

**La razón aristotélica acotada por la gloria de la Iglesia.
Una lectura de *De regimine christiano* de Jacobo de Viterbo.**

**The Aristotelian reason bounded by the glory of the Church.
A reading of James of Viterbo's *De regimine Christiano*.**

**Mario Di Giacomo
(Universidad Católica Andrés Bello)**

Artículo recibido el 29 de septiembre de 2017.

Arbitrado el 08 de noviembre de 2017.

Resumen: En este trabajo se analiza la recepción de algunas ideas aristotélicas en un pensador del siglo XIV, Jacobo de Viterbo. El propósito consiste en determinar cuánto de la autonomía de la naturaleza, pensada por Aristóteles bajo la forma de las causas segundas, puede ser preservada en una eclesiología construida alrededor de la plenitud de poder pontificio, evocando así una teología del milagro que justifica el *dominium* de la religión institucional sobre el mundo. Por lo tanto, la Revelación representa ese límite a la naturaleza y a su autonomía, en el sentido de que la dimensión de la *phýsis* no encontraría en la Gracia su mayor cumplimiento, sino un obstáculo siempre posible a la eficacia propia de las causas segundas.

Palabras clave: teocracia; eclesiología política; aristotelismo; tomismo; causas segundas; naturaleza; Gracia; plenitudo potestatis papae.

Abstract: This paper analyzes the reception of some Aristotelian ideas in a thinker of the thirteenth and fourteenth centuries, James of Viterbo. The purpose is to determine how much of the autonomy of nature, thought by Aristotle in the form of the second causes, can be preserved in an ecclesiology built around the fullness of pontifical power, thus evoking a theology of the miracle that justifies the dominium of the institutional religion over the world. Therefore Revelation represents that limit to nature and its autonomy, in the sense that the dimension of the *phýsis* would not find in Gracia its greater fulfillment, but an always possible obstacle to the efficacy proper to the second causes.

Keywords: Theocracy; Political Ecclesiology; Aristotelianism; Tomism; Second Causes; Nature; Grace; Plenitudo potestatis papae

Introducción

El siglo XIV nos ofrece un conflicto de poderes, uno moribundo, el teocrático, y uno naciente, el de los príncipes seculares. Felipe el Hermoso se resiste a supeditar el Estado a la religión o a un poder secular superior, es decir, se niega a estar o *sub Ecclesia* o *sub Imperio*. El nacionalismo francés colide tanto con el absoluto expresado de la Revelación divina, como con aquél que se hace descansar en las manos del emperador, señor de un Imperio a la sazón vacante. Defendiéndose de la atomización, la Cristiandad acude a un expediente de dudosa realización práctica, concretada en un temperamento eclesiológico cuyo ápice es la monarquía papal. La cultura laica occidental, por su parte, se defiende de esa fragmentación mediante la postulación de un Imperio teórico, el de Dante, desprovisto de los límites históricos dentro de los cuales arraigarse. En realidad, los dos modelos monárquicos representan la difusión ideológica de una historicidad que la rechaza o que simplemente la ha superado. Ambos son dibujos imperiales que ya no encajan con el tiempo llamado a realizarlos. En el contexto del siglo XIV, es emblemático aquel gesto por el cual la teocracia se enfrenta a su propia humillación en la ofensa que Felipe el Hermoso ejerce sobre Bonifacio VIII. Esa mancilla es el indicador más notable de un dominio epocal ya deteriorado, el de la hierocracia occidental. Declinante, a ésta le aguarda un dominio de expansión pastoral y espiritual, moral y edificante, ya no directamente político o mediatamente político. La comunidad espiritual llamada “Iglesia” posee un temperamento volcado no propiamente a las cosas del siglo, ni a los negocios que éste contiene, sino a aquello en que culmina el recorrido mundano, necesitado de consejos y amonestaciones para lograrlo. El poder político va adquiriendo el perfil propio de un poder secularizado que ha transferido a sí mismo las competencias del viejo poder religioso de la Edad Media occidental, redivinizando, por decirlo de alguna manera, el talante antropológico, pues no tendrá necesidad de acudir, en el dinamismo venidero, a expedientes ultramundanos. Sin embargo, nuestro autor, Jacobo de Viterbo, plasma en la teoría justamente lo contrario, afincando en la hierocracia y en la plenitud de poder de ésta sobre los asuntos del tiempo un tipo de señorío que ya ha perdido su razón de ser y ha claudicado en cuanto a su importancia histórica.

Un tratado eclesiológico

Autor curialista, nacido alrededor de 1255 y fallecido en 1307, discípulo de Egidio Romano, y, como su maestro, profeso de los Ermitaños de san Agustín, Jacobo de Viterbo nos ha legado un tratado sobre el poder espiritual de la Iglesia, titulado *De regimine christiano*¹, tratado prolijo y repetitivo², en el cual se explicitan detalladamente las prerrogativas eclesiales y de su más elevado jerarca, el pontífice máximo. Aunque el uno haya sido alumno del otro, sin embargo, el *De regimine christiano* se publicó apenas unos meses después de *De ecclesiastica potestate*. Insuflados por el mismo espíritu, ambos tratados se conciben desde una perspectiva eclesiológica, pero *De ecclesiastica potestate* se detiene mucho más sobre la figura cimera de la Iglesia, el papa, mientras que *De regimine christiano* analiza el problema del poder espiritual desde la perspectiva más amplia de la Iglesia. En todo caso, en los términos de Marcoaldi, ambos trabajos *sono l'espressione teorica più completa e articolata della teocrazia tardomedievale*³.

En el *capitulum I* de la *prima pars*, Jacobo se da a la tarea de insertar el pensamiento de Aristóteles en el interior de su eclesiología, es decir, comienza el análisis de la constitución de la comunidad humana a partir de una natural inclinación antropológica. No obstante, el progresivo redimensionamiento de las comunidades, de menor a mayor grado, se supedita a la concepción que Jacobo tiene de la Iglesia: la Iglesia, de manera rectísima, verísima y convenientísima se denomina reino: *quod ecclesia rectissime, verissime et convenientissime regnum dicitur*⁴, pues es una comunidad o congregación de muchos fieles, representando, entonces, el último y superior grado de la comunidad humana. La razón aristotélica se mueve al interior de la gloria eclesiástica, a saber, la comunidad última en el tiempo, pero primera en sentido absoluto, no deja de estar asida al movimiento espiritual que domina a la Cristiandad en conjunto, de este modo, a causa del ensanchamiento desmesurado de las fronteras eclesiales, la comunidad política termina por

¹ A efecto de este trabajo, abreviaremos DRC el tratado de Jacobo en las citas. Hemos utilizado la siguiente edición: James of Viterbo, *De regimine christiano*, Leiden-Boston, Brill, 2009 (edición, traducción e introducción de R.W. Dyson).

²Cfr. Giovanni B. Marcoaldi, "Il *De regimine christiano* di Giacomo da Viterbo nel suo contesto storico". En: P. Giustiniani y G. Tavolaro (Eds.), *Giacomo da Viterbo al tempo di Bonifacio VIII*, Roma, Centro Culturale Agostiniano, 2011, p. 260.

³*Ibid.*, p. 253.

⁴DRC, p. 6.

coincidir con la comunidad litúrgica, o lo que es igual, con la comunidad de fe, porque de derecho ésta manda sobre la primera. Si *naturale est homini vivere in societate*⁵, lo será bajo la condición de que el *regnum*, colección de muchas ciudades, se haga coincidir con la dimensión eclesial. Por otra parte, si el bien rige la dinámica de formación gradual de las comunidades, entonces mientras mayor es la comunidad, tanto más común es el bien al que atiende, ordenándose a él y por él, por lo cual se ve que la *domus* (casa-familia) es menos perfecta que la ciudad (*civitas* o multitud de hombres ligados socialmente) y ésta menos perfecta que el *regnum* (colección de muchas ciudades). La *polis* del griego, modelo de comunidad perfecta, es superada, al menos en extensión geográfica y en número de habitantes, en su retraducción medieval, permaneciendo ésta, sin embargo, al interior de la dinámica pensada por Aristóteles. Aunque el concepto de la naturaleza aristotélica se encuentre en la mente de Jacobo a la hora de pensar la organización eclesiástico-estatal, aquélla se hallará necesariamente supeditada a un ineludible control eclesiológico.

Semejante a la *communitas perfecta* del Estagirita, la Iglesia se concibe como un reino en tanto comprende una multitud de hombres provenientes de diversos pueblos y naciones (*ecclesia magnam multitudinem comprehendit, ex diversis populis et nationibus collectam*⁶), reino difundido y extendido por toda la tierra. Al mismo tiempo, este reino eclesiástico no puede dejar de contener aquella disposición al bien común tan cara al griego, es decir, la comunidad eclesiástica ha sido instituida a causa del bien común de los seres humanos, encontrándose en ella las cosas necesarias para la salvación de éstos. Cierra la analogía Iglesia-reino indicando que aquélla, a semejanza de éste, contiene dentro de sí muchas congregaciones, mutuamente vinculadas, pero ordenadas en esa misma vinculación, tales como las provincias, diócesis, parroquias y colegios (*ad instar regni, intra se continet congregationes plurimas ad invicem ordinatas ac se excedentes, ut provincias, dioceses, parochias et collegia*⁷).

Una operación de la naturaleza, dado que ella está precontenida en Dios, no será jamás vista por Jacobo como contradictoria con una operación divina, pues la misma naturaleza es, justamente, una obra de Dios, su creación. Así las cosas, existiría en Jacobo

⁵*Ibid.*, p. 8.

⁶*Ibid.*, p. 14.

⁷*Ibid.*

*una voie moyenne, plus raisonnable*⁸, apta tanto como para dejar en paz la autonomía natural como para permitir la entrada del plano divino en esa autonomía, sin que ello signifique su negación. No se produce una confiscación hostil en las manos de la Gracia que continúa a la naturaleza, sino, antes bien, una purificación ontológica que le permite recobrar lo perdido. De la enseñanza tomista Jacobo ha asimilado, por consiguiente, *la conception aristotélicienne du droit naturel de l'État (...). Si Jacques de Viterbe reconnaît avec saint Thomas l'origine naturelle de l'État, la légitimité du pouvoir chez les infidèles, il ajoute, avec Hugues de Saint-Victor, que seule l'Église peut informer ce pouvoir ébauché par la nature, lui donner sa perfection*⁹.

Ahora bien, si existe un reino eclesiástico, a ese mismo reino debe corresponder un rey, que no será otro que el sumo pontífice¹⁰. Jacobo advierte la necesidad de examinar el reino de la Iglesia o reino de Cristo; tal examen se fundamenta en el misterio de la trinidad y en el de la encarnación. Así, pues, el reino de Cristo, del cual éste es *institutor et rector*¹¹, se visualiza desde una lente bifocal, a saber, en cuanto Él es Dios y en cuanto Él es hombre. Con eso Jacobo nos da a entender que su doble naturaleza le garantiza tanto el carácter sacerdotal como el real. Esa aparente dualidad, reconducida a la unidad en su propia persona, lo coloca tanto divina como humanamente a la cabeza de la Iglesia, o sea, ésta y Él se encuentran unidos tanto en la naturaleza como en la Gracia, *secundum quam coniungitur ei ecclesia et natura et gratia*¹². Aunque la Iglesia esté unida a Él principalmente por su humanidad, y aunque la humanidad de Cristo sea la parte menos elevada de su sustancia (*ita in Christo inferior natura est humanitas*¹³), eso no obsta a que todas las cosas le obedezcan y todos los hombres le estén supeditados, *quam etiam angeli adorant, et sic ipsi homini Christo omnia subsunt*¹⁴. Si lo anterior se refleja análogamente sobre la Iglesia, heredera de Cristo, aunque la Iglesia esté unida a Él conforme a la parte menos noble de su sustancia, entonces ella, la Iglesia, adirá para sí las competencias que Cristo posee sobre la tierra y algunas de las que practica en el cielo. El poder de la Iglesia, incluso visto desde la

⁸ Gabriel Le Bras, "H.X. Arquillière, le plus ancien traité de l'Église. Jacques de Viterbe. *De regimine christiano* (1301-1302)". En: *Revue des Sciences Religieuses*, tome 7, fascicule 3, 1927, p. 529.

⁹ *Ibid.*, pp. 528-529.

¹⁰ *Cfr.* DRC, p. 16.

¹¹ *Ibid.*, p. 14.

¹² *Ibid.*, p. 98.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

comunicación que realiza la humanidad de Cristo, se traducirá en poder sobre todas las cosas y sobre todos los hombres. Sin lugar a dudas, Jacobo reclama en este plano el dominio de la dimensión espiritual a fin de que lo temporal no pierda su rumbo ni sus fines, pues sus propias mociones no alcanzan completamente la plenitud aspirada. Si Cristo por su humanidad es hecho el poseedor de todas las naciones de la tierra¹⁵, entonces la Iglesia, y el papa, su vicario, es ungida como poseedora de las mismas, administrándolas con el poder requerido para ello.

Así las cosas, se puede afirmar que toda la sociedad se somete al criterio jerárquico de la *reductio ad unum*¹⁶, adumbrando la eficacia cierta de las realidades terrestres y su propia capacidad de autoconstitución. En este sentido, la eclesiología de Jacobo concentra en la institución sagrada el carácter de *res publica christiana*, en cuyo interior se realiza *l'incontro del "sacerdotium" e del "regnum" nella persona del Sommo Pontefice in qualità eminente di Vicario di Cristo*¹⁷. Encuentro mortal, se dirá, para todo aquello que no concierte con los intereses eclesiásticos ni con la *plenitudo temporis* anunciada en el tiempo. Corre el riesgo esta monarquía espiritual de unificar excesivamente aquello que se muestra dividido incluso en san Agustín, en el rigor de las dos ciudades. Si la definición de Iglesia incluye la de Estado, entonces se viene a disolver el duopolio potestativo que rige el recorrido terrestre, esto es, una hierocracia extremista y una interpretación laxa de san Agustín podrían coagular en la plana identificación entre Iglesia y Jerusalén, entre Estado y Babilonia. Sin embargo, al ser absorbido el segundo en la gravedad hierocrática, poco quedaría de Babilonia y mucho permanecería de Jerusalén, con lo cual la historia humana se desarrollaría dentro de una dinámica fundamentalmente sacra, convirtiendo a la Iglesia en *the one universal State*¹⁸, absorbiendo sus atributos jurídicos o validándolos desde su esfera. En suma, desde este mundo vamos erigiendo, al interior de una historia teológica, el otro mundo. Da la impresión de que se disuelve así la ciudadanía dual del hombre, siendo regido por un príncipe que es real y espiritual a la vez, mientras que las dos *poleis* en las

¹⁵Cfr. *ibid.*, p. 99.

¹⁶Cfr. Aurelio Rizzacasa, "Le due "Civitates" nel pensiero di Giacomo da Viterbo in riferimento al quadro interpretativo dell'agostinismo medievale". En: *Doctor Seraphicus. Bollettino d'informazioni del Centro di Studi Bonaventuriani*, Bagnoregio (Viterbo), anno XLVIII, 2001, p. 74.

¹⁷*Ibid.*, p. 65.

¹⁸Walter Ullmann, *Law and Politics in the Middle Ages. An Introduction to the Sources*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 287.

que habita serán prácticamente una sola. Si *the definition of the Church includes the State*¹⁹, si *the temporal order itself (is) thus integrated with the Church, there remained, to be sure, a Church to represent the City of God*²⁰.

El riesgo que corre tal eclesiología exasperante es que en el juego de las reducciones se sacraliza y “sacerdotiza” toda la historia humana. Si cualquier tipo de dualidad es exorcizada, si se demoniza la imposibilidad reductiva de las jerarquías y de los órdenes, las consecuencias son el silencio filial obediente (paternalismo hierocrático) o el conflicto abierto con el propósito de afirmar una autonomía, puesto que la reconducción a Dios, eje del pensamiento cristiano, pasa primero por la reconducción a la Iglesia, y si en el plano cosmológico medieval, *l'ordine naturale si appoggia sull'ordine soprannaturale*²¹, el poder espiritual, más ceñido a éste, recibe las prerrogativas correspondientes. En este orden de ideas, cabe aseverar que el reduccionismo puede ser atractivo para el pensamiento, pero desolador en la realidad, pues justamente contra las diferencias se vuelven las tornas, haciendo irrespirable el aire de estaclase de monotonía ontológica, social y política. Orden y jerarquía, reducción y contracción derivadas de ellos, suscitan entonces no pocas dificultades, incluyendo el conflicto entre *Sacerdotium* y *Regnum*²².

Ciertamente, *De regimine christiano* es gestado en la matriz de un aristotelismo neoplatonizado y cristianizado²³, pero en este caso se extiende mucho menos la autoridad de Aristóteles que la de Dionisio. Ahora bien, en términos eclesiológicos, Jacobo concibe una idea determinada de la Iglesia y las funciones que ella debe desempeñar en la historia y el tiempo²⁴, es decir, aunque el momento escatológico no se encuentre ausente de su pensamiento, aunque se ruegue y espere en la fe por ese día eterno que *finem non habet* (plenitud de tiempo anticipada en el tiempo, anticipación escatológica en el plano de la historia²⁵), su empeño está en precisar el papel histórico de la *ecclesia militans*, de la

¹⁹ Étienne Gilson, *Dante and Philosophy*, New York, Harper & Row, 1963, p. 204.

²⁰ *Ibid.*, p. 205.

²¹ Gianni Dotto, “Ordine e verità: esercizio della “ratio” e itinerarium mentis””. En: *Doctor Seraphicus...*, p. 25.

²² Cfr. *ibid.*, p. 23.

²³ Cfr. José Antônio de C.R. de Souza, “Um modelo paradigmático do pensamento hierocrático: o *De regimine christiano*”. En: *Theologica*, 2ª Série, 48, 2 (2013), p. 350.

²⁴ Cfr. A. Rizzacasa, p. 69.

²⁵ Cfr. Pasquale Giustiniani/Giampiero Tavolaro, “Giacomo da Viterbo tra filosofia, teologia ed eclesiologia politica. Introduzione alla lettura”. En: Pasquale Giustiniani/Giampiero Tavolaro (Eds.)..., p. 9.

Iglesia peregrina en el tiempo, escrutando la sede del poder soberano y las competencias que de allí se desprenden. Distingue entre Iglesia militante, peregrina y temporal, e Iglesia triunfante, eterna y escatológica, estableciendo así el vínculo *tra il piano storico e il piano metastorico*²⁶, sin embargo, su teocracia se explaya en torno al papel de las competencias eclesiales en el ámbito de la creación, aunque modelado, ese papel, por supuesto, por la dimensión suprahistórica que da sentido a la historia. Entendámonos, sabemos que históricamente la unidad de sabiduría espiritual, la unidad teocrática y la sociopolítica se encontraban desgastadas, por lo cual la época de *maggior splendore*²⁷ de la monarquía pontificia se había apagado poco solemnemente a partir del episodio de Anagni. No obstante, la desarticulación de la unidad medieval tiene que ser compensada por medios discursivos o impedida ideológicamente, con lo cual demuestra justamente su impotencia en los hechos. Es una eclesiología nacida del crepúsculo del organismo medieval.

La Iglesia, reino y república

En la reconducción de lo humano a lo cristiano brota como única forma de verdadera comunidad humana la Iglesia, de modo que una comunidad política al margen de aquella carece de derecho a la existencia²⁸. Pero el énfasis en la unidad cobra en Jacobo la consabida dimensión eclesiológica, aunque, antes de reparar en la unidad, Jacobo repara en la gloria de la comunidad eclesial. Parte de la desconfianza de los escritores curialistas acerca de la sociedad humana se funda en la creencia (nada desechable) de que las sociedades políticas no son aptas para constituir realidades duraderas, verdades estables, virtudes invariables. Por el contrario, haciendo de la propia imperfección su punto de referencia, se hacen a sí mismas destruyendo, o se deshacen autodestruyéndose, de allí que un hito estable y fijo les sea requerido para aquello que no pueden darse a sí mismas. La Iglesia representaría ese punto arquimédico de firmeza, estabilidad y permanencia, reflejando así la eternidad de su rey y del arquetipo sobre el que se construye (Cristo, el rey

²⁶ A. Rizzacasa, p. 71.

²⁷ G. Marcoaldi, p. 265.

²⁸ Manuel García-Pelayo, *El reino de Dios, arquetipo político (Estudio sobre las formas políticas de la Alta Edad Media)*, Madrid, Revista de Occidente, 1959, p. 42.

que no pasa)²⁹. Si la Iglesia es un reino, será un reino de linaje especial, distinto de los demás reinos conocidos. El principio diferenciador es la gloria en que se funda.

El capítulo 3 de la primera parte del tratado es el capítulo de la unidad. Su apoteosis. Introducir el tema de la unidad significa para Jacobo apoyarse en Dionisio, según el cual no existe multitud que no participe de la unidad; lo que es mucho en partes es uno como un todo, lo que es mucho por sus accidentes es uno en sustancia, lo que es mucho en número es uno en especie, las muchas especies son una en el género. Pasando a establecer la analogía con la Iglesia, se indica que ella es una multitud de personas, como lo insinúa su nombre, de lo contrario, la *communitas* no aparecería por ninguna parte, así que su base es la razón de unidad, de no ser regulada por la unidad la *communitas non esset*³⁰. Aporta Jacobo un argumento cosmológico para reforzar el criterio de unidad en que se basa la Iglesia: si el universo está compuesto de una multitud de diferentes elementos corporales y espirituales conviniendo entre sí, con mayor razón habrá conveniencia en una comunidad integrada por criaturas intelectuales, homogéneas entre sí, *Si totum universum (...) est unum, entonces multo magis ecclesia, que solum rationabilia vel intellectualia continet, una erit*³¹. No obstante, es preciso distinguir entre unidad y unicidad, continúa Jacobo, atendiendo a esa semántica según la cual la unicidad excluye la multitud, mientras que la unidad, para dejar respirar a las diferencias, es encontrada en aquélla. Entonces la Iglesia se encuentra más unida que ceñida a la unicidad, la multitud de personas en ella más se encuentran conectadas de acuerdo con la unidad que con la unicidad.

La Iglesia militante o Iglesia histórica, peregrina en el tiempo, será como un conjunto de hombres que constituyen un pueblo, será una *congregatio fidelium*³², jamás unida en función de la especie, porque ella está integrada no únicamente de hombres, sino también de ángeles. Pero su unidad está fuera de discusión, por lo que Jacobo comienza a enumerar el *triplex modum unitatis* gracias al cual la Iglesia es una. Es fundamental encontrar la organización de la diversidad, de lo contrario la *multitudo* de la cual se compone no formará jamás un pueblo, la paz no aparecerá como vínculo de unión entre las personas, ni

²⁹ Cfr. DRC, p. 39.

³⁰ *Ibid.*, p. 30.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. 34.

el orden hará su aparición en una diversidad desquiciada. ¿Acaso Cristo estaba dividido? ¡No lo permita Dios! *Unus est ergo Christus, et una ecclesia; unum caput et unum corpus; unus sponsus et una sponsa; unus pastor et unum ovile; unus rex et unum regnum; unus princeps et unus principatus; unus rector et una res publica. Ecclesia quippe est illa una Christi tunica inconsutilis, que divisa non fuit*³³. Pues, continúa diciendo el autor, *unitas causa est pacis. Est enim pax effectus amoris, cuius est unire*³⁴. Si la *pax est tranquillitas ordinis*, atendiendo a san Agustín, *si minus ordinata inquieta sunt; ordinantur et quiescunt*³⁵, entonces la paz y la concordia ordenada han de darse al interior de una comunidad pacificada; aún más, para que la comunidad sea pacífica y sus miembros estén unidos por el vínculo de la caridad, se requiere del principio ontológico/causal de la unidad, *unitas causa est pacis*, aunque en su momento peregrino, admite Jacobo, no tendrá perfecta y plena paz debido a las múltiples perturbaciones que la agitan.

La Iglesia en cuestión no se refiere, empero, a los bienaventurados (*beati*), pues Jacobo, adherido a la comprensión de la Iglesia histórica (Iglesia militante, no Iglesia triunfante), explica la relación de los fieles entre sí (*multitudo*) a fin de gestar una comunidad (*ecclesia*). El sistema unitario que se desprende de la sabiduría sagrada permite la institución de una unidad que, así se señala, respetará las diferencias al interior de una disertación político-ecclesiológica. Si la Iglesia no deja de ser pensada como una monarquía, su unidad sistémica no vedará la existencia de las partes constitutivas, como suele hacerlo toda organicidad del Medioevo. Pero al centrarse en la Iglesia militante, Jacobo es hijo de su tiempo, aunque ese mismo tiempo lo haya superado. La importancia del tratado radica en la centralidad otorgada no a los beatos, sino a los peregrinos, no a la vida fuera del tiempo, sino a la existencia dentro de él, aunque este tipo de existencia venga regido por el más allá del tiempo.

Militante del tiempo, el tratado de Jacobo de Viterbo analiza el papel y la estructura de la Iglesia en el tiempo y en el mundo: describe la institucionalidad del espíritu en el mundo, bajo los avatares del tiempo y de la imperfección de las diferencias, urgidas de

³³*Ibid.*, p. 46

³⁴*Ibid.*, p. 50.

³⁵*Ibid.* En este punto cita Jacobo está citando *Confesiones* XIII, 9, 10.

orden y de gobierno. Dyson, en la Introducción, lo tilda como *an essay in ecclesiology*³⁶. Al lidiar con el tiempo, a Jacobo no le queda más remedio que asentir a ciertas tesis tomistas por entonces irrebasables: si la Iglesia se funda en la Gracia, eso no significa sacrificar la naturaleza, pues a aquélla no le resulta ésta repugnante; aún más, la Gracia presupone la naturaleza, como el alma presupone el cuerpo. Los dos mundos se reúnen tanto en el ser humano como en la mística de la Iglesia. Así, pues, existe un aparente tributo otorgado a lo ontológicamente ínfimo si se lo compara con la realidad metahistórica. El tiempo parece guardar su propia dignidad, aunque de fondo se propicie un dualismo en última instancia reductivo, regulado por el plano ultraterreno, derivando en un dualismo cielo-tierra. En la perspectiva de san Buenaventura, por ejemplo, *il mondo è l'ordine perfetto che ci riconduce a Dio*³⁷. El mundo es el lugar de una revelación, de un movimiento especulativo que nos abre a lo invisible. La Iglesia del presente histórico vive, entonces, del futuro, pero debe ser organizada en el tiempo para que el mismo futuro –en cuanto *plenitudo temporis*– sea alcanzable por sus miembros. Por consiguiente, el tiempo es gobernado desde fuera, o sea, el orden que lo caracteriza no es un autoproducción ni el poder soberano es atributo suyo. Su legitimidad, orden y jurisdicción se guardan en otra parte, distinta de él y superior a él, mas eso no equivale a negar del todo sus propias mociones, ni los productos resultantes de su dinámica. En este orden de ideas, la teocracia toma prestadas algunas ideas de santo Tomás, acomodándolas a su propio recorrido teórico, agustiniano para algunos, cuyo poder se arrojaría la eficacia de la naturaleza. El temperamento eclesiológico del tratado se presta a extralimitar las competencias del espíritu. Acusa Jacobo la importancia de la naturaleza al incorporar teóricamente la concepción aristotélica del derecho natural del Estado y la legitimidad del poder de los gobiernos de los infieles, pero la Iglesia es la encargada de informar, y perfeccionar en esa información, los acontecimientos provenientes de otras fuentes distintas de ella. Además, la misma naturaleza es un trabajo divino, *quia opus nature est opus Dei*³⁸, como lo son también intelecto y voluntad³⁹. En su puño la Iglesia lo quiere todo y a la vez, aunque sus enunciados suelen admitir, al menos en la letra, la diversidad.

³⁶ *Op. cit.*, p. xvi.

³⁷ G. Dotto, “Ordine...”, p. 31.

³⁸ DRC, p. 182.

³⁹ *Cfr. ibid.*, pp. 124 y 182.

El reino eclesiástico es una república. Apoyándose en la definición republicana de Cicerón, Jacobo no hesita, por de pronto, en calificar a la Iglesia como la única comunidad en la que puede residir la justicia: *Immo, secundum hanc definitionem* (la de Cicerón), *nulla communitas dicitur vere res publica nisi ecclesiastica, quia in ea sola est vera iustitia et vera utilitas et vera communitio*⁴⁰. Dios, por ser padre y creador de todas las cosas, y emblema de la máxima unidad, reinará a través de la Iglesia, Su espejo más próximo, los destinos eclesial y político de todos los hombres, a ninguno excluyendo, a todos vocando. Si *res publica* equivale a *res populi*⁴¹, entonces el pueblo entendido en su expresión político-jurídica cabe únicamente dentro de la Iglesia y de unos lazos comunitarios afines, en la medida de lo posible en esta vida, a la unidad. Socios comunitarios, los integrantes de la república cristiana sólo son en verdad lo que son en la medida en que pertenecen a la colección unitaria llamada Iglesia, las demás asociaciones parecen llamadas a fenecer, ora por la injusticia, la imperfección de sus miembros, la aversión a la concordia, el alejamiento de la verdad y del amor, del amor, genuino vínculo de la paz y de la armonía humana, de la pulcritud cósmica en sus vísperas terrenas, de Dios al difundirse a sí mismo sobre su propia obra. El reino satánico de la confusión autodestructiva y de los desórdenes antropológicos se refrena en esta visión eclesiológica según la cual la unidad es la cabeza de todas las mociones y eventos mundanos. Así las cosas, la dimensión temporal, semejante a la divina, cobra en sí la solidez unitaria requerida, sumando la Iglesia a las competencias de orden aristotélico; pero la Iglesia consagra en su haz unitario la paz esencial para los reinos, de suerte que el pagano sin la hierocracia que le sirve de gluten sería incapaz de consolidar la tranquilidad sociopolítica.

Al anunciarse como un Estado universal, el reino eclesiástico ha dejado atrás la naturaleza aristotélica y los bienes de ella dimanados: Roma, la creyente, se proclama así como la perfección de Atenas, el reino de Dios no puede ser sin Dios, es decir, no puede establecerse allí donde únicamente la naturaleza manda. La Iglesia es, pues, la entera sociedad cristiana, pero la entera sociedad cristiana ha citado ante ella a todos los que se encuentran en el espacio y el tiempo. Aceptando las diferencias culturales, basta con que la Iglesia por medio de la unidad de los sacramentos uniforme la diversidad para que la

⁴⁰ DRC, p. 60; paréntesis añadidos.

⁴¹ *Cfr. ibid.*

cristianización del orbe sea un hecho cumplido. Cuanto más cristianos los reinos, tanto más abrevarán en la unidad y en la paz que es su *telos*. Comunidad de creyentes, es cierto, pero la Iglesia de Jacobo aspira a un tipo de fe que otorgaría estatus jurídico a quienes aceptan ser sus miembros, a saber, el reino eclesiástico representaría la plenitud del derecho, bajo cuyo *dominium* la justicia puede ser establecida y conservada. Es un *regnum*, no una instancia de consolación moral-pastoral, ni un rebaño de creyentes; es, para todos los fines buenamente imaginables, un Estado *al cui vertice siede un rex nella persona del pontefice romano*⁴², ante el cual deben hincarse de hinojos las demás potestades humanas.

Pero lo que interesa a Jacobo es el poder gubernativo de Dios, su carácter de gobernador de todas las cosas, predicado incluido en el oficio de rey. El gobierno proyectado sobre las criaturas intelectuales posee una dignidad especial, porque ellas poseen una voluntad libre, a diferencia de los irracionales (por eso la eficacia causal los irracionales más la acusan que la dan). Pero aunque las criaturas intelectuales posean la capacidad de autogobierno, esa autonomía se ve mermada por la deficiencia intelectual y de voluntad típica de todo lo creado. El espíritu en el mundo es todavía demasiado mundano, urgido de una perfección que no puede cumplir por sí solo. De este modo, la deficiencia justifica una intervención. Mientras la deficiencia invade lo finito, se permite la incumbencia del infinito, por lo tanto, aquél necesita ser gobernado y perfeccionado por una realidad superior: el intelecto y la voluntad de Dios.

La duplicidad ontológica de Cristo dificulta la lectura del texto jacobino, pero, en sustancia, se intenta demostrar que Cristo es la cabeza del mundo debido a su origen divino, y lo es por su condición humana especialísima. Por ello la Iglesia, su heredad, se encuentra unida a Él tanto en naturaleza como en Gracia, tanto en su aspecto humano, especialmente en su aspecto humano, como en su aspecto divino: *Est etiam et precipue dicitur caput secundum humanitatem, secundum quam coniungitur ei ecclesia et natura et gratia*⁴³. Al ser *caput ecclesiae* es *eo ipso* pontífice, es decir, la vertiente sacerdotal culmina en el ápice del poder eclesiástico. Así las cosas, el atributo sacerdotal de Cristo derivará en el pontificado máximo, en la función de ser puente entre lo visible y lo invisible, abrazando en su persona las dos realidades ontológicas. Mediando entre lo alto y lo bajo, el pontífice

⁴² G. Marcoaldi, p. 263.

⁴³ DRC, p. 98.

cumple con el papel destinal de salvación del ser humano. Finito e infinito hacen comunión en la persona de Cristo, con el propósito de que el primero descanse en el segundo, hallando en éste paz y orden. Como sostiene san Bernardo, traído a escena por Jacobo, el pontífice se hace puente, puentea aquello que por ahora se encuentra separado, cubre la escisión con el misterio de la Encarnación, deificando, por así decir, el horizonte espacio-temporal, en especial a la criatura más elevada de ese mismo horizonte. Privilegiando el momento real de Cristo, Jacobo se apresta a demostrar cómo esa facultad de juzgar ha sido comunicada al ser humano, pues el poder real se extiende judicialmente al ámbito humano, justamente para justificar de esta guisa la admisión de la administración eclesial de los asuntos temporales. De lo celestial y eterno sin dudas Cristo es rey, pero de lo temporal y terreno también lo es, aunque se haya rehusado a ejercerlo en su visita carnal a este mundo. Constituido rey de ambos mundos, renunció, sin embargo, a la jurisdicción sobre el temporal diciendo *Regnum meum non est de hoc mundo*; mas su renuncia al dominio de la espada temporal no implica que de derecho no lo poseyera. No obstante, el papa no puede darse el lujo de semejante renuncia, al menos no por completo, por ejemplo, cuando lo exige la necesidad, como se verá más adelante, *licet Christus temporalem potestatem non exercuit, tamen eius vicarius ipsam exercere potest*⁴⁴.

Una vez más reaparece la (in)eficacia de las causas segundas, pero ahora en los mismos actos de gobierno, en los cuales son llamadas a cooperar. Pero la cooperación viene circunscrita por la potestad de gobierno de Dios, comunicada a las causas segundas por Dios, dentro de un horizonte teórico dionisiano. Si Dios gobierna mediante su creación, ello no débese a una posible impotencia o defecto, sino a su deseo de crear partícipes y adjutores de esa función, deseo que, por otra parte, no significa sino una manifestación más de su bondad y sabiduría. La contención de Dios en las funciones de gobierno permitiría a las causas segundas una eficacia relativa. El poder causal de Dios, sin embargo, es capaz de gobernar directamente aquello que Él mismo ha creado, sin la intervención de terceros, ontológicamente relativos, *vere potest per seipsum agere quicquid agit mediante creatura, cum nihil habeat creatura quecumque virtutis et efficientie nisi a Deo*⁴⁵. Rector de las demás mociones, el orden instauro grados en el ejercicio de gobierno, el cual, claramente,

⁴⁴*Ibid.*, p. 298.

⁴⁵*Ibid.*, p. 110.

por derivar de Él, compete en sentido absoluto a Dios. Los partícipes en los actos de gobierno tendrán una eficacia *secundum quid*, relativa y limitada. A través de esta arquitectura de gobierno, lo superior gobierna a lo inferior, lo incorruptible a lo incorruptible, lo invisible a lo visible⁴⁶.

A Jacobo la compleja trama de distinciones le ha servido para dar cuenta del carácter subsidiario de los acontecimientos del tiempo; por esto mismo, paradójicamente, el mundo no ha sido dejado de Dios. Jacobo se las va a ingeniar para unir lo que a primera vista se nos presenta como una vía media de gobierno, y cómo, aun admitiendo esa vía la separación parcial de potestades, en ella misma se larva una teoría de la monarquía papal⁴⁷, ambiciosa, pero umbrátil, fundada tanto en el punto de vista de Hugo de San Víctor, *véritable père de la doctrine théocratique telle qu'elle s'est constituée au cours du XIIIe et du XIIIe siècle*⁴⁸, como en la distancia ontológica que mantiene las distancias en Fundador y fundado. Según la vía media, existe la posibilidad de que el hombre sea un ente creado apto para darse a sí mismo, al menos como causa material, unos mínimos de actividad de autogobierno, aun dependiendo de la unidad de sabiduría perteneciente a la Iglesia, reino de reinos. Escribe Peña Eguren refiriéndose a la vía media ockhamista: “A las dos posibilidades evidentes ya enunciadas en el planteamiento de la cuestión, a saber, que el Imperio Romano proceda de Dios (solamente) o bien que proceda de los hombres (en especial del papa), el filósofo inglés añade una más, una *via media* que se puede resumir en esta fórmula: *a Deo per homines* (los romanos en este caso). El capítulo precedente nos ha permitido observar algo por lo demás nada extraño: Ockham, como sus contemporáneos, pensaba que en último caso también el poder civil venía de Dios”⁴⁹. El *treasure of Revelation*⁵⁰ es la sola llave de la unicidad dentro de una eclesiología monárquico-papalista, a diferencia de la vía media, en la que la causa segunda tiene algo que decir en su propia constitución. Una concepción enteramente sacerdotal del orden social se desviaría por completo de ese mínimo requerido en la obra de las causas segundas. Gilson sostiene que semejante sacerdocio se habría dado en el pensamiento del franciscano Roger Bacon,

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, p. 112.

⁴⁷ Cfr. *op. cit.*, p. xxxiv.

⁴⁸ G. Le Bras, p. 528.

⁴⁹ Esteban Peña Eguren, *La filosofía política de Guillermo de Ockham. Relación entre la potestad civil y la potestad eclesiástica*, Madrid, Encuentro, 2005, pp. 252-253.

⁵⁰ É. Gilson, *Dante...*, p. 206.

archiadversario de Dante (*the arch-adversary of Dante*)⁵¹, en quien la unidad de la Revelación revocaría toda posibilidad autonómica; incluso la ley humana radicaría, simplemente, en lo implícito en la Biblia, de suerte que en el poder papal se concentraría todo aquello que la Revelación resguarda: *habetis ecclesiam Dei in potestae vestra, et mundum totum habetis dirigere*. La Iglesia obtiene sus prerrogativas administrativas asentándose en la divina sabiduría, concentrada en la palabra humana donde Él se revela vagamente. Naturaleza escasa en derechos, o bajo el imperio de la divinidad, la de este tipo cae *sub spiritu o sub ecclesia*. Los penitentes absolutos del espíritu, hablando en nombre de Dios, no pueden permitir el movimiento más o menos autónomo de linajes distintos del divino. Aunque el gobierno humano, su Estado y sus leyes no surjan del pecado, más consistentemente aristotélico en este punto Jacobo que Egidio, la incompletitud de la naturaleza se auxilia en la comunidad de la Gracia.

Entre Atenas y Jerusalén, entre las causas segundas y la Gracia.

El poder temporal tiene su origen, hablando *lato sensu*, en Atenas: en la inclinación natural de los seres racionales a formar grupos societarios cada vez mayores, gracias a la capacidad de socialización que lleva inscrita en sí el lenguaje, no obstante ello, a más de la razón de naturaleza, es preciso añadir el *plus* determinante del espíritu: *perfective et formaliter habet esse a potestate spirituali*. En opinión de Jacobo, entonces, la Iglesia es, a la vez, una *communitas fidelium* y un *regnum*, siendo la primera vez, dice de Souza, que alguien la piensa de ese modo⁵². Pero Cristo es el rey de ambas dimensiones, de la Gracia y de la naturaleza, aunque de formas distintas, porque ellas son entre sí diferentes. Al poseer la una más dignidad que la otra, Cristo *é il re di questo regno, ovviamente, in modo diverso dal modo cui Egli é anche il re della natura*⁵³. ¿Son legítimos o no lo son los reinos perfeccionados por la Gracia? Parece que sí, empero, carecerían de la perfección de la que los dotaría el espíritu, impedidos entonces de alcanzar la justicia genuina. Ni *perfectio* ni *iustitia* tendrían lugar en el ámbito exclusivo del poder temporal, pues éste “se encuentra en un nivel de desarrollo más bajo que el de la Iglesia”⁵⁴. El conflicto entre *sacerdotium* y

⁵¹ *Ibid.*, p. 205.

⁵² *Op. cit.*, p. 341.

⁵³ De Souza cita este texto (“Um modelo...”, p. 341, nota 4) de la Introducción de Rizzacasa y Marcoaldi a la edición italiana del tratado de Jacobo, *Il governo della Chiesa*, Firenze, Nardini, 1993, p. 45.

⁵⁴ Jürgen Miethke, *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, Biblos, 1993, p. 112.

regnum se resuelve en la perfección del espíritu, tal vez a expensas del poder temporal, cuya autonomía, más que realidad, es espejismo.

El cayado de la Iglesia, en las manos de la plenitud de poder pontificio, es el mismo cayado que fija el norte de todos los *viatores*⁵⁵, de todos esos peregrinos que buscan una patria en la inspiración de la fe. Pero los peregrinos incluyen en su seno también a los infieles, quienes pueden ser perfectamente denominados *deviatores*⁵⁶, esto es, peregrinos desviados de la verdadera vía salvífica. Eso no impide una distinción acto/potencia capaz de garantizar la potestad del papa incluso sobre esto. Aunque los *deviatores* hayan perdido la senda del bien, no por ello se impide al poder papal alcanzarlos en cuanto posibles miembros de la Iglesia: en acto, infieles; en potencia, creyentes. Esa potencia les convertiría eventualmente a la grey cristiana, agregándolos a la comunidad de la fe. De allí que el poder del sumo pontífice se extienda al mundo entero, pues la potestad no ejercida en acto está siempre bajo la luz de la potencia y de una jurisdicción ampliable a todos los confines de la tierra. Deben los infieles caminar en la fe, aunque de hecho eso no ocurra; debe el papa mandar sobre ellos en potencia, no en acto, pues mientras tanto, en su peregrinaje fosco, atentan contra el deber ser divinamente insuflado, y, *a fortiori*, atentan en contra de sí mismos.

Ahora bien, es necesario examinar diferencias y semejanzas entre las dos clases de poder real, el espiritual y el secular, dice Jacobo, a fin de precisar sus dominios respectivos. En principio, el espiritual pertenece a los asuntos del alma, por lo tanto, se opone a lo corpóreo, mientras que el secular, a los asuntos del cuerpo. Aunque hay dudas con relación a esta distinción, en un primer momento algo basta: no es desacertado aseverar que el propósito final del secular tiene un significado positivo, pues conduce a los sujetos a la vida virtuosa. Si es así, los asuntos del alma parecen incluirse en las competencias del siglo, por lo cual el tiempo mismo, en este registro discursivo, puede ser tomado en una acepción espiritual, porque la vida virtuosa no pertenece sino a la realidad del espíritu: *secundum hoc ergo videtur quod secularis potestas principaliter debeat dici spiritualis, accipiendo spirituale modo predicto, cum vita virtuosa pertineat ad animam, que spiritualis est*⁵⁷. El

⁵⁵ DRC, p. 264.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 200.

tiempo, por ende, se toca con el espíritu, así que la distinción tronzante entre cuerpo y alma es parcialmente aliviada. De otra parte, existe una diferencia esencial entre poderes, puesto que el espiritual denota “Gracia”, mientras que el secular “naturaleza”. Entonces una realeza será llamada natural, mientras que la otra *supernaturalis*⁵⁸, una terrenal, la otra celestial, una que propicia la deiformidad de lo humano, otra que atañe a la sola naturaleza (*una celestis, alia terrena, una divina, alia humana, una facit hominem deiformem, alia respicit ipsam naturam hominis*⁵⁹). Declaradas las diferencias entre las potestades regias, analicemos a continuación, escribe Jacobo, las semejanzas presentes en ellas:

1. La causa eficiente de ambas es la misma, pues las dos provienen de Dios, aunque sea de diferentes maneras (*conveniunt hec due potestates regie secundum causam efficientem, quia utraque a Deo est*⁶⁰).
2. Son similares si se las considera desde la perspectiva de la causa final, pues ambas tienden a la bienaventuranza del ser humano (*quia finaliter in utraque intenditur beatitudo*⁶¹).
3. Son parecidos *in quantum ad subiectum*, pues una y otra potestad se encuentran sujetas al hombre, específicamente, a la parte racional del alma (en la naturaleza, se expresa como prudencia; en la Gracia, como sabiduría): *utriusque potestatis subiectum est homo*⁶².

De lo dicho en las líneas precedentes no debe concluirse, empero, que esa semejanza involucre unidad de especie entre ambas potestades, sino coincidencia en un cierto aire de familia; y aunque existan semejanzas, también se presentan grandes diferencias. A las diferencias ya esgrimidas, Jacobo añade algunas otras: el poder temporal ha tenido vigencia antes que la Ley del Evangelio; el poder espiritual se dirige a un fin más elevado que el temporal, poseyendo entonces un poder causal mayor que el temporal, por lo cual aquél actuaría como principio activo de éste. Ahora bien, la institución del poder temporal a partir de la agencia del espiritual puede considerarse desde dos ópticas. Según la primera, el

⁵⁸*Ibid.*, p. 202.

⁵⁹*Ibid.*

⁶⁰*Ibid.*

⁶¹*Ibid.*

⁶²*Ibid.*

temporal provendría de Dios directamente⁶³, de modo de no depender en lo absoluto del poder espiritual, aunque esto *non sequitur, non est verum*; de acuerdo con el segundo, para ser legítimo y justo, el temporal habría sido instituido por el espiritual, concentrándose en la unicidad pontificia. Analizadas ambas situaciones, Jacobo prefiere concluir en la aseveración de que el poder temporal, *materialiter et inchoative* instituido por la inclinación de la naturaleza humana, es incompleto y perfectible, mientras que el espiritual, que lo completa y perfecciona, deriva de Dios directamente (*inter has autem duas opiniones potest accipi via media, que rationabiliter esse videtur*⁶⁴). Si la fe informa a la naturaleza, completando su propio dinamismo, entonces la ley humana, originada en aquélla, espera por la aprobación de la fe; la ley humana, pues, aguardará por su ratificación ulterior. Si el poder natural sobre otros hombres se consagra en la ley humana, por medio de la ley divina el vicario de Cristo los gobierna como creyentes, incluyendo a los reyes cristianos⁶⁵. Jacobo desautonomiza completando, manumite bendiciendo. La dinámica de su texto lleva a la paradójica conclusión de que lo temporal, bajo la causa activa completadora del espíritu, puede y debe ser juzgado por el espíritu. Si las deficiencias perceptuales requieren de una reprimenda epistémica, asimismo las deficiencias políticas urgen una reprimenda de la fe. El salto hacia la dimensión temporal es más que evidente, ya que el espíritu se sale de su aparentemente estricto campo de sentido bajo la figura de la institución ordenadora de los fines, a fin de alcanzar los propósitos naturales, sometidos a partir de este punto teórico al escrutinio y corrección de la fe. La *iurisdictio* del poder regio espiritual se sobre amplía hasta infligir penas no sólo espirituales al poder temporal, sino también penas seculares, es decir, toma para sí las competencias que en principio pertenecían a otro dominio.

Señorío total, sin embargo, Jacobo intenta matizar su posición en el *dictum* de que la deposición del poder temporal no incorporaría el qué esencial de él, sino el quién del ocupante. En otras palabras, si la potestad terrena es juzgada por la celestial, puesto que ésta *potest et debet corrigere et dirigere, punire et penam ei inferre non solum spiritualem sed temporalem*, por razón de crimen y delito, hasta el punto de proceder a su destitución,

⁶³ Cfr. *ibid.*, p. 304.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 210.

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, p. 212.

*etiam usque ad eius destitutionem procedere*⁶⁶, si el delito lo amerita, no obstante, para evitar la abolición de uno de los poderes, la deposición tiene como *télos* al individuo que en ese momento ejerce la potestad temporal, al por así decir, funcionario que tiene en sus manos las riendas del poder secular. Según lo anterior, quedaría salvada la realidad temporal a pesar de la deposición del príncipe; o mejor, al versar sobre la contingencia de la persona que ocupa el cargo, la esencia gubernativa del poder temporal permanecería intacta, lo mismo que la vía media que Jacobo propugna. Salvada la esencia, lo que se anula es la persona particular que gobierna indignamente. Nunca suficientemente bueno si se lo coteja con el espíritu, el poder temporal suma en sí el sobreañadido *ratione peccati et delicti*, es decir, la indignidad personal de quien ejerce el poder sobre los demás hombres (la sujeción del poder temporal principesco es de tal envergadura, que el papa puede juzgarlo herético, de ser el caso, y expulsarlo de la Iglesia, *ab ecclesia expellere*⁶⁷).

Si el papa, pese a sus deficiencias personales, no puede ser juzgado por nadie, ya que el cargo lo inmuniza de cualquier evento judicial, sin embargo el príncipe, acusado por faltas parecidas, puede ser legalmente juzgado y depuesto; en un caso, el cargo excusa a la persona, asunto que la convierte en indestituible porque se encuentra al socaire del manto de soberanía de ese mismo cargo, en el otro, la persona excusa al cargo, lo que la hace susceptible de intervención jurídica *ab extra*. El “quién” objeto de la deposición sostendría entonces la vigencia de la autonomía relativa del siglo: *Que destitutio non est ipsius potestatis, quia sic tolleretur ordo potestatum, sed est hominis male utentis potestate sibi data. Unde, cum dicitur potestas destitui, accipitur potestas pro eo qui potestatem habet*⁶⁸. La diferencia persona/cargo, válida para salvar la figura pontificia, no es legítima en el ámbito temporal, pues al régimen superior no se le puede obligar a calcar lo que pertenece al inferior, argumento inscrito en el orden debido de los fines; además, la distinción persona/cargo sirve a los fines de un poder soberano legítimamente constituido para poner punto final a las disputas sociopolíticas. Sin el punto final, caos, desgobierno y desorden serían el gobierno, la paz devendría en intranquilidad, el orden sería revertido. Aquello que de derecho lleva a la naturaleza humana a darse un príncipe secular se topa con aquello que

⁶⁶*Ibid*, p. 214.

⁶⁷*Ibid*, p. 288.

⁶⁸*Ibid.*, p. 214.

de derecho puede revocarlo. De allí a los arrestos pontificios, extremo magnífico del poder soberano, no hay sino un paso. Si el poder espiritual se encuentra por completo en ese extremo cuasidivino, entonces un hombre solo extiende su dominio sobre todos los demás dominios, la sombra del espíritu, como el *logos* estoico, como la racionalidad completa de lo real, atrapa en su seno, por derecho, a todas las criaturas, realidades y entidades, indóciles o no. El carácter jurídico de este bienvenido exceso está fuera de toda duda en el texto de Jacobo.

Jacobo considera piensa que la obra del pontífice no consiste en la invasión de una autonomía ajena a él, sino, del orden, una intervención restablecedora. Desde nuestro horizonte dialógico, estamos al tanto de las intenciones del autor, pero al conversar con él, mediando su escrito, analizamos la delicada filigrana argumentativa según la cual una de las autonomías no sería lancinada en función de la suprema autoridad de la otra. No obstante, es justamente esa supremacía la que invoca una anulación, parcial o total, de lo que se nos ha ofrecido en la vía media como expresión de autonomía. Mientras más supremo y perfecto es un poder, tanta menos autonomía cobran los inferiores, y tanto más es posible una conquista de sus fronteras por medio de una causa jurídica construida en nombre de la justicia y la paz, en contra de la indignidad y del pecado. El príncipe secular se encuentra con que sus actuaciones son susceptibles de evaluación jurídica externa, aunque desde la perspectiva teocrática no existe un dentro/fuera, pues todo lo real, en resumidas cuentas, coincide con el espíritu. Incluso, hablando en términos de posesión, los bienes obtenidos en el tiempo se someten a la jurisdicción espiritual. De allí surge la proposición conclusiva de que nadie posee con justicia ningún bien a menos que el poder espiritual lo bendiga. De las líneas precedentes se colige entonces la necesidad de que ese poder se extienda hasta allí a fin de que la justicia, la verdadera, se cumpla: *nullus iuste possidet aliquid temporale nisi in eius possessione spiritualis potestas se subdat. Hoc autem non esset nisi spiritualis potestas ad ipsa temporalia se extenderet*⁶⁹. El tratado sobre la propiedad no contendría, por ende, un sesgo monopólico, al menos no desde el punto de mira de Jacobo, pues sus facultades envolventes de lo real, todo lo real, se colocan de cara a una justicia insoslayable: la justicia propia de las posesiones habidas. Bien habidas únicamente por medio de la justicia eclesial. Sirviendo a su formador, *potestas y bona*

⁶⁹*Ibid.*, p. 226.

temporalia por sí solos son incapaces de asegurarse por medio de una ley humana que los consagre, pues sin la justicia radical del espíritu ellos están lejos del aval de ese poder que actúa como Dios, *vice Dei agit*⁷⁰, untándolos con la justicia divina.

La pluralidad mundana exige diferencias, pero bajo el dominio de la unidad, pues únicamente ésta evita que el tejido sociopolítico se rasgue internamente. Sin embargo, es justamente esta clase de acontecimiento el que ya posee realidad efectiva. Según nuestra apreciación, el quicio en el cual se aproximan dos realidades, para mantenerse justamente como quicio, reconoce dos esferas distintas, de competencias distintas, oficios y eficacias, pero la operación de Jacobo desperimetra ambas realidades, dejando en suspenso el reconocimiento de los límites: la abstinencia de uno, gracias al propio rango, termina por postular un solo dominio, dado que la desperimetrización no corre en ambos sentidos, pues uno es tomado por el otro, siendo así uno de ellos continente y el otro contenido. Aun los varones ímprobos y las naciones bárbaras caen bajo ese perímetro elástico facultado para revertir en su sustancia la condición presente de mundo y tiempo, de allí que es un menester de urgencia que la sangre de Cristo se derrame por todos los confines conocidos, y por conocer. El desnudo de Jacobo se alimenta del interés salvífico; la conquista eclesial de los bordes del mundo representa, en realidad, la autosalvación del género humano⁷¹. Si la libidine se modera con la castidad, el dinero laico, los *bona temporalia* y lo malamente habido, con las arcas sacerdotales. Por lo tanto, no existe una realidad demediada, de la cual una mitad es idéntica a la otra, autónoma con respecto a la otra. Jacobo, pues, no ha hecho otra cosa que transformar la misión religiosa en una misión política, dedicándose decididamente a la erección de una misión eclesiástica que, en la exasperación de sus fronteras espirituales, termina por estatalizarse. En soberbia conquistadora se ha convertido, en nombre de Cristo, la humildad de Cristo, puesto que la del temporal es una potestad condicionada por una comunidad teológica. El tutelaje se cimienta en la inspección de

⁷⁰*Ibid.*

⁷¹ En este “monismo hierocrático”, feliz expresión de Moreno Molina, con todos los bemoles que acarree la expresión para nuestros fines, tiene su asiento la ampliación de la religión católica hasta las tierras de Indias. Extensión jurídica, no fáctica, por la cual la planta de quienes a sus costas arriban no hacen sino cumplir con un establecimiento constituido *a divinis*. La llegada de Colón amplía posesiones tanto para la Iglesia como para la corona de Castilla, cuyas entrambas misiones tendían a confundirse. Por ello, “fue la tesis teocrática del dominio supremo pontificio sobre todo el orbe la que sirvió una vez más a la Santa Sede y a la Corona española a raíz de la empresa descubridora de Colón”. Agustín Moreno Molina, *El poder eclesiástico en la sociedad venezolana del siglo XVIII*, Caracas, AB.UCAB, 2016, p. 13.

casos específicos que aupearían la restricción jurisdiccional. Los soldados espirituales, en función de la defensa de la fe verdadera, suspenden vigencias y normas regulares combatiendo el pecado; *assim, o poder régio temporal não é anulado, mas espiritualizado*, porque *nulla potestas est omnino vera sine fide. Non quod sit nulla et omnino illegitima, sed quia non est vera et perfecta*⁷².

¿Los reinos, no formados ni perfeccionados mediante la Gracia, no pasarían de ser grandes latrocinios, según el comentario de san Agustín? Parece contradictorio pensar la existencia de realidades eximidas de la providencia de Dios, piensa Jacobo, por lo tanto, todo reino, bien justo, bien inicuo, caen bajo Su Mirada, *sed quia sub providentia Dei sunt non solum bona (regna) sed etiam mala*⁷³, aunque de formas distintas. Como la naturaleza es imperfecta, la razón dejada a solas es insuficiente para los fines del gobierno humano. La deficiencia antropológica entraña un conjunto de peligros a causa de la soberbia de esta clase de criatura, del carácter autorreferencial de su amor (egoísmo; *propter amorem hominum ad seipsos*⁷⁴) y su malicia, que procura lesión e injusticia al otro. Por eso la sociedad debe ser gobernada por uno, el más prudente de ella, en cuyas espaldas se sostiene el cuidado del bien común. En su concepción de gobierno, Jacobo anota que los ignorantes deben ser dirigidos, los pecadores refrenados, los inocentes defendidos, el bien común respetado y la sociedad conservada⁷⁵. Ahora bien, un régimen de gobierno debe ser recto en cuanto al modo de ser adquirido y en cuanto al uso, *quantum ad modum acquiriendi et quantum ad usum*⁷⁶, de allí que en la distinción conviven tres posibilidades: la ya mencionada, recta en la adquisición y el desempeño (uso); perversa en la adquisición, pero recta en el desempeño; recta en la adquisición, mas perversa en el desempeño. Pero como la providencia divina ampara todas esas situaciones gracias a su sabiduría, de allí se desprende que todas esas posibilidades políticas son justas y legítimas. Todos los reinos son buenos en la medida en que se hallan bajo la Providencia; pero al mismo tiempo son injustos si carecen de una o de ambas de las cualidades antes referidas, cayendo bajo la Providencia tal ausencia como un mal que Dios mismo permite, ora para examinar a los hombres buenos,

⁷² J. de Souza, "Um modelo...", p. 346.

⁷³ DRC, p. 314.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, p. 316.

⁷⁶ *Ibid.*

ora para castigar a los injustos, ora por razones solo a Él conocidas. La misma Roma comenzó injustamente, debido a las rapiñas y violencias que practicó, pero con el paso del tiempo se autorrigió conforme a buenas normas morales, por lo cual mereció extender su dominio. Ello no resultó ingrato a las naciones que la expansión romana afectó, así que aceptaron voluntariamente su sumisión, mientras que otras toleraron su dominio. Roma, que *non fuit latrocinium*⁷⁷, se convirtió en un reino en alguna medida justo y legítimo, asegura Jacobo, aunque no de cabo a rabo. Fue de alguna manera *iustum et legitimum*⁷⁸, incluso careciendo de la información de fe cristiana.

Conclusiones

Marcoaldi estima que la importancia dada por Jacobo a la mediación de la naturaleza aristotélica lo distancia de Egidio Romano, quien sería un extremista al radicalizar el momento eclesial-espiritual⁷⁹. Por ende, los elementos traídos de la fe no impedirían la asunción de argumentos aristotélicos reivindicados en santo Tomás. Giustiniani aprecia en *De regimine christiano* el primer boceto teórico que desarrolla el derecho natural del Estado⁸⁰, por lo cual Jacobo parece abandonar, de manera progresiva, la línea especulativa egidiana en favor de la tomista. Pero otras perspectivas, incluyendo la del presente trabajo, no se hallan muy de acuerdo con las líneas anteriores, pues sólo con el suplemento de la justicia eclesial, justicia vicaria de la divina, la justicia incompleta, la justicia mínima de los reinos seculares alcanza su genuina grandeza. La Iglesia, entendida como reino, ha sido convertida en una institución jurídica para todos los efectos y todas las dimensiones del ser. La fe se convierte justamente en la fórmula sacramental que no solamente salva a los seres humanos tomados *singulatim*, uno a uno, sino aun *communiter*, socialmente, esto es, bajo una figura política a la cual la Iglesia acude con el propósito de que el hombre lleve al máximo lo que ya contiene en sí por medios naturales. La política vicaria de la Iglesia, en nombre de Dios, se convierte por eso en un oficio capaz de transportar la primera obra de Dios en el mundo (naturaleza), hasta las lindes mismas de una justicia (Gracia) que se

⁷⁷*Ibid.*, p. 318.

⁷⁸*Ibid.*

⁷⁹*Cfr. op. cit.*, p. 262.

⁸⁰*Cfr. op. cit.*, pp. 4-5.

coronará en una historia sin tiempo. Aunque la Iglesia, en su vicario, no posea la misma plenitud potestativa ostentada por Cristo, no obstante, no deja de tenerla espiritual y temporalmente en el régimen que se ha constituido en tanto Iglesia militante, facultad de gobierno conferida por el Señor, *cuius potestas et imperium sine fine permanet in secula seculorum*⁸¹. La historia solo puede encaminarse hacia su fin auténtico si la Iglesia triunfante obra aquí y desde aquí sus vísperas sagradas sobre la Iglesia militante: historia y naturaleza, tiempo y *ousía* no serían sino las manifestaciones imperfectas de aquello que aún no es, o sea, la escatología y la Ultimidad, la perfección y la actualidad definitiva, lo que el peregrinaje cristiano anuncia en el tiempo, aunque esté fuera de él. Dios, señor de todas las cosas, límite supremo de todo lo real, dispone las señales de un encuentro anticipado en el más acá: en el tiempo mismo se entrevén las huellas de la eternidad. El tiempo mismo merece ser protegido por medio del espíritu. En este severo control eclesiástico de los enunciados la supeditación es un acto inevitable, así como es inevitable el absolutismo del espíritu y la vigilancia eclesial de las cosas del tiempo. Dejada la política a solas consigo misma, ella no puede alcanzar sino, a lo sumo, lo que las fronteras de la naturaleza encierran en la prudencia y en el bien común, ensalzados en la obra del Estagirita. El suplemento de santidad, ungido (y urgido por) sobre la eficacia natural de las causas segundas, desbordaría ampliamente esas fronteras, procurando, al hombre y sus obras, la máxima perfección posible. Evidentemente, sólo la mudanza radical de la sede del poder soberano, del papa a las comunidades, podía neutralizar, al menos teóricamente, esta muy rigurosa concepción descendente de la política y del derecho, que consagra a la Iglesia como señora de todas las potestades de este mundo.

⁸¹ DRC, p. 326.