vida del hombre, tiene su paralelo -casi podría decirse, encuentra su respuesta teórica más radical- en la *Suma contra Gentiles*. Allí Tomás trata el problema del conocimiento como fin último natural del hombre en términos absolutamente teleológicos y de causalidad final, y escribe:

“El fin de todo lo que está en potencia es ser puesto en acto. A este acto tiende a través del movimiento por medio del cual es movido hacia el fin. Ahora bien todo lo que está en potencia tiende a estar en acto en la medida en que le es posible; algo del cual toda la potencia puede pasar al acto, existe en potencia y su fin es pasar totalmente al acto... Ahora bien, el intelecto está en potencia respecto de todo lo inteligible, de lo cual resulta que toda la potencia del intelecto posible puede pasar al acto. Éste es el requisito para alcanzar su fin último que es la felicidad”⁴⁰.

Paradójicamente, ese fin último natural que el hombre desea satisfacer poniendo en acto toda la potencia posible de su intelecto, no encuentra su satisfacción ni su cumplimiento en el orden natural, sino recién en la contemplación que en el mundo sobrenatural y en la vida futura podemos tener de Dios, que es lo máximo inteligible⁴¹. En otros términos, del mismo modo en que la vida según la virtud es un fin, pero no es un fin último, así también el deseo natural de conocimiento es un fin del hombre, pero no su fin último, porque el intelecto humano está en potencia hacia todo lo inteligible⁴², y la actualización de esa potencia natural, abierta a todo lo inteligible, no puede ser alcanzada por el hombre en esta vida por medios naturales, sino en la vida futura por medio de la gracia⁴³.

De allí que la formulación política de Tomás en el *De regimine*, a la que ya hemos aludido, según la cual el último fin de la *multitudo congregata* no es vivir según la virtud, sino llegar por medio de la vida virtuosa a la *fruitio divina*, tenga su paralelo en la siguiente afirmación de la *Suma contra Gentiles* en la que Tomás expresa la realización última del fin del hombre, pero no en términos políticos sino ético-antropológicos:

“Para alcanzar la felicidad humana, es decir el último fin [del hombre], no es suficiente cualquier conocimiento intelectual, sino tiene lugar el [nuestro] conocimiento divino [i. e. de Dios], que culmina nuestro deseo natural como su fin último. El último fin del hombre es, pues, el conocimiento de Dios mismo” 44.

Tomás transforma el conocimiento que la ‘creatura’ puede tener de Dios en causa final del movimiento del apetito de la ‘creatura’ hacia aquello en lo cual descansa ese apetito o deseo. ¿Porqué el conocimiento que la ‘creatura’ puede tener de Dios es el fin último o causa final de la ‘creatura’? Porque el fin último o bien supremo del hombre debe residir en la realización plena de aquello que el hombre tiene de más específico y propio: el intelecto. Ya a comienzos del tratado, Tomás había afirmado que es un dato de la estructura ético-antropológica que el hombre tiende a un determinado fin al que se ordenan todas las acciones de su vida, tal como puede ser colegido del hecho de que él es un agente que obra mediante el intelecto, del cual es específico el obrar tendiendo a fines 45. Si bien allí no se había expedido aún sobre el fin último, lo hace aquí, cuando define el problema mediante el recurso al principio según el cual la operación es especificada por el objeto. Puesto que en el orden de lo inteligible el conocimiento de lo más perfecto es el fin último, Dios es el fin último porque es lo más perfecto, i.e. aquello que de modo excelente especifica el objeto.

6. El protagonista del programa político-teológico de Tomás

En relación con la pregunta concerniente al protagonista de este programa de gobierno político-teológico, del mismo modo como Tomás deslinda con cuidado la vida presente de la futura, así deslinda las funciones del rey de las del sacerdote. Existe una vida que los hombres pueden vivir bien en este mundo⁴⁶; a ella se ordenan los bienes materiales, la salud, el dinero, el saber 47, todos bienes suficientes para vivir bien⁴⁸, todas cosas que, en general son *officia humana* 49 a cargo del *regimen humanum*⁵⁰ u *officium regis*⁵¹.

En síntesis, el gobernante debe ocuparse de cuidar a sus súbditos tanto en el orden interno como en el externo⁵². Tomás dedica cuatro capítulos del Libro II a describir en detalle el *officium regis* 53, es decir las obligaciones o deberes del gobernante que deben hacer de esta vida terrena

una vida virtuosa. No niega pues que exista la función del gobernante, y menos aún que éste ejerza o deba ejercer una tarea en el gobierno de sus súbditos. Antes bien, el gobernante tiene a su cargo un extenso repertorio de funciones, pero todas ellas se ordenan a conducir a sus súbditos hacia la visión divina por medio del buen vivir y de la vida virtuosa a que él los conduce en este mundo. Siempre sigue siendo definitivo en la evaluación del pensamiento de Tomás el texto que presenta la vida política sólo como un medio en relación con la felicidad de la vida futura: “El fin último de la vida en común [*multitudo congregata*] no es vivir según la virtud, sino llegar, por medio de la vida virtuosa, al gozo de Dios” 54.

En última instancia, lo que parece interesar a Tomás en este tratado no parece ser tanto el establecimiento de las obligaciones del gobernante en relación con sus súbditos en este mundo, sino la función que cumplen esas obligaciones dentro de la economía general del gobierno que debe conducir a los hombres hacia sus fines en éste y en el otro mundo. Dentro de este contexto más general, el gobierno temporal se transforma en un medio, y la función del gobernante temporal se transforma en una función subordinada a las funciones de quien, ya en este mundo, nos prepara el camino para llegar hacia el mundo futuro. De allí que, puesto que por una parte, según el *De regimine*, el fin último de la *multitudo congregata* es llegar a la visión de Dios por medio de la vida virtuosa, y puesto que por la otra, según la *Suma contra Gentiles*, la vida política puramente humana, i. e. la pura naturaleza humana es impotente para conducir al hombre a esa visión de Dios, por ello no es el gobierno político el encargado de operar dicha tarea, sino un gobierno divino⁵⁵.

El tránsito desde ese gobierno divino a la mención de quién debe ejercer ese gobierno divino es inmediato: Cristo ⁵⁶ o, en la actual situación histórica de la humanidad, su vicario, el Papa⁵⁷. La introducción por parte de Tomás de la figura del Papa precipita su conclusión concerniente a las relaciones entre el sacerdocio y el reino: “Así pues, quienes tienen a su cuidado los fines anteriores deben subordinarse a aquél a quien concierne el gobierno de los fines últimos”⁵⁸.

Si tenemos en cuenta nuestro ex curso a la *Suma contra Gentiles* donde Tomás fundamenta la imposibilidad de que el hombre natural pueda realizar su naturaleza por medios puramente naturales, el razonamiento de Tomás en el *De regimine* parece impecable. También es absolutamente impecable su conclusión referida a la subordinación del poder temporal al espiritual, ya que ésta no es otra cosa que la formulación política de una tesis ética.

Con todo, Tomás no contempla la posibilidad de que el poder temporal y el espiritual protagonicen un conflicto causado por ejemplo por el hecho de que el poder temporal no cumpla su función de preparar la *multitudo congregata* para vivir la *vita secundum virtutem* que, a su vez, debe conducirla a su fin último. Esa debería ser considerada como una situación grave, pues descuidar la *vita secundum virtutem* es equivalente a descuidar el medio a través del cual podemos acceder al fin último. Tomás sabe que la Cristiandad acaba de salir de un conflicto serio entre el Papado y el emperador Federico II, y sin embargo se limita a hablar de una subordinación de un poder a otro en situaciones absolutamente normales en las cuales el poder temporal respeta al espiritual y cumple sus propias funciones adecuándose al orden que hemos expuesto. Pero ¿qué sucede cuando no tiene lugar lo que debería suceder normalmente según las prescripciones del orden de subordinación del poder temporal al espiritual, y tiene lugar en cambio una situación excepcional en la cual el poder temporal, que según Tomás es instrumental, falla en sus funciones? ¿Qué sucedería en ese caso? ¿Puede el poder espiritual, en caso de que el poder temporal no se adecue a este sistema, ejercer directamente una *potestas in temporalibus* y neutralizar de ese modo la jurisdicción del poder temporal? Y si puede, ¿en virtud de qué principio o de qué teoría puede hacerlo? Es verdad que para Tomás el poder temporal es absolutamente instrumental y subordinado, pero ello no implica -por lo menos en la teoría que expone-

su automática anulación en casos de que la teoría de la subordinación no funcione. La misma reticencia que muestra en presentar una teoría de los casos de excepción la revela cuando habla del tirano. Su tendencia es aconsejar tolerarlo para evitar casos mayores. Pero tratándose de un caso de absoluta anomalía del orden político, bien podrían esperarse algunos principios teóricos que permitan remover al tirano.

Estas preguntas tienen respuestas en un discurso político que no es naturalista sino netamente teocrático: el *De ecclesiastica potestate*, de Egidio Romano. En este tratado Egidio formula algunas ideas que superan a Tomás y pueden ser interpretadas como antecedente de algunas ideas de la teoría política contemporánea.

7. La estructura metafísica del orden de los poderes temporal y espiritual en el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano

En el Libro I, capítulo IV del tratado *De ecclesiastica potestate*⁵⁹, Egidio recurre a un argumento tomado del tratado *De angelica hierarchia* del Pseudo Dionisio. Lo hace para mostrar que la realidad está organizada de modo tal que en ella se verifica una reducción de lo menor a lo mayor -o de lo inferior a lo superior- mediante intermediarios⁶⁰. Con ese argumento no procura fundamentar la subordinación de reinos y naciones a la Iglesia, sino *el modo* según el cual la Iglesia está colocada sobre naciones y reinos. El argumento despierta particular interés sobre todo porque presenta la *estructura metafísica* según la cual tiene lugar esa subordinación. Egidio insiste especialmente sobre ese aspecto *mediatizado* de la reducción: ella es y debe ser gradual, y debe tener lugar de modo tal que lo inferior sea reducido a lo superior no *immediate*, sino *per media* ⁶¹, i. e. a través de grados o intermediarios. Parece querer decir que si no hubiera mediatización en el proceso de reducción de lo inferior a lo superior, no habría orden en el universo.

Egidio subraya el hecho de que no respetar los intermediarios en el proceso de reducción de lo inferior a lo superior es doblemente *inconveniens*: por una parte en general, cuando nos referimos al orden de todo el universo; por otra parte, en particular, cuando nos referimos a poderes y autoridades que, como dice el Evangelio, han sido ordenados por Dios: *a Deo ordinata sunt* ⁶². En este caso considera tanto más inconveniente no tener en cuenta a los intermediarios, ya que esos poderes y autoridades no estarían sujetos a un orden si cada una de las espadas -que el Evangelio testimonia que existen dentro de la Iglesia- no estuviera subordinada a la otra ⁶³. Por ello, concluye, la espada temporal debe estar ordenada a la espiritual del mismo modo en que lo inferior se ordena a lo superior ⁶⁴.

Egidio recoge una posible objeción a este planteo. Tiende a crear un espacio de autonomía de lo temporal. Para ello afirma que, si bien es verdad que reyes y príncipes están subordinados a la Iglesia, lo están solamente en relación con lo espiritual, no con lo temporal. En otros términos, la objeción sostiene que, puesto que las cosas temporales tienen origen temporal, en consecuencia la subordinación de la espada temporal a la Iglesia no tiene lugar en relación con las cosas específicamente temporales -que quedarían dentro de la estricta jurisdicción de la espada temporal-, sino que existe subordinación sólo en relación con aquellas cosas que son espirituales y que como tales son de competencia exclusiva de la Iglesia⁶⁵.

Sintéticamente, Egidio responde que si así fuera no podría tener lugar la reducción de las cosas inferiores a las superiores pasando por las intermedias, y que en consecuencia no habría orden entre ellas. Por ello es necesario, concluye, que el Papa tenga dominio sobre el orden temporal⁶⁶. Más aún, el dominio que la Iglesia ejerce *de iure* en el orden espiritual habla de una excelencia de la Iglesia como poder espiritual que trae implicado o arrastra consigo su dominio en el orden temporal⁶⁷. En virtud de ese dominio, la Iglesia puede incluso llegar a amonestar a los príncipes seculares⁶⁸.

8. ¿Por qué dos poderes, si uno parece suficiente?

El hecho de que el Papa goce de un *dominium in temporalibus* extensible hasta la amonestación (es decir, hasta la posibilidad de actuar como correctivo del ejercicio concreto y fáctico de la espada temporal) parece contradecir el principio de economía: ¿cómo justificar la existencia del poder temporal si, aunque sea a través de intermediarios, ese poder temporal es prácticamente reducido al espiritual?. Más aún, si el Papa tiene dominio *simpliciter*, es decir absoluto, sobre el orden temporal, ¿qué sentido tiene la existencia del poder temporal? ¿No bastaría acaso con la sola existencia del poder espiritual para actuar directamente sobre el orden temporal? La pregunta es formulada también, casi en los mismos términos, por Egidio Romano: si el poder espiritual se extiende a todo, ¿no bastaría con la existencia de una sola espada?⁶⁹.

Egidio responde que por más que el poder espiritual se extienda a toda la realidad, *ad omnia*, debe dedicarse a actuar sobre lo mejor de ella. De allí la necesidad de un segundo poder que se ocupe de lo menos noble de toda esa realidad, de modo que el poder espiritual pueda ocuparse con más dedicación y más libertad de las cosas divinas⁷⁰. La justificación de la existencia del poder temporal pasa pues por la diferencia entre el ejercicio de la *potestas simpliciter* y *specialiter*. De modo absoluto, esto es *simpliciter*, la *potestas spiritualis* alcanza a toda la realidad, aunque *specialiter*, esto es, de modo particular, cada una de esas *potestates* se ocupe de ámbitos diferentes de la realidad.

Precisamente, la diferencia entre una *potestas* ejercida *simpliciter* (= *potestas generalis et extensa*) y otra ejercida *specialiter* (= *potestas particularis et contracta*) es lo que permite establecer la diferencia entre el poder absoluto instituyente y el poder limitado instituido⁷¹. Egidio agudiza esa diferencia para llegar a establecer la relación metafísica entre ambos poderes. En esa agudización aparecerá la especificidad que caracteriza su pensamiento político. Para ello recurre a un ejemplo: en la generación del caballo coactúan dos *potestates*: una *potestas celestis* o *potestas generalis*, y otra que está en el semen del caballo, que podríamos llamar *potestas particularis*⁷². A pesar de que esta última coactúa con la *potestas celestis* en la generación del caballo, ella misma sería incapaz de generar el caballo si la fuerza (*virtus*) que está en el semen -presente a su vez en la *potestas que est in semine equi-* no hubiera sido recibida de otra *virtus*, la *virtus* por excelencia o *virtus celestis* presente en la *potestas celestis* o *generalis*. Así, la *virtus que est in semine* no podría generar un caballo si ella no obrara por la fuerza (*virtus*) que recibe del cielo⁷³. Aunque de hecho Egidio no llegue aún a esa conclusión explícitamente en este ejemplo, con ello parece querer significar, en última instancia, que la *potestas celestis* actúa mediante *potestates* o instancias intermedias, como la *potestas que est in semine*, pero que estas *potestates* intermedias reciben de la *potestas celestis* su *virtus* para obrar, lo que implica que, en rigor, el caballo es generado en última instancia por la *potestas celestis*. Por ello puede concluir, analogando el ejemplo del caballo al de las dos *potestates*, que el poder terrenal está subordinado al espiritual desde tres perspectivas complementarias: primero, está colocado bajo el poder espiritual; segundo, es instituido por el espiritual; y tercero, obra por comisión del poder espiritual⁷⁴.

Egidio insiste en la objeción referida a la justificación de la existencia de dos poderes cuando bastaría uno para hacer la tarea que hacen los dos. Lo hace para definir mejor la relación entre esos dos poderes y para determinar la naturaleza del poder espiritual. La objeción dice que la espada espiritual basta y la temporal sobra, pues no es necesario que hagan muchos lo que puede hacer uno⁷⁵. Egidio acepta la objeción si y sólo si lo que es hecho solo por uno es hecho de modo eficiente. Pero no es éste el caso. Egidio recurre al principio de funcionalidad para mostrarlo, y responde que si en la Iglesia existiera solo la espada espiritual, ésta debería ocuparse de cosas materiales, lo cual redundaría en perjuicio de la eficiencia de la espada espiritual en el orden exclusivamente espiritual y produciría un perjuicio en los hombres⁷⁶.

9. La caducidad del orden institucional representado por la espada material

Egidio introduce de inmediato una idea clave de su pensamiento político: el caso inminente o situación de excepción. Mientras que en casos normales la espada material se ocupa de cosas materiales, sin embargo, si el caso lo urge o si la situación excepcional así lo exige, la espada espiritual puede ocuparse de las cosas⁷⁷. Pero no por existir la espada espiritual, que es superior y de más alcance que la material, ésta deja de existir o de cumplir sus funciones⁷⁸. La función de la espada material caduca sólo en caso de excepción, esto es, como escribe Egidio, *si casus immineat*.

Egidio dedica todo el capítulo XIV del Libro II a continuar mostrando por qué, a pesar de la existencia en la Iglesia de la espada espiritual, sin embargo no es superflua la existencia en ella de la espada material⁷⁹. Más aún, su lenguaje deja traslucir que incluso es preferible y mejor que, además de la espada espiritual, que puede todo, exista también la espada material⁸⁰. Antes de presentar sus argumentos, descarta absolutamente que dicha existencia se justifique en el hecho de que la espada espiritual pueda con la material algo que no podría sin ella⁸¹, pues en ese caso habría algún poder en las cosas inferiores que no habría en las superiores⁸², afirmación desmentida por el hecho de que a la Iglesia fueron confiados al mismo tiempo ambos poderes⁸³. Esta aclaración, centrada en la afirmación de que por el hecho de poseer todo el poder la Iglesia puede todo, anticipa que las causas de la preferencia de Egidio en favor de la existencia de dos espadas y no sólo de una de ninguna manera tienen que ver con la presencia en la espada espiritual de algún *minus* que haría necesaria la existencia de un segundo poder complementario. De allí que la subsiguiente argumentación de Egidio se oriente a demostrar no la necesidad esencial de la existencia de un segundo poder, sino la *conveniencia* de que ese segundo poder coactúe con la espada espiritual en beneficio de una mejor disposición del gobierno del mundo. Esa mejor disposición, favorecida por la existencia de la espada material, hace que en casos normales ella no sea superflua.

A esa mejor disposición contribuye, en primer lugar, el hecho de que si bien no hay en el agente inferior un poder que no esté en el superior, ese poder está en el agente inferior de modo diferente a cómo está en el superior⁸⁴. No es que la espada espiritual pueda con la material lo que no podría sin ella, sino que puede con la material de modo diferente a cómo podría sin ella⁸⁵. Ello permite al poder inferior ejercer ciertos poderes que, por conveniencia, es mejor que ejerza la espada material y no la espiritual⁸⁶, o dicho de otro modo, no es conveniente que la Iglesia tenga directamente la ejecución de la espada material, sino que la ejecute por medio de un vicario, un sustituto o una persona intermedia⁸⁷.

En segundo lugar, y siempre a salvo el principio que afirma que el superior puede todo lo que puede el inferior, a la buena disposición colabora el hecho de que el superior puede obrar más cómodamente y mejor con el inferior que sin él⁸⁸.

En tercer lugar, Egidio menciona la conveniencia de que el superior haga por medio de un inferior lo que bien podría hacer por sí mismo. Es el caso del príncipe que recurre a un pregonero, aunque podría prescindir de él 89.

En cuarto lugar Egidio recurre a la idea agustiniana de *ordo* (disposición de cosas iguales y desiguales que atribuye a cada una su lugar, *De civ. Dei*, XIX, xiii, 1) y al hecho de que ese orden es más manifiesto y más fácilmente perceptible a través de una pluralidad de ministros desiguales90.

10. Todo lo que la espada espiritual puede con la material lo puede sin ella

El último argumento es el teóricamente más relevante. Egidio escribe que si no hubiera otros argumentos que justificaran la existencia de la espada temporal, este solo argumento bastaría para justificarla91. Para construirlo, análoga la relación que existe entre Dios y las criaturas a la relación que existe entre la espada espiritual y la material. El argumento está basado en dos ideas. La primera es la omnipotencia divina: todo lo que Dios puede con la criatura lo puede también sin ella. Calentar sin fuego, enfriar sin agua, salvar a los náufragos sin maderos92. La segunda es la superabundante benignidad de Dios que quiere comunicar su propia dignidad a las 'criaturas' 93, de modo que éstas, y no sólo Él, actúen como causas de las cosas. Por ello les concede la capacidad de actuar de modo tal que Dios obra en la realidad a través de ellas del mismo modo como podría hacerlo sin ellas. Del mismo modo, la espada espiritual recurre a la espada material para gobernar con ella y ejecutar a través de ella actos de gobierno que, si fueran ejecutados directamente, no serían ejecutados tan convenientemente. La espada material, pues, no es superflua, sino que ejerce acciones propias que coactúan en el gobierno que la espada espiritual ejerce sobre los hombres.

La situación presentada por los argumentos precedentes crea un espacio para ambas espadas. Sin embargo esa situación de ningún modo es presentada por Egidio como una situación esencialmente o cualitativamente diferente a la situación en la que todo el poder sería ejercido solamente por la espada espiritual.

Dos son las proposiciones claves en la construcción de su argumentación:

(a) todo lo que la espada espiritual puede con la material lo puede también sin ella; (b) la existencia de la espada material como *potestas* no superflua se justifica porque ella puede hacer en la realidad, de otro modo, lo que la espada espiritual puede hacer sobre la misma realidad directamente y *simpliciter*.

De estas dos proposiciones, solo la proposición (a) presenta una situación esencialmente inalterable, pues ella se refiere a la esencia de los poderes. Pero mientras la proposición (a) presenta una situación esencial, la proposición (b) presenta una situación referida al modo de ejercicio de los poderes, acerca de cuya esencia e inalterabilidad se expide la proposición (a). Así, la proposición (b) es inalterable en todo lo que ella reitera la proposición (a), o en todo aquello de la proposición (a) que está contenido en ella, pero es alterable en todo lo que ella agrega a la proposición (a), i. e. en cuanto al modo como los poderes referidos por la proposición (a) son ejercidos en este mundo.

De allí que solo desde el punto de vista del modo de ejercicio del poder la situación presentada por la proposición (b) sea más conveniente, pues contribuye a la mejor disposición y orden de la realidad. Egidio insiste una y otra vez en presentar la situación (b) (el co-ejercicio de ambas espadas en el ejercicio del poder) como la situación normal de gobierno. Ese ejercicio debe ser la regla dominante, pero puesto que ésta no es esencial, puede ser alterada. Nuestra pregunta es: ¿cuándo puede ser alterada esa situación (b), de tal manera que la espada espiritual, ordenada por conveniencia a las grandes cosas -i. e. a lo espiritual-, se ocupe también de las pequeñas -i. e. de lo material? La respuesta de Egidio es rápida: en caso de excepción 94.

11. El caso de excepción

Egidio construye su argumentación política retrotrayendo sus fundamentos hacia un discurso de carácter netamente filosófico-teológico. Para ello recurre primero al modo de comportamiento de los agentes naturales en el universo y a la doble ley según la cual esos agentes son gobernados por Dios, y luego análoga a Dios con el Papa y la doble ley de gobierno divino universal con el doble modo según el cual el Papa gobierna la Iglesia.

Los agentes o cosas naturales pueden depender de Dios de dos modos. En virtud de una ley común de gobierno de las cosas, Dios distribuye sus virtudes a todas las criaturas, y a cada una de ellas, sin excepciones, da su fuerza propia y no obstaculiza la acción de ninguna, sino que permite a cada una que siga su propio curso⁹⁵. Según esta ley, Dios no hace excepciones, actúa frente a cada cosa de modo común, uniforme y regular⁹⁶. Del mismo modo el Papa, en cuanto gobierna la Iglesia siguiendo la ley común, actúa uniformemente frente a cada uno de los miembros de esa Iglesia⁹⁷, conserva a cada uno en su estado, no impide el oficio de ninguno⁹⁸ y, consecuentemente, no se entromete en los asuntos temporales que corresponden a los poderes temporales⁹⁹. Pero las cosas o agentes naturales pueden depender de Dios también de otro modo, i. e. según una ley especial, pues Dios tiene tal dominio universal sobre el mundo natural que con él puede hacer que el fuego no caliente o el agua no moje¹⁰⁰. Del mismo modo, el Papa tiene un dominio universal sobre las cosas temporales ¹⁰¹, y aunque según la ley común, que respeta en situaciones normales, no se entromete en lo temporal, puede hacerlo -como lo hace Dios- en caso de que acontezca en ellas algo especial, excepcional, que exige su intervención directa *in temporalibus*¹⁰². Esta intervención implicará, como sucede en el caso de que Dios intervenga más allá de la ley común, actuar más allá del normal curso de los acontecimientos¹⁰³.

En el capítulo VII del Libro III Egidio se ocupa de los *speciales casus* en los cuales el Papa puede entrometerse directamente en asuntos temporales¹⁰⁴. Las causales de intromisión que Egidio trata en este capítulo provienen del poder terreno. En el Libro VIII examina las causales de intromisión provenientes del poder eclesiástico. Independientemente de las causales de intromisión que, salvo en algunos casos, no serán mencionadas aquí en detalle, es más importante en el desarrollo de la argumentación de Egidio su referencia a casos que, aunque en situaciones normales aconsejan que el Papa respete la *lex communis* observando la jurisdicción de los poderes temporales, pueden transformarse en situaciones excepcionales que obligan al Papa a intervenir en el orden temporal, es decir, no a través de los poderes por él instituidos para ello en casos normales, con la llamada "jurisdicción superior y primaria sobre las cosas temporales", sino inmediata y excepcionalmente,

con la llamada “jurisdicción inmediata y ejecutoria”¹⁰⁵. Egidio procura resolver aquí dos problemas. El primero: ¿cómo es que las cosas temporales, que en virtud de su naturaleza temporal están sujetas al poder terrenal, pueden pasar a estar bajo jurisdicción del poder espiritual¹⁰⁶? El segundo: ¿en qué casos tiene lugar esa transformación?

Para responder la segunda pregunta Egidio menciona diversos casos que en mi opinión pueden ser homogeneizados bajo un principio común: en todos esos casos las cosas temporales pueden ser llamadas espirituales¹⁰⁷. En otros términos, Egidio admite una cierta transmutación de la naturaleza de las cosas temporales, que permite llamarlas espirituales. En virtud de esa transmutación de lo corporal en espiritual puede tener lugar la intervención inmediata del Papa en el orden temporal. Ahora bien, ¿cuándo se produce la transmutación?

Egidio es terminante cuando se trata de justificarla: cuando la espada temporal es incompetente para administrar el orden temporal, i. e. cuando comete errores en su administración¹⁰⁸, o cuando es negligente¹⁰⁹, o cuando los mismos hombres, a causa de nuestra insensatez, cometemos faltas espirituales en relación con ellas¹¹⁰. En estos casos se produce tal usurpación de las cosas temporales que ellas implican un mal para el espíritu, el cual debe ser corregido por la espada espiritual¹¹¹. En síntesis, la justificación de la intervención inmediata del poder espiritual en lo temporal se basa en lo espiritual que está implicado en lo temporal. Y puesto que lo espiritual implicado en lo temporal es más importante que lo temporal mismo, la intervención excepcional o *casualiter* del Papa en lo temporal, justificada en virtud de lo espiritual implicado en lo temporal, es más amplia y más importante que la intervención *regulariter* del señor temporal en lo temporal¹¹².

12. La definición de la *plenitudo potestatis* en términos de causalidad

Para mejor precisar conceptualmente el poder de la jurisdicción del Papa *in temporalibus*, Egidio recurre a la distinción entre *potestas absoluta* y *potestas regulata*. Esta distinción corresponde a su vez a la doble jurisdicción que el Papa ejerce en el orden temporal¹¹³.

Según la *potestas absoluta*, el Papa está por encima del orden jurídico positivo. Según la *potestas regulata*, gobierna la Iglesia observando la validez de ese orden jurídico¹¹⁴. De esta distinción resulta una doble jurisdicción en el orden temporal: una regular, que ejerce sobre todo el orden temporal, otra casual ejercida bajo ciertas circunstancias¹¹⁵. Pero la jurisdicción casual del Papa prevalece sobre la jurisdicción regular del poder temporal¹¹⁶.

Al comienzo de nuestra exposición del pensamiento de Egidio hicimos referencia a su concepción del poder del Papa, que se extiende a todo, *ad omnia*. La formulación técnica que asume esa *potestas ad omnia* del Papa al final del tratado es *plenitudo potestatis*. Hasta aquí Egidio se refirió a esa *plenitudo potestatis* en términos de jurisdicción. Ahora lo hará en términos de causalidad. Es la primera vez que un autor enrolado en las filas del Papado utiliza un concepto filosófico como el de *causa* para formular una concepción teológico-política o eclesiológica como la de *plenitudo potestatis*. Egidio se pregunta, pues, ¿*quid est plenitudo potestatis?*

Egidio formula su definición de *plenitudo potestatis*. Primero lo hace en términos positivos: tiene plenitud de poder cualquier agente que puede efectuar sin causa segunda todo lo que puede con la causa segunda¹¹⁷. Fundamento de esta proposición es que ese agente tiene el poder en el que se concentra todo el poder. De inmediato lo hace en términos negativos: carece de plenitud de poder todo

agente que no tiene el poder de efectuar sin causa segunda lo que puede con ella¹¹⁸. Fundamento de esta última proposición es que el agente carece del poder en el que está concentrado todo el poder.

Ahora bien, puesto que como se ha demostrado hasta aquí, el Papa no sólo tiene todo el poder espiritual, sino que además en el orden temporal tiene una *potestas absoluta* que le permite actuar directamente en el orden temporal en casos excepcionales, por ello tiene el poder de hacer sin causas segundas lo que podría hacer con ellas. De allí que el Papa tenga *plenitudo potestatis*.

También Dios puede sin causa segunda todo lo que puede con ella, pues el poder de todos los agentes se concentra en Él. Aunque hoy produce el caballo mediante el caballo y el hombre mediante el hombre, al crear el mundo hizo al caballo sin caballo precedente y al hombre sin hombre precedente. Es decir, Dios puede todo sin causa segunda del mismo modo en que cuando hace un milagro salta por encima del curso común y de las leyes regulares de la naturaleza, pero normalmente deja que las causas segundas actúen según sus propias leyes¹¹⁹.

Egidio ofrece un ejemplo: el Papa instituye el modo y el procedimiento según el cual, regularmente, debe ser elegido un obispo. En ese procedimiento están incluidos el número de los electores, su consentimiento, los méritos del candidato, etc., todas instancias y requisitos que son establecidos y fijados por el Papa y que permiten afirmar que, aún en ese procedimiento regular, el nombramiento del obispo depende del Papa. Del mismo modo, Dios produce las cosas naturales como causa primera, pero lo hace regularmente a través de causas segundas que Él mismo establece como leyes de acuerdo a las cuales se producen series naturales de causas y efectos a las que están sometidas las cosas del mundo natural. También en este caso la producción de las cosas naturales depende de Dios como causa primera, porque es Dios el que establece y determina las causas segundas y obra a través de ellas. Pero del mismo modo como Dios tiene plenitud de poder en el mundo y por ello puede actuar directamente sobre la realidad pasando por encima de sus propias leyes y obviando las causas segundas, así también el Papa tiene plenitud de poder en la Iglesia y puede nombrar un obispo sin observar el procedimiento regular de elección¹²⁰. Aunque debe gobernar la Iglesia conforme a las instituciones y leyes que el mismo instituye y establece, puede obrar sin ellos porque en él se concentra el poder de todos los agentes de la Iglesia¹²¹.

13. Conclusión

La reflexión política resultante de la recepción medieval de los *libri morales* de Aristoteles generó una literatura política conocida con el nombre de filosofía política. Ella estuvo orientada de modo predominante a garantizar lo que hoy podríamos llamar el orden constitucional, es decir un orden jurídico cuya función es actuar como garantía del desenvolvimiento de la vida política en situaciones normales y regulares. En cambio la reflexión política medieval construida sobre la base de la tradición teológica generó doctrinas cuyos recursos teóricos podían ser utilizados en situaciones institucionales de carácter atípico o de anormalidad institucional que podrían ser llamadas estados excepcionales.

La teoría egidiana del *casus imminens* constituye una teoría referida al comportamiento del poder originario respecto de los poderes derivados. El *casus imminens* designa lo que debe suceder al nivel del poder político originario -de allí su carácter normativo- cuando el ejercicio de los poderes derivados del poder político originario no se adecúa o no corresponde a las funciones para las cuales esos poderes derivados fueron instituidos.

Es verdad que resulta difícil asumir hoy una doctrina del *casus imminens* con su carácter normativo, sobre todo cuando la estructura teórica y las circunstancias a partir de las cuales fue pensada no coinciden con la arquitectura de lo que llamamos el estado democrático. Es imposible, por ejemplo, pensar en términos normativos una estructura según la cual los poderes distribuidos de modo descendente, i. e. hacia abajo, se repliegan hacia su origen y se concentran en una sola instancia en virtud de una deficiencia en el ejercicio de los poderes distribuidos.

La politología contemporánea ha generado el concepto de déficit democrático, con el que procura tipificar las situaciones anormales en las cuales tiene lugar o bien una falencia de la vigencia de las instituciones específicas del orden democrático, o bien una ausencia de las instituciones que según el orden constitucional deben imperar regularmente en un estado de derecho. Suele describirse, en efecto, el déficit democrático, como una situación en la cual, por motivos que no es el caso mencionar aquí, alguno de los poderes propios del estado de derecho asume las facultades de otro de esos poderes. Sin duda, comparados con la racionalidad interna de que goza el estado de derecho, los casos de déficit democrático constituyen casos de irracionalidad, tanto más acentuados cuanto más acentuado es el déficit democrático que se registra en ellos. Pues existe, en efecto, una relación directamente proporcional entre el grado de déficit que suele padecer la democracia y el grado de irracionalidad que acompaña a ese déficit.

Esta situación de irracionalidad presenta una gran paradoja. Por una parte, se trata de casos de irracionalidad. Por la otra, la teoría política no puede resignar sus aspiraciones de elaborar sus explicaciones teóricas acerca de esos casos de irracionalidad. La paradoja consiste en que la teoría política aspira a formular en términos teóricos o conceptuales situaciones en las que la irracionalidad de los hechos no parece compatible con la racionalidad a que aspiran las teorías. Naturalmente, la incompatibilidad surge sobre todo cuando se trata de expresar una teoría del déficit democrático en términos normativos. Pues en efecto, ¿cómo puede ser norma lo que en sí mismo es irracional? ¿Cómo puede expresarse en términos conceptuales lo que la teoría política suele tipificar como la máxima irracionalidad de la teoría política, i.e. la neutralización del ejercicio de todos los poderes y su concentración en un poder único?

Quizá esa paradoja pueda ser superada a través de la transformación del carácter normativo de la teoría egidiana del *casus imminens* en un esquema de carácter simplemente descriptivo, i. e. cuyo valor quede limitado al uso de la lógica interna del *casus imminens* para entender la estructura interna del caso de excepción.

Desde esta perspectiva, la teoría política medieval contribuye con sus elementos a la formulación de una teoría del déficit democrático.

Notas

1 Este trabajo fue realizado con el apoyo de un subsidio otorgado por la *Fundación Antorchas* (Buenos Aires)

2 Cito en este trabajo los números de párrafo de la edición del *De regimine principum ad regem Cypr* editada por R. M. Spiazzi en *S. Thomae Aquinatis Opuscula Philosophica*, Marietti, Roma, 1954

3 "...ea quae ad regis officium pertinent..." (739)

4 "...regni origo" (739)

5 "Cogitandi mihi quid offerrem regiae celsitudini dignum meaque professioni congruum et officio..." (739).

- 6 "...secundum Scripturae divinae auctoritatem, Philosophorum dogma et exempla laudatorum principum..." (739).
- 7 "Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat" (741)
- 8 "Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem... Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio..." (741)
- 9 "...per quam [rationem, homo] sibi haec omnia officio manuum posset praeparare, ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat" (741).
- 10 "Hominis autem est aliquis finis, ad quem tota vita eius et actio ordinatur, cum sit agens per intellectum, cuius est manifeste propter finem operari" (740).
- 11 "Contingit autem diversimode homines ad finem intentum procedere, quod ipsa diversitas humanorum studiorum et actionum declarat" (740)
- 12 "In omnibus autem quae ad finem aliquem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente, per quod directe debitum perveniat ad finem" (740).
- 13 "Indiget igitur homo aliquo dirigente ad finem" (740).14 "...si quidem homini conveniret singulariter vivere, sicut multis animalium, nullo alio dirigente indigeret ad finem, sed ipse sibi unusquisque esset rex sub Deo summo rege, in quantum per lumen rationis divinitus datum sibi, in suis actibus se ipsum dirigeret" (741)
- 15 "...ut unus ab alio adiuvetur..."(742)
- 16 "Homo autem horum, quae sunt suae vitae necessaria, naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem valente ex universalibus principiis ad cognitionem singulorum, quae necessaria sunt humanae vitae, pervenire. Non est autem possibile quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat" (742). Una formulación similar algo más adelante: "Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae" (749)
- 17 "Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur" (744).
- 18 "Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id, quod est sibi congruum, providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens" (744)
- 19 "...necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur" (744)
- 20 "Secundum propria quidem differunt, secundum autem commune uniuntur" (745)
- 21 "Oportet igitur, praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquid quod movet ad bonum commune multorum. Propter quod et in omnibus quae in unum ordinantur, aliquid invenitur alterius regitivum" (745)
- 22 "Si vero non ad bonum commune multitudinis, sed ad bonum privatum regentis regimen ordinetur, erit regimen iniustum atque perversum..." (746)
- 23 "Horum autem quidam more regio bonum commune fideliter procuraverunt..."(762)
- 24 "...rex est qui unius multitudinem civitatis vel provinciae, et propter bonum commune, regit" (749).
- 25 "...virtus unita magis est efficax ad effectum inducendum, quam dispersa vel divisa...Sicut igitur utilius est virtutem operantem ad bonum esse magis unam, ut sit virtuosior ad operandum bonum, ita magis est nocivum si virtus operans malum sit una, quam divisa. Virtus autem iniuste praesidentis operatur ad malum multitudinis, dum commune bonum multitudinis in suis ipsius bonum tantum retorquet" (755).
- 26 "Quanto igitur magis receditur a bono communi, tanto est regimen magis iniustum" (756)
- 27 "...per rationem unius hominis regitur multitudo" (806)
- 28 "...gubernare est, id quod gubernatur convenienter ad debitum finem perducere" (813)

29 “Sed est quoddam bonum extrinsecum homini quamdiu mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo, quae in fruitione Dei expectatur post mortem...Unde homo christianus... indiget alia spirituali cura per quam dirigatur ad portum salutis aeternae...” (815)

30 “haec autem cura per ministros Ecclesiae Christi fidelibus exhibetur” (815)

31 “Idem autem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis, et unius” (816).

32 Et. Nic., I,2, 1094a 18 ss.

33 “Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina...” (817)

34 816

35

“Si enim propter solum vivere homines convenirent, animalia et servi essent pars aliqua congregationis civilis. Si vero propter acquirendas divitias, omnes simul negotiantes ad unam civitatem pertinerent...” (817)

36 “Videtur autem finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem. Ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem; virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis” (817).

37 Como nota 35

38 “...homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina...” (817).

39 “Non est ergo **ultimus finis** multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam” (817). El destacado es mío.

40 ScG, III,39

41 STh., I-IIae, q. 5, a 3

42 ScG, III, 39

43 STh, I-IIae, q.5 , a .3

44 “Non sufficit igitur ad felicitatem humanam, quae est ultimus finis, qualiscumque intelligibilis cognitio, nisi divina cognitio adsit, quae terminat naturale desiderium sicut ultimus finis. Est ergo ultimus finis hominis ipsa Dei cognitio” (ScG, III,25)

45 ut supra, nota 9

46 “...vita, qua hic homines bene vivunt...” (822)

47 “...ad bonum multitudinis ordinantur sicut ad finem quaecumque particularia bona ... sive divitiae, sive lucra, sive sanitas, sive facundia vel eruditio” (822).

48 “...ad bene vivendum adsit sufficiens copia...” (825)

49 ibid., 822

50 ibid., 818

51 “Quia igitur vitae, qua in presenti bene vivimus... ad regis officium pertineat...” (823)

52 “Nihil enim prodesset interiora vitare pericula, si ab exterioribus defendi non posset” (827)

53 En la edición Marietti (v. supra, nota 1), 829 a 846.

54 ut supra, nota 38.

55 “Sed quia finem fruitionis divinae non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina....perducere ad illum finem non humani erit, sed divini regiminis” (818)

56 “Ad illum igitur regem huiusmodi regimen pertinet, qui non est solum homo sed etiam Deus, scilicet, ad Dominum nostrum Iesum Christum...” (818)

57 “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...” (819)

58 “Sic enim ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi...” (819)

59 Cito en lo sucesivo página de la edición de R. Scholz, *Aegidius Romanus. De ecclesiastica potestate*, Scientia, Aalen, 1961

60 "Possumus enim ex ordine universi hoc liquido declarare, quod super gentes et regna sit ecclesia constituta. Nam secundum Dionysium in *De Angelica Ierarchia* lex divinitatis est infima in suprema *per media* reducere. Hoc ergo requirit ordo universi, ut infima in suprema per media reducantur" (p. 12) Subrayado nuestro.

61 "Si enim eque immediate infima reducerentur in suprema, sicut et media, non esset universum recte ordinatum..." (p. 12).

62 "...quod est inconueniens dicere et potissime in istis potestatibus et auctoritatibus, quod patet ex sententia apostoli ad Romanos XIII qui, cum prius dixisset, quod non est potestas nisi a Deo, postea immediate subiungit: *Que autem sunt a Deo, ordinata sunt*" (p. 12)

63 "Si ergo duo sunt gladii, unus spiritualis et alter temporalis, ut potest patere ex sententia evangelii: *Ecce gladii duo hic*, ubi statim subiungit dominus: *Satis est*, quia hii duo gladii sufficiunt in ecclesia, oportet hos duos gladios, has duas auctoritates et potestates a Deo esse; quia, ut dictum est, non est potestas nisi a Deo" (p. 12 s.)

64 "Gladius ergo temporalis tamquam inferior reducendus est per spiritualem tamquam per superiorem, et unus ordinandus est sub alio tamquam inferior sub superiori" (p. 13)

65 "Sed dicere aliquis, quod reges et principes debent esse subiecti spiritualiter, non temporaliter, ut secundum hoc sit intelligendum quod dictum est, quod reges et principes spiritualiter, non temporaliter subsint ecclesie. Sed temporalia ipsa, diceret aliquis, ecclesia recognoscit ex dominio temporalibus..." (p. 13).

66 "Nam si solum spiritualiter reges et principes subessent ecclesie, non esset gladius sub gladio, non essent temporalia sub spiritualibus, non esset ordo in potestatibus, non reducerentur infima in suprema per media. Si igitur hec ordinata sunt, oportet gladium temporalem sub spirituali, oportet sub vicario Christi regna existere; et de iure, licet aliqui de facto contrarie agant, oportet Christi vicarium super ipsis temporalibus habere dominium" (p. 13)

67 "Nam de iure simpliciter dominans spiritualiter per quandam excellentiam etiam super temporalibus habet dominium" (p. 13)

68 "Potest autem ecclesia animadvertere in seculares principes, cum temporalis gladius sit sub spirituali gladio constitutus" (p. 13).

69 "...quia cum potestas spiritualis extendat se ad omnia et iudicet omnia, non solum animas, sed etiam corpora et res exteriores, videtur, quod unus solus gladius sufficiat" (p. 112)

70 "...sed ut potestas spiritualis magis vacare posset rebus divinis ... bene se habuit statuere secundum gladium, qui preesset corporalibus rebus. Sed quando due potestates ita se habent, quod una se extendit ad omnia, videlicet ad magis nobilia et ad minus nobilia, sed ut liberius vacare possit circa magis nobilia, instituitur secunda potestas que specialiter vacet circa minus nobilia, oportet tunc potestatem institutam ad vacandum circa minus nobilia esse sub potestate altera, et oportet eam esse institutam per alteram et habere quod habet ex commissione alterius potestatis. Sic est in proposito. Nam potestas spiritualis extendit se ad spiritualia tamquam ad magis nobilia, et ad corporalia tamquam minus nobilia ... [ergo] bonum fuit instituere secundam potestatem que specialiter preesset rebus corporalibus, ad hoc, quod spiritualis potestas circa spiritualia liberius vacare posset. Potestas ergo spiritualis est potestas generalis et extensa, cum non solum ad spiritualia, sed ad corporalia se extendat..." (p. 113)

71 "...cum due potestates sic se habent, quod una est generalis et extensa, alia particularis et contracta, oportet, quod una sit sub altera, sit instituta per alteram et agat ex commissione alterius vel in virtute alterius..." (p. 113).

72 Egidio no usa *potestas particularis*, sino solo *potestas*. He añadido *particularis* para distinguirla con claridad de la *generalis*

73 "...ut si ad generacionem equi facit celestis potestas tamquam potestas generalis et potestas que est in equo vel in semine equi, oportet, quod hec sit sub illa et hec sit instituta per illam, quia non esset virtus in

semine equi ad producendum equum, nisi hoc haberet a virtute celesti ... quia virtus que est in semine equi non ageret ad generacionem equi, nisi hoc ageret in virtute celi..." (p. 113).

74 "Potestas itaque terrena est sub spirituali et instituta per spiritualem et agit ex institutione spiritualis potestatis" (p. 114).

75 "...ex hoc arguebatur, quod sufficeret spiritualis gladius et superflueret alius, nam frustra fit per plura, quod potest fieri per unum..." (p. 115)

76 "...verum est, si potest fieri per illud unum eque bene et eque decenter; sed si non esset nisi unus gladius in ecclesia, videlicet spiritualis, ea quae agenda essent in gubernacione hominum non fierent eque bene, quia exinde spiritualis gladius multa obmitteret que agenda essent circa spiritualia, ex eo quod oporteret ipsum intendere circa materialia" (p. 115).

77 "Non dicimus autem, quod si casus immineat, quod non possit spiritualis gladius circa materialia intendere ... Quod ergo institutus est secundus gladius, non est propter impotenciam spiritualis gladii, sed ex bona ordinacione et ex decencia" (p. 115)

78 "...nec tamen propter potestatem spiritualem, que est generalis, superfluit potestas terrena, que est contracta et particularis" (p. 116/7)

79 "Quod cum duo gladii sint in ecclesia...gladius inferior non superfluit propter superiorem, sed hii duo gladii decorant et ornant ecclesiam militantem" (p. 129).

80 "...que sit necessitas ponendi materialem gladium in ecclesia, cum dictum sit, quod spiritualis gladius cuncta potest". (p. 129)

81 "...quoniam aliquid potest superior cum potestate inferiori...quod non potest sine ill[a]..." (p. 129).

82 "...quia aliqua potestas potest esse in inferioribus que non est in superioribus nec a superioribus..." (p. 135)

83 "...quia utrumque gladium habet ecclesia et utramque potestatem, sibique simul terreni et celestis iura imperii sunt commissa, extra quam non est salus..." (p. 135).

84 "...etsi non est potencia in inferiori agente que non sit in superiori, est tamen in inferiori, ut non est in superiori..." (p. 130).

85 "Advertendum ergo, quod spiritualis gladius non potest cum materiali, quod non possit sine materiali, sed potest cum materiali, ut non potest sine materiali..." (p. 132)

86 "...non est potestas in gladio materiali, que non sit in summo sacerdote et a summo sacerdote; sed est potestas in huiusmodi gladio, ut non est in huiusmodi sacerdote, quia potest immediate iudicium sanguinis exercere, quod sacerdos non posset vel non cum decencia posset" (p. 135).

87 "Et hoc modo verificari possunt verba quorundam doctorum superius posita, quod ecclesia habet utrumque gladium, sed non habet utriusque gladii execucionem. Quod non est intelligendum, quod nullo modo habeat execucionem materialis gladii, sed quod non habet eam vel non est decens, quod habeat eam immediatam; habet enim eam per vicarium vel per substitutum vel per interpositam personam..." (p. 135).

88 "...non ita commode nec ita bene potest superior sine inferiori, sicut potest cum eo" (p. 130).

89 "Eciam hoc modo non superfluit prece principi, sed est sibi necessarius. Nam licet princeps posset ipse esse prece sui ipsius, tamen non deceret eum officium preconis facere, posset ergo princeps sine preconem, quod potest cum preconem, sed non ita decenter" (p. 130)

90 "Quinta causa ad hoc idem sumitur: si non ita ordinate. Nam in ipso ordine rerum refulget mirabilis prudencia et mirabilis pulchritudo ... Dato ergo quod unus minister posset totum facere, tamen quia in ordine administrancium refulget admirabilis pulchritudo, non superfluit ordinata pluralitas ministrorum" (p. 130 s.). Véase tambien p. 136.

91 "...quod si nulla esset alia causa ... hec... causa... est satis sufficiens" (p. 137)

92 "...quicquid potest Deus cum creatura, potest sine creatura... Posset enim Deus calefacere sine igne, infrigidare sine aqua, salvare transfretantes et transeuntes mare sine ligno..." (p. 131).

93 "...superior vult inferioribus suam dignitatem communicare...; ut non essent supervacua opera sapientie sue, voluit dignitatem suam communicare creaturis, et voluit, quod creature sue haberent acciones proprias et virtutes proprias et essent cause rerum..." (p. 131).

94 "Nam quia spiritualis gladius est tam excellens et tam excellentia sunt sibi commissa, ut liberius possit eis vacare, adiunctus est sibi secundus gladius, ex cuius adiunctione in nullo diminuta est eius iurisdictio et plenitudo potestatis ipsius sed ad quandam decenciam hoc est factum, ut qui ordinatur ad magna, *nisi casus immineat*, non se intromittat per se ipsum et immediate de parvis" (p. 145 s.). El destacado es mío.

95 "Sic enim videmus in naturalibus, quod aliqua fiunt secundum communem legem gubernacionis rerum, aliqua vero secundum divinam dispensacionem et Dei providenciam specialem. Duplici ergo lege gubernatur mundus a Deo, communi et speciali. Secundum quidem communem legem gubernacionis mundi potest Deus assimilari ... cuidam universali agenti. Quod universale agens omnibus rebus suas virtutes tribuit et nullam rem in sua accione impedit, sed omnes res proprios cursus agere sinit" (p. 150).

96 "Quod mare (=Deus) secundum communem legem se habet uniformiter ad omnia" (p. 151).

97 "Sicut ergo censendum est de Deo, prout secundum legem communem gubernat totum mundum, sic eciam censendum est de vicario Dei, prout secundum communem legem totam ecclesiam gubernat..." (p. 152)

98 "... summus pontifex ... secundum legem communem gubernat ecclesiam et ad omnia uniformiter se habet, quia omnia in suo statu conservat...nullum in suo officio impedit..." (p. 155).

99 "Secundum... legem communem non intromittet se Papa de temporalibus..." (p. 156).

100 "Nam sicut Deus habet universale dominium in omnibus rebus naturalibus, secundum quod dominium facere posset, quod ignis non combureret et aqua non madefaceret..." (p. 156).

101 "...ipse tamen secundum communem legem mundum gubernat..." (p. 156)

102 "...non intromittet se Papa de temporalibus; sed secundum specialem legem [intromittet se]..."; "...nisi aliud speciale in talibus [rebus temporalibus] occurrat..." (p. 156)

103 "...Deus preter solitum cursum et preter communem legem velle aliqua operari" (p. 161)

104 "Quod tam ex parte rerum temporalium, ut superius est narratum, tam ex parte potestatis terrene, ut in hoc capitulo ostendetur, quam eciam ex parte potestatis ecclesiastice, ut in sequenti capitulo declarabitur, possunt sumi speciales casus, propter quos summus pontifex se de temporalibus intromittet" (p. 179).

105 "Fecimus autem mencionem de iurisdiccione immediata et executoria, quia iurisdiccione superiorem et primariam semper et directe super temporalibus habet ecclesia" (p. 180)

106 "Dicimus eutem in certis casibus, quia ipsa temporalia secundum se et immediate ordinantur ad corpus ... ex mandato tamen domini [spectat ad potestatem ecclesiasticam exercere temporalem iurisdiccione]" (p. 179).

107 "In hiis ergo casibus ipsa temporalia possunt dici spiritualia" (p. 180).

108 "... ut si ipse gladius materialis delinquat circa temporalia et eciam gubernacula sibi commissa, ex culpa materialis gladii vel eciam ex causa poterit spiritualis gladius animadvertere in ipsum" (p. 180).

109 "...si huiusmodi materialis gladius sit negligens et negligat iusticiam facere.. " (p. 183)

110 "...prout ex insipientia nostra spiritualiter delinquimus circa ea [i.e. temporalia]..." (p. 180).

111 "Sed iudex spiritualis et ecclesiasticus habebit huiusmodi iurisdiccione, ne ipsa temporalis indebite accepta et inuste usurpata inferant malum animabus nostris et spiritibus nostris" (p. 180).

112 "Nam istud casuale quasi universale est, cum omnis quaestio et omne litigium habeat hoc casuale annexum, quod potest deferri cum denunciacione criminis. Propter quod hoc casuale ut respicit animas potest esse eque generale, sicut illud regulare quod respicit corpora. Rursus cum anima sit potencior corpore, istud casuale erit principalius, quam illud regulare" (p. 181).

113 "...distinguemus duplicem potestatem summi pontificis et duplicem eius iurisdictionem in temporalibus rebus: unam absolutam et aliam regulatam..." (p. 181).

114 "Si ergo summus pontifex secundum suum posse absolutum est alias sine freno et sine capistro, ipse tamen debet sibi frenum et capistrum imponere, in se ipso observando leges et iura" (p. 181)

115 "... sic distinguere possumus duplicem eius iurisdictionem in temporalibus rebus: unam directam et regularem ... [alia] ...est certis causis inspectis et casualis..." (p. 181).

116 "...quod quidem casuale... prevalet et proponderat illi regulari, quod habet dominus secularis" (p. 182).

117 "...plenitudo potestatis est in aliquo agente, quando illud agens potest sine causa secunda, quicquid potest cum causa secunda" (p. 190).

118 "Quod si agens aliquod non habet tale posse, consequens est, quod non habeat plenum posse, quia non habet posse in quo reservatur omne posse" (p. 190).

119 "In ipso autem Deo est plenitudo potestatis, quia quicquid potest cum causa secunda, potest sine causa secunda, ita quod posse omnium agencium reservatur in primo agente, scilicet in Deo. Nam in productione mundi produxit hominem sine homine precedente et equum sine equo precedente; nunc autem producit equum mediante equo, sed si vellet et quando vellet sine semine...Et quamvis omnia possit, ipse tamen sic administrat res, ut eas proprios cursus agere sinat. Facit enim Deus aliquando miraculum vel etiam miracula, ut agat preter communem cursum nature et non agat secundum communes leges nature inditas" (p. 190/191).

120 "Posset enim [summus pontifex] providere cuicumque ecclesie sine eleccione capituli, quod faciendo ageret non secundum leges communes inditas, sed secundum plenitudinem potestatis" (p. 191)

121 "... summus pontifex ... secundum has leges debet ecclesiam gubernare ... Ex causa tamen rationabili potest preter istas communes leges sine aliis agentibus agere, quia posse omnium agencium reservatur in ipso, ut sit in ipso omne posse omnium agencium in ecclesia et ut ex hoc dicatur, quod in eo potestatis residet plenitudo" (p. 192)