

# LA LECTURA DEL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD DEL *LIBER DE CAUSIS* EN EL *DE ECCLESIASTICA POTESTATE* DE EGIDIO ROMANO<sup>1</sup>

*The Reading of the Principle of Causality of the Liber de causis in De ecclesiastica potestate of Giles of Rome*

Lucas Oro Hershtein

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET)

## RESUMEN

El objetivo del presente trabajo es detenerse en la lectura de las tesis metafísicas del *Liber de causis* en el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano. La hipótesis de este estudio es que los modelos causales desarrollados en ambos textos son distintos, y por ende las tesis metafísicas del primero no pueden ser fundamento de las tesis políticas del segundo. Tanto en el *Liber de causis* como en el *De ecclesiastica potestate* las cadenas causales son únicas. Es decir, en ambos textos «todo el poder» proviene de Dios. Sin embargo, ello no implica que en el *Liber de causis* de Dios provenga «el poder de todo», ya que, por el contrario, las causas segundas son soberanas en su operación. En consecuencia, el modelo político de la «plenitudo potestatis» - y de la caducidad del orden jurídico - construido en el *De ecclesiastica potestate* no puede ser derivado de la metafísica desplegada en el *Liber de causis*.

**Palabras clave:** Causalidad, Metafísica, Neoplatonismo, Política.

## ABSTRACT

This paper examines how the metaphysical theses of the *Liber de causis* are read in *De ecclesiastica potestate* of Giles of Rome. The hypothesis of this study is that the causal models developed in both texts are different, and therefore the metaphysical theses of the first cannot be the basis for the political theses of the second. Both in the *Liber de causis* and in *De ecclesiastica potestate* there is only one causal chain, i.e. in both texts “all power” comes from God. However, this does not imply that in the *Liber de causis* “the power of all” comes from God. On the contrary, in the *Liber de causis*, the secondary causes are sovereign in their action. Thus, the political model of the “plenitudo potestatis” - and of expiry of the

---

<sup>1</sup> Este trabajo fue realizado en el marco de una estancia de investigación financiada por la Fundación Humboldt, desarrollada en la Munich School of Ancient Philosophy (LMU München) durante los meses de junio, julio y agosto del 2016, en el marco del Proyecto *Practicing Knowledge in Islamic Societies and their Neighbours* dirigido por la profesora Maribel Fierro (Anneliese Maier Research Award 2014). Les agradezco a los Prof. Dres. Maribel Fierro y Peter Adamson por el extraordinario tiempo en München, así como a la Prof. Dra. Claudia D'Amico por sus valiosos comentarios sobre una primera versión de este trabajo. Así mismo, agradezco a los dos correctores anónimos que evaluaron este artículo por su detallada lectura del trabajo, cuyos atinados comentarios me han resultado de gran utilidad. Al respecto, me gustaría aclarar que, si bien no he considerado exhaustivamente en el presente escrito todas las sugerencias realizadas, cada una de ellas tiene un importante valor a la hora de continuar mis investigaciones.

legal order - built in *De ecclesiastica potestate* cannot be derived from the metaphysics set out in the *Liber de causis*.

**Key words:** Causality, Metaphysics, Neoplatonism, Politics.

## 0. INTRODUCCIÓN<sup>2</sup>

El *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano nace en el marco de la disputa entre dos concepciones metafísico-políticas: la del papado y aquella otra de la corona real francesa. Al decir de J. Miethke:

«Fue una situación absolutamente atórica la que ofreció un renovado impulso en favor del desarrollo de la teoría política. Esa situación fue conformada por la política práctica y por los conflictos relacionados con ella; más concretamente, por el intento del papado de apoderarse del gobierno de la cristiandad en la baja Edad Media».<sup>3</sup>

Tal situación se ve complejizada por la relación establecida por sus protagonistas con los textos de la tradición aristotélica,<sup>4</sup> en el marco de su creciente influencia en el ambiente intelectual.<sup>5</sup> En ese sentido, cabe decir que la reflexión teórica de Egidio representa una «mezcla de agustinismo y tomismo, donde a Aristóteles le cabe sólo un modesto lugar».<sup>6</sup>

En el pensamiento de Egidio «coexisten dos diferentes niveles conceptuales, dos niveles de pensamiento distintos»<sup>7</sup>. El primero, de tendencia aristotélica, se expresa en su texto *De regimine principum* (1280); mientras que el segundo, propio de la reacción anti-aristotélica de su medio intelectual y político, es expresión el DEC (compuesto alrededor de 1301).

El DEC es un texto «jurídico y religioso o, por decir mejor, teológico-político».<sup>8</sup> En su argumentación Egidio se vale - como fundamento de su teoría política - de tesis metafísicas.

2 El *Liber de Causis* se cita desde Pattin, A. (ed.): «Liber de causis. Edition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes», *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966), pp. 90-203, y el *De ecclesiastica potestate* desde Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate*, Böhlau, Leipzig; repr. Scientia, Aalen, ed. R. Scholz, 1961. En vistas a hacer más cómoda la lectura, a partir de ahora hago referencia en el cuerpo del texto al *Liber de causis* como «LDC», mencionando el libro y la proposición a la que hago alusión, y al *De ecclesiastica potestate* como «DEC», mencionando el libro y capítulo correspondiente.

3 Miethke, J., *Las ideas políticas en la Edad Media*, Buenos Aires, Biblos, 1993, p. 99.

4 Según la tripartición en la recepción de las obras de Aristóteles señalada por C. A. Lohr, el conflicto entre el papado y la monarquía francesa se desarrolla en la segunda etapa, la cual «comenzó en el siglo XII con la traducción gradual del corpus completo de las obras de Aristóteles» (Lohr, C. A., «The medieval interpretation of Aristotle», en N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg y E. Stump (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 80-98.)

5 W. Ullmann habla de una «inundación de casi toda la vida intelectual con argumentos aristotélicos, una inundación que para muchos contemporáneos, y muy ciertamente para Bonifacio VIII y sus consejeros [entre ellos, Egidio] les pudo parecer como una infestación y contaminación de un aire fresco e incorrupto hasta ese momento. Ante la concepción fundamental aristotélica, los espíritus de orientación conservadora se escandalizaron» (Ullmann, W., «La bula Unam Sanctam: visión retrospectiva y prospectiva», en *Escritos sobre teoría política medieval*, Buenos Aires, Eudeba, 2003, p. 180).

6 Ullmann, W., 2003, *op. cit.*, pp. 175-218. Sobre la relación entre «agustinismo» y «tomismo» en Egidio Romano, ver McAleer, G., «Giles of Rome on Political Authority», *Journal of the History of Ideas* 60 (1) (1999), pp. 21-36.

7 Mc Cready, W. D., «Papal plenitudo potestatis and the source of temporal authority in Late Medieval Papal Hierocratic Theory», *Speculum* 48 (4) (1973), p. 665.

8 De Libera, A., *La filosofía medieval*, trad. C. D'Amico, 2000, Buenos Aires, Docencia, p. 454.

Dichas tesis construyen el puente mediante el cual «en el *De ecclesiastica potestate* la metafísica de Aristóteles y de los árabes se transforma en sociología».<sup>9</sup>

Las tesis metafísicas sostienen el núcleo de las tesis políticas de Egidio.<sup>10</sup> Este núcleo, a la vez metafísico y político, es la diferenciación entre el modo de ser de la realidad según la ley natural y el modo de ser de la realidad constituida en los «casos de excepción».

Por un lado, las concepciones metafísicas que se encuentran en la base del modelo de la realidad según la ley natural resultan de los textos del Pseudo Dionisio - al cual se cita un total de siete veces a lo largo del texto. Por otro lado, los postulados que fundamentan los «casos de excepción» resultan del *Liber de causis*, aunque a dicho texto se lo cita directamente una sola vez.<sup>11</sup>

El objetivo del presente trabajo es estudiar la utilización de las tesis metafísicas del LDC exclusivamente en el DEC. El centro de atención es la lectura que Egidio realiza de la relación entre la causa primera y las causas segundas, tal como aparece en el LDC, y su influencia en la relación entre el papa, cúspide del poder espiritual, y el poder temporal. Como afirma F. Bertelloni, «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».<sup>12</sup> En ese sentido, estudiar la interpretación que Egidio realiza de las tesis metafísicas del LDC implica volcarse sobre un capítulo clave de su propia teoría política.

Egidio Romano busca justificar metafísicamente, sobre la base del LDC, sus tesis políticas relativas al caso de excepción y a la posibilidad de irrupción del poder sacerdotal en el ámbito temporal, intentando evidenciar así la «naturaleza ontológica» de la «plenitudo potestatis».<sup>13</sup> Sin embargo, la hipótesis de este trabajo es que en el DEC se apela a un axioma metafísico que no se desprende del LDC: la causa primera puede, sin las causas segundas, todo - es decir, lo mismo y de la misma manera - lo que puede con ellas. En ese sentido, si bien «la visión jerárquica del orden político [en Egidio] es la politización de una estructura originariamente religiosa, [y] no la sacralización de una estructura originalmente política»,<sup>14</sup> en este escrito se intenta demostrar que esa estructura religiosa - o metafísica - no es la misma

9 Senko, W., «La doctrine de la perfectio personalis et de la perfectio status dans le *De ecclesiastica potestate* de Gilles de Rome», en A. Zimmermann (ed.), *Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln*, Bd. 12/2, Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1980, p. 337.

10 Cfr. Bertelloni, F., «Los fundamentos teóricos de la caducidad del orden jurídico en el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano», *Patristica et Mediaevalia* 22 (2001), p. 23.

11 Cfr. Bertelloni, F., «Sobre las fuentes de la bula Unam Sanctam (Bonifacio VIII y el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano)», *Pensiero Politico Medievale* 2 (2005), p. 21; Ancona, E., «Mediazione e immediatezza nella disputa sui due poteri all'inizio del XIV secolo», *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medioevale* 22 (1996), p. 500; De Libera, A., 2000, *op. cit.*, p. 455; De Boni, L. A. «Introdução – Egidio Romano e o 'De Ecclesiastica Potestate'», en Egidio Romano, *Sobre o poder eclesiástico*, trad. C. P. B. Goldman Vel Leibman y Luis A. De Boni, Petrópolis, Vozes, 1989, p. 14.

12 Bertelloni, F., «El uso de la causalidad en la reflexión política de fines del siglo XIII y principios del XIV», en A. Borón (ed.), *Teoría y Filosofía Política. La tradición clásica y las nuevas fronteras*, Buenos Aires, CLACSO, 1997, p. 115.

13 Cfr. Arroche, V., «La proposición I del *Liber de causis* en la obra política de Egidio Romano y Dante Alighieri», *Revista Española de Filosofía Medieval* 16 (2009), p. 36.

14 De Libera, A., 2000, *op. cit.*, p. 454.

en el DEC y en el LDC. Por el contrario, la radicalidad del «principio de soberanía universal» del DEC<sup>15</sup> desborda las tesis metafísicas del LDC.

En el LDC, así como en el DEC, existe una tensión entre dos principios: (1) la causa, en el orden metafísico, o el papa, en el orden político, y (2) las causas segundas o el poder temporal. En el LDC, tal tensión se encuentra fundamentalmente entre las proposiciones que parecen afirmar el carácter ontológicamente accidental de las causas universales segundas (la inteligencia universal, el alma universal, y la naturaleza universal) frente a la causa primera (Dios), en contraposición con aquellas otras que destacan la necesidad metafísica de las causas segundas para constituir, en la creación y el despliegue emanacionista de la unidad, la realidad en su determinación.

En primer lugar, este trabajo se detiene en el DEC, para luego pasar a analizar el modelo de causalidad del LDC, presentando la tensión anunciada. A continuación se intenta demostrar por qué el poder espiritual puede, en el texto de Egidio, lo que no puede la causa primera en el texto neoplatónico, buscando así justificar porqué las tesis políticas del DEC no pueden ser fundamentadas en las tesis metafísicas del LDC.<sup>16</sup>

## 1. EL MODELO DE CAUSALIDAD DEL *DE ECCLESIASTICA POTESTATE*

Egidio Romano parte, en el DEC, de dos axiomas: la existencia del poder espiritual - y la concentración en el mismo de todo el poder - y la existencia del poder temporal.

(1) El primer axioma se desarrolla en dos pasos. (1. 1) El primer paso, a su vez, es un axioma teológico, derivado del texto revelado: existe el poder sacerdotal. (1. 2) El segundo paso tiene cuatro momentos: uno de diferenciación y tres de identificación. (1. 2. 1) Primero, Egidio diferencia entre la persona y el cargo que ocupa. Es decir, diferencia entre perfección personal y «perfectio secundum statum». (1. 2. 2) En segundo lugar, identifica todas las perfecciones bíblicas con perfecciones referidas a la función social y no a la persona. (1. 2. 3) En tercer lugar, identifica el cargo del papa con la suma y esencia de todas las funciones y obligaciones eclesiásticas, diciendo: «totum posse, quod est in ecclesia, reservatur in summo pontifice» (DEC III, 9). (1. 2. 4) El cuarto momento, por su parte, tiene dos instancias. (1. 2. 4. i) Primero se identifica a la iglesia con toda la sociedad; (1. 2. 4. ii) luego se identifica a la jerarquía eclesiástica con el orden jerárquico del mundo. (2) El segundo axioma es fáctico: de hecho, en la realidad existen las coronas reales.

El objetivo de Egidio no es demostrar el por qué de la supremacía del poder sacerdotal sobre el real, puesto que ello es tomado como un axioma. Su pretensión es mostrar, filosófica-

---

15 Ullmann, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983, p. 122.

16 Este trabajo se concentra en la lectura política - y en particular, en la fundamentación filosófica de los «casos de excepción» - que Egidio Romano realiza de las tesis metafísicas desplegadas en el LDC, desarrollo que se encuentra principalmente en el DEC. Es decir, no se pretende analizar más comprensivamente la amplia interpretación del LDC que Egidio realiza en su *Aegidius Romanus, Super Librum de Causis*, Venezia, apud Iacobum Zoppinum, 1550, repr. Frankfurt a.M., 1968. Con todo, un segundo paso en el estudio de la lectura que Egidio Romano realiza del LDC debería analizar la consistencia entre las tesis metafísicas desplegadas en el *De ecclesiastica potestate* y aquellas otras del *Super Librum de Causis*. En el mismo sentido, este trabajo no pretende estudiar integralmente las tesis metafísicas del LDC en sí mismo, por lo que no se hace referencia a la historia o doctrinas filosóficas del texto, en sus versiones árabe, latina, hebrea y/o armenia. De cualquier modo, en la bibliografía listada al final de este artículo se encuentra una serie de textos que permiten al lector introducirse en ciertos tópicos destacados - sin intentar en modo alguno agotarlos exhaustivamente - del LDC.

mente, el modo según el cual la iglesia está por encima del poder real, el modo de ser del poder espiritual en tanto poder absoluto, y el modo en que ambos poderes se relacionan. En cuanto el poder espiritual es un poder absoluto, que se vierte sobre toda la realidad y que concentra en sí mismo, «esencialmente» (DEC II, 13), el poder temporal, se presenta la tensión anunciada: ¿para qué existen las causas segundas, si la causa primera puede, sin ellas, todo lo que puede con ellas?

### 1. 1 El poder

En el DEC el poder es definido en tanto relación: «describentes itaque potestatem dicamus, quod nihil aliud est potestas, nisi per quam aliquis dicitur esse potens» (DEC II, 6). Dado que el conjunto de la realidad es jerárquico, toda relación es una relación de poder. En el universo, lo imperfecto se ordena bajo lo perfecto (DEC II, 4). Quien tiene más poder es quien está sobre otro en el orden ontológico-político. Para Egidio existen cuatro grandes relaciones jerárquicas entre todo lo existente. Cada una de ellas contiene a la anterior, siendo más abarcadora ontológica y políticamente. Estas cuatro relaciones son: entre el hombre y las cosas, entre el alma y el cuerpo del mismo hombre, entre los propios hombres, y entre los hombres y el poder sacerdotal.

La primera relación es la que se establece entre el hombre y las cosas materiales. En esa relación, el hombre predomina ontológicamente. La segunda relación es la que se establece en el hombre mismo. En él, el alma predomina sobre lo puramente corporal, y por ende también sobre el nivel anterior (las cosas materiales). La tercera relación es la que se establece entre los hombres. En dicha relación unos predominan sobre otros, dando origen al poder temporal. Al respecto, dice Egidio: «si igitur homines nullo modo communicarent ad invicem, sed quilibet solum sibi ipsi viveret, leges, quarum est discernere quid iustum et quid non iustum, nullo modo essent necessarie» (DEC II, 12).

La cuarta relación es la que se establece entre las almas de los hombres y el fin hacia el que las almas tienden: la salvación. La cuarta relación es consecuencia de una triple reducción, compuesta por la reducción del fin de las cosas materiales al fin de los cuerpos, la del fin de los cuerpos al fin de las almas, y la del fin de las almas a Dios (DEC III, 1). La salvación del hombre sólo es posible mediante la liberación del alma humana del pecado original, liberación que se cumple exclusivamente mediante el sacramento del bautismo.

El pecado original es universal, pues ha sido heredado por todos los hombres. A su vez, el sacramento que libera al hombre del pecado también es universal, ya que vale para todos los hombres a lo largo de todos los tiempos, desde su entrega por Cristo a la iglesia (DEC II, 7). En consecuencia, el cuerpo en el que tal sacramento existe, la iglesia, es también universal.

El papa concentra todo el poder. Cualquier otro poder existente en la cadena jerárquica de las relaciones mencionadas depende de él para su existencia. Por eso Egidio compara la acción del papa con la del propio Dios. La única diferencia entre el poder de uno y el poder de otro es que el papa tiene todo el poder «condicionaliter», mientras que Dios tiene todo el poder «simpliciter» (DEC III, 9). Sin su instauración por parte de la iglesia, ningún poder es válido. De hecho, ni siquiera es poder, sino sólo usurpación. Ello no implica que todo el poder sea «bueno». Dado que todo poder viene de Dios, el poder en sí es «bueno». Sin embargo, ese poder puede ser ejercido correcta o incorrectamente. Si el poder es ejercido correctamente, ese ejercicio del poder es directamente mandado por Dios. Incluso cuando el poder resulta incorrectamente usado, éste sigue proviniendo de Dios. El poder nunca es, más allá de la forma de

su ejercicio, totalmente «malo». Por eso, si no es bien ejercido y por ende mandado por Dios, es cuanto menos permitido por Él (DEC II, 9).

La ordenación del poder en Egidio es no sólo jerárquica sino también escatológica.<sup>17</sup> Al respecto, F. Bertelloni afirma: «desde una perspectiva teológica, el discurso escatológico versa sobre realidades últimas en el orden de su realización temporal, pero que son primeras en el orden de su fundamentación».<sup>18</sup> Toda la realidad se ordena hacia su consumación última en el juicio divino que instaura la salvación o la condena de los hombres. Al igual que en el orden natural, también de estructura jerárquica, la jerarquía política deriva de una jerarquía ontológica, en la cual todo se ordena bajo los fines espirituales. Dado que los fines espirituales son reglamentados por el cuerpo que posee el sacramento del bautismo, todos los poderes están originariamente contenidos en el poder sacerdotal. Ahora bien, sólo el poder espiritual ha sido creado directamente por Dios (DEC II, 4). El poder temporal, cuyos fines se subordinan a los fines del poder espiritual, ha sido creado por orden de Dios, pero por intermediación del propio poder espiritual. No existen, entonces, dos cadenas causales distintas (dependientes ambas de Dios), sino solamente una. Esta cadena deriva de Dios, pasa por el papa, y continúa en la jerarquía eclesiástica y en el poder temporal.

En esa pirámide causal única existen dos tipos de relaciones entre su cúspide, trascendente a la misma, y su cuerpo: una relación mediata y una relación inmediata. La relación mediata es una relación de carácter accidental en la que tanto Dios, en el orden natural, como el papa, en el orden político, limitan su acción a la esfera más elevada de la realidad. Así, se permite la subordinación del campo restante de la realidad a un poder inferior, las causas naturales o el poder temporal. La relación inmediata es la relación esencial, en la que Dios en el orden natural o el papa en el orden político, ejercen el poder que realmente poseen pero que instrumentalmente relegan en otros poderes inferiores. En esta relación se vuelcan ora sobre el conjunto de la realidad, ora sobre la totalidad del orden político.

## 1. 2 Los dos modelos de causalidad

### 1. 2. 1 *El modelo de causalidad accidental: la ley natural*

Según Egidio existen tres tipos de dominio sobre las cosas temporales: el dominio universal y directo de la iglesia (es decir, del papa); el dominio particular, indirecto y restringido de los fieles, y el dominio nulo de los infieles (DEC II, 10). En el mundo natural la reducción de todas las realidades a Dios se realiza de manera mediatizada. Del mismo modo, incluso considerando que el dominio eclesiástico es total, la reducción en el ámbito político de todo lo existente a la cúspide del poder sacerdotal es mediante intermediarios.

Dios no sólo es todopoderoso, sino que es también benigno (DEC II, 14). En función de esa benignidad, distribuye - según una ley común de gobierno de las cosas - sus virtudes a todas las creaturas. Así, permite que cada una siga su propio curso y sea causa efectiva de sus propios efectos. La existencia de cada cosa no es superflua, sino que tiene una razón válida. Cada creatura genera ciertos efectos que, sin ella, no podrían generarse. Toda la realidad es configurada según un orden jerárquico en el que cada causa depende, como un efecto, de una

---

17 Cfr. Zumkeller, A., «Chiesa e stato secondo la dottrina ierocratica di Egidio Romano», en *Matteo Novelli e l'Agostinismo politico del Trecento. Atti del 1° Convegno sul pensiero agostiniano*, Palermo, 19-20 gennaio 1981, Palermo, Augustinus, 1983, p. 66.

18 Bertelloni, F., 2001, *op. cit.*, p. 28.

causa anterior. Según esta ley común, Dios no hace excepciones, actuando frente a cada cosa de modo común, uniforme y regular (DEC II, 2).

Del mismo modo, cuando el papa gobierna la iglesia siguiendo la ley común, actúa uniformemente frente a cada uno de los miembros de la iglesia y frente al poder real. Conserva a cada uno en su estado, sin impedir el «oficio» de ninguno. En consecuencia, no interviene de manera directa en los asuntos temporales, los cuales se reservan a los poderes intermediarios. De la misma manera en que las fuerzas naturales para Dios son intermediarias de su poder y voluntad, los poderes temporales para el poder sacerdotal son poderes instrumentales. El poder espiritual delega en ellos una parte de la realidad: la realidad material, ontológicamente inferior. Así puede concentrarse en la realidad espiritual, ontológicamente superior (DEC II, 14).

### *1. 2. 2 El modelo de causalidad esencial: los casos de excepción*

Accidentalmente, los agentes naturales intermediarios y las cosas pueden depender de Dios de modo mediato. Esencialmente, el poder de Dios tiene un dominio directo sobre todo lo existente. Sin embargo, ese dominio directo sólo se ejerce en ciertas ocasiones: los «milagros» (DEC III, 9). En esas ocasiones, Dios actúa según una ley especial que refleja la esencia de la realidad. En los milagros se trasciende el encadenamiento causal de los poderes naturales intermediarios, y se interviene directamente en la realidad para producir ciertos efectos (DEC III, 2).

Del mismo modo, el papa tiene un dominio universal sobre las cosas temporales. Aunque según la ley común no interviene de manera directa en lo temporal, en ocasiones especiales puede hacerlo. Esas ocasiones son «especiales» sólo por su poca frecuencia, pero son metafísicamente «esenciales». El poder del papa, por su relación inmediata con Dios, es plenipotenciario. Ese poder constituye el fundamento que legitima todas las funciones e instituciones que existen dentro de la iglesia. Ellas derivan del papa sus facultades para obrar. En consecuencia, él puede suspender la actividad de las instancias subordinadas, y reemplazarlas con su propia actividad.

### **1. 3 La relación entre los dos poderes**

El accionar del papa en el orden político por mediación de las causas segundas - el poder temporal - refleja una situación accidental. Esencialmente, el papa concentra todo el poder. La dependencia del poder temporal respecto del poder espiritual es total. Dice Egidio: «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» (DEC II, 13).

El poder espiritual puede realizar todo aquello que puede el poder temporal. Todo el poder que ejerce actualmente el poder temporal, también puede ejercerlo el poder espiritual, pues lo tiene «a disposición» (DEC I, 9). Entonces, aparecen dos posibilidades. Si la existencia del poder temporal es necesaria para el poder espiritual, el poder espiritual puede con el poder temporal lo que no puede sin él. En cambio, si la existencia del poder temporal refleja una situación accidental, el poder espiritual puede sin el poder temporal lo mismo que puede con él. Afirma Egidio: «Quod spiritualis gladius non potest cum materiali, quod non possit sine materiali, sed potest cum materiali, ut non potest sine materiali, ita quod nulla impotencia est ex parte spiritualis gladii» (DEC II, 14). O, en una formulación inversa pero idéntica: «Neque

ex hoc aliqua potentia sit in potestate terrena quod non sit in potestate spirituali; sed aliqua potentia est in huiusmodi potestate terrena, ut non est in spirituali» (DEP III, 4).

La existencia del poder temporal parece innecesaria, dado que el poder espiritual, que se extiende sobre todo lo existente, contiene en su origen tanto el poder espiritual como el material. Para justificar su existencia, Egidio desarrolla una argumentación negativa y una argumentación positiva. Ambas tienen tres momentos, correspondientes a un argumento sobre el poder superior, un argumento sobre el modo de su operación, y un argumento sobre el modo de ser de las cosas.

(1) En la argumentación negativa, los tres momentos son los siguientes. (1. 1) En primer lugar, Egidio alude a un motivo que resulta del modo de ser del principio primero (su benignidad; DEP II, 14). (1. 2) En segundo lugar, a una serie de motivos resultados del modo de la operación del poder espiritual (la conveniencia y el bien de la ejecución, en DEP II, 13; su orden, prudencia y belleza, en DEP II, 14). (1. 3) En último lugar, se alude a un motivo resultado del modo de ser de las cosas. Mientras que las cosas espirituales, de máxima nobleza, precisan un cuidado especial, la menor nobleza de las cosas temporales permite que sean atendidas por un poder ontológicamente inferior (DEP II, 13).

(2) En la argumentación positiva, los tres momentos son los siguientes. Egidio afirma que si el poder espiritual juzgara constantemente los asuntos sobre los que le corresponde juzgar al poder temporal, (2. 1) en primer lugar no podría dedicarse de forma tan excelente a las cosas espirituales. (2. 2) Por eso, en segundo lugar, habría desorden en la operación, en la relación entre los dos poderes. (2. 3) Como consecuencia, la intervención del poder espiritual en el ámbito propio del terrenal sólo se justifica si existe un caso especial que lo exija. Ese caso especial será resultado del modo de ser, en cierta parte siempre espiritual, de las cosas materiales.

Como se ha dicho ya, la iglesia posee la suma del poder que le ha conferido Dios (DEC II, 14). No es conveniente que ejerza de forma directa ambos poderes, y por eso instaura un poder intermedio (DEC II, 14). Sin embargo, dado que la iglesia posee todo el poder, puede ejercerlo cuando lo considere necesario. Como puede verse, se encuentran aquí dos tesis: una tesis metafísica y una tesis política. La tesis política derivada de la tesis metafísica es que el papa es un monarca absoluto, y los príncipes temporales son solamente accidentales y de importancia nula. Si se considera que, en el DEC, «el jefe de la iglesia representa en la sociedad el rol de causa primera»,<sup>19</sup> la tesis metafísica es que la causa primera no precisa en su operación, en modo alguno, de las causas segundas. Por el contrario, esta dependencia refleja lo que Egidio considera accidental: «Hoc ergo potissime faciunt principes terreni, propter quod disponunt et praeparant materiam principi ecclesiastico» (DEC II, 6).

Si tal dependencia es accidental, el principio de causalidad postulado por Egidio es un principio de causalidad inmediata. Citando al LDC, Egidio afirma: «Ideo dicitur in decima sexta propositione *De Causis* quod omnes virtutes sunt pendentes per infinitum potentialiter, quod est virtus virtutum» (DEC III, 2). Es necesario preguntarse, entonces, si efectivamente tal principio de causalidad inmediata se postula en el LDC. De lo contrario, y tal como se

---

19 Senko, W., «La doctrine de la perfectio personalis et de la perfectio status dans le *De ecclesiastica potestate* de Gilles de Rome», en A. Zimmermann (ed.), *Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln*, Bd. 12/2, Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1980, p. 338.



pretende argumentar aquí, las tesis políticas de Egidio Romano constituirían, por sí mismas, un modelo metafísico propio.

## 2. EL MODELO DE CAUSALIDAD EN EL *LIBER DE CAUSIS*

El LDC expone un modelo «neoplatónico», reelaborado durante los avatares históricos del texto por un tamiz creacionista y monoteísta. De un principio se derivan, por creación y emanación («influo»; LDC I, 17), un primer principio universal, la inteligencia universal, y luego - en sentido ontológico y no temporal - el alma universal y la naturaleza universal, y el resto de los seres creados. En ese sentido, dice A. H. Armstrong:

«La realidad aparece dividida en un gran número de niveles superpuestos y rigurosamente diferenciados, cada uno de los cuales forma un orden [...]. Cada orden es exactamente similar en su construcción al que le es inmediatamente superior, de manera tal que los seres correspondientes a los distintos órdenes forman series verticales descendentes».<sup>20</sup>

El principio supremo, en el LDC, es identificado con el grado supremo del ser (LDC II, 20). La causa primera crea todo lo existente. Esa creación puede interpretarse de un triple modo: a partir del ser como existencia, a partir del ser como indeterminación, o a partir del ser como ser determinado por la causa primera.

### 2. 1 El ser como acto de existencia

La primera posibilidad interpretativa entiende al ser como el acto de existir y lee la creación de la causa primera como la creación de la existencia de las cosas. Esta lectura puede ser desprendida de las proposiciones 7, 8 y 9 del Libro I; la proposición 33 del Libro III; las proposiciones 37 a 43 del Libro IV y las proposiciones 143, 144 y 148 del Libro XVII. La incompatibilidad de tal posibilidad interpretativa con las tesis del DEC puede probarse de un modo positivo y de un modo negativo.

#### 2. 1. 1 *Modo positivo*

Según el modo positivo, en el LDC se afirma: «Quod est quia oportet ut sit res esse in primis, deinde vivum, postea homo» (LDC I, 7). La proposición 23 del Libro II dice que el ser es adquirido en la causa primera. En la proposición 24, por otra parte, se asevera que el ser es más común que la eternidad. Es decir, no se identifica con ella, puesto que todo lo que es con la eternidad, «es»; y todo lo que está por debajo de la eternidad, también «es»; pero no todo lo que «es», es con la eternidad o debajo de la eternidad. Si a ambos puntos se le suma el contenido afirmado en la proposición 21, donde se iguala la inteligencia con la eternidad, es posible afirmar que la «conveniencia» o «necesidad» («oportet») de la citada proposición 7 del Libro I es la necesidad de las causas universales segundas para la información del ser determinado.

Una afirmación como «causa prima longinqua est plus comprehendens [...] quam causa propinqua» (LDC I, 12) significa que, dado que toda determinación es determinación de un

---

20 Armstrong, A. H., 1983, *op. cit.*, pp. 321-322. La descripción es del sistema de Proclo en general, pero vale así mismo para el *Liber de causis* en particular.

ser, para que haya determinación debe haber ser indeterminado. En otras palabras, para que las causas segundas puedan actuar, tiene que haber actuado la causa primera. No hay creación de lo real sino mediante la complementación de la causa primera y la causa segunda.

### 2. 1. 2 *Modo negativo*

El LDC afirma:

«Et quando removes ab eo vivum, non remanet vivum sed remanet esse, quoniam esse non removetur ab eo, sed removetur vivum; quoniam causa non removetur per remotionem causati sui, remanet ergo homo esse. Cum ergo individuum non est homo est animal et si non est animal est esse tantum. Cum ergo individuum non est homo, est animal et, est esse tantum» (LDC I, 11).

Considerar al hombre como ser determinado implica entenderlo como un ejemplar «vivo» y «pensante» de la especie «hombre» y del género «animal». La proposición 37 del Libro IV afirma: «prima rerum creaturarum est esse» (LDC IV, 37). La siguiente, por su parte, agrega: «esse est [...] supra intelligentiam» (LDC IV, 38). Para que el hombre en cuanto ser determinado exista, es preciso no solamente aquello que se deriva del acto de la causa primera (el ser del hombre, pero indeterminado), sino también aquello que se deriva de los actos de las causas universales. Cada causa segunda determina el ser a partir de lo que cada causa universal «es», en virtud de lo recibido por la causa primera. «Si Dios únicamente es [es decir, si únicamente es puro ser indeterminado], es porque Él es simple».<sup>21</sup> En cambio, toda otra instancia en la escala del ser ha sido ya informada, y por ende, no es sólo ser ni es simple: es ser más forma de «ese» ser – «una» forma de ser. Por ende, el ser determinado es resultado de la cadena de las causas universales segundas.

### 2. 2. El ser como substrato de la creación

Según la segunda posibilidad interpretativa, «el ser, para el autor del *De causis*, es el substrato formal sobre la base del cual las perfecciones sucesivas, como la vida y la inteligencia, son recibidas. En el *De causis* no aparece una noción de ser como un acto de existencia».<sup>22</sup> Desde esta perspectiva, la creación del ser no es una creación distinta de la Inteligencia: «Esse quidem creatum primum est intelligentia totum» (LDC IV, 44). Esta interpretación se sostiene en las proposiciones 44 a 48 del Libro IV, y en la proposición 52 del mismo libro; en la proposición 105 del Libro XI; y en la proposición 130 del Libro XV. Según tales proposiciones, la inteligencia es el primer ser creado por la causa primera. En la inteligencia universal están contenidas las formas de todas las cosas (LDC IX, 92). Puesto que todo existe, en el origen de su ser, según el modo de ser de tal origen (LDC VII, 7 y LDC IX, 99), las cosas contenidas en la inteligencia están en el modo de ser de la inteligencia. Es preciso, pues, que para existir estas o aquellas cosas, su ser según el modo de la Inteligencia sea determinado - informado - mediante la cadena de las causas universales. En este sentido, afirma el LDC:

21 Fârcas, D. «Le 'Livre de causes' et les 'noms divins' Pseudo-Dionysiens chez Albert le Grand et Thomas D'Aquin», *Orma. Revistă de studii etnologice și istorico-religioase* 9 (2008), p. 83.

22 Taylor, R. C., «St. Thomas and the Liber de Causis on the Hylomorphic Composition of Separate Substances», *Mediaeval Studies* 41 (1) (1979), p. 513.

«Intelligentia est habens *yliahim*<sup>23</sup> quoniam est esse et forma et similiter anima est habens *yliahim*, et natura est habens *yliahim*. Et causae quidem primae non est *yliahim*, quoniam ipsa est esse tantum» (LDC VIII, 90).

En la causa primera no existe principio de determinación, mientras que lo que caracteriza a las causas universales es ser tales principios. Mientras que «*yliahim* suum [se refiere a la causa primera] est infinitum» (LDC VIII, 91), todas las cosas que existen son finitas.

Por otra parte, la multiplicidad de cada nivel ontológico es resultado de la diversificación del nivel inmediatamente anterior. Por eso, se afirma en el texto: «Et non multiplicantur animae nisi per modum quo multiplicantur intelligentiae. Quod est quia esse animae iterum habet finem, sed quod ex eo est inferius est infinitum» (LDC VIII, 90). La realidad sigue siendo, en el LDC, una «realidad jerárquica pero sin quiebres ni rupturas, continua».<sup>24</sup> Cada nivel genera un modo de ser de las cosas, creando una nueva determinación en una gradación continua, desde el puro ser hasta el ser determinado. La gradación de cada nivel es ontológicamente necesaria para la constitución de la realidad determinada.

### 2. 3. El ser como ser determinado

La tercera y última posibilidad interpretativa es la que se sostiene en el DEC. Egidio Romano sostiene que la creación del ser por parte de la causa primera es la creación de un ser inmediatamente determinado en el acto de creación de la propia causa primera. En esta interpretación las causas universales secundarias no son ontológicamente necesarias en el proceso de constitución de la realidad.

Sin embargo, esta lectura del LDC parece no ser correcta. Una interpretación acertada, que armonice la relación a primera vista contradictoria entre la causa primera y las causas segundas, exige considerar que en el texto existe una distinción entre producción por creación y por modo de la forma. Estrictamente, la única causa realmente creadora es la primera causa, puesto que solamente para la causa primera su ser es equivalente a su crear. Sólo la causa primera crea «siendo» lo que es. La causa primera, en su creación, no precisa de ningún intermediario. Su creación consiste en su puro ser. La creación de las causas segundas, en cambio, es una «información»,<sup>25</sup> puesto que para ellas su ser no es equivalente a su operación. En consecuencia, dado que su operación y su ser no son lo mismo, entre las causas segundas y sus efectos debe existir un medio (LDC XIX, 159).

En el proceso de complementación de la causa primera y las causas universales segundas se encuentra una doble limitación: una limitación relativa a la primera causa, y una limitación relativa a las causas segundas.

#### 2. 3. 1 La limitación en la operación de las causas universales segundas

Toda la realidad, en el LDC, se constituye por participación. Hay dos «niveles» en esa participación: una participación en cuanto al ser y una participación en cuanto a la operación. En primer lugar, la participación relativa al ser de las sustancias implica lo siguiente:

23 'Yliathim' es el término latino con el que Gerardo de Cremona, traductor del LDC al latín, translitera el término árabe «ḥilya» (حلية).

24 Ludueña, E. y Strok, N., «Libro de las causas o de la bondad pura», en C. D'Amico, (ed.), *Todo y nada de todo. Selección de textos del neoplatonismo latino medieval*, Buenos Aires, Winograd, 2008, p. 137.

25 Gilson, E., *La philosophie au Moyen Age*, Paris, Bibliothèque philosophique Payot, 1962, p. 378.

«Reliquae autem res intellectibiles aut corporeae sunt non divites per seipsas» (LDC XX, 165). En segundo lugar, implica que, a diferentes niveles de participación, se constituyen diferentes niveles de realidad. Al respecto, dice el texto: «Sicut ex forma una, propterea quod diversificatur, in mundo inferiori proveniunt individua infinita in multitudine, similiter ex esse creato primo, propterea quod diversificatur, apparent formae intellectibiles infinite» (LDC IV, 45).

En tercer lugar, la participación relativa a la operación de las sustancias implica que a diferentes grados de participación se siguen distintas operaciones. Dice el LDC: «Non efficit anima has operationes nisi quoniam ipsa est exemplum superioris virtutis» (LDC III, 31). Tanto el ser como la operación de las causas universales son realidades que resultan de su participación en un principio superior. Ahora bien, la participación en cuanto al ser se diferencia de la participación en cuanto a la operación en un punto fundamental. La participación en cuanto a la operación es por niveles: la inteligencia participa de la unidad; el alma participa de la inteligencia; y la naturaleza participa del alma. Si la inteligencia, el alma o la naturaleza dieran el ser (es decir, si el ser del alma fuera resultado de la participación en la inteligencia, y/o el ser de la naturaleza fuera resultado de la participación en el alma) a principios inferiores a sí mismos, entonces su operación (dar el ser) sería superior a su propio ser (participado). Por eso, el ser de todo lo existente resulta de su participación en la causa primera. En ese sentido, «causa prima longinqua est plus comprehendens et vehementius causa rei quam causa propinqua» (LDC I, 11). La limitación de las causas universales segundas es que no pueden dar el ser por ellas mismas.

### 2. 3. 2 La limitación en la operación de la causa primera

La causa primera produce su operación antes que la causa segunda (LDC I, 3). Su causación es una creación. Sin embargo, la causa primera no puede crear directamente lo que existe. El argumento al respecto puede ser reconstruido de la siguiente manera.

(Premisa 1) La causa primera es infinita («*ylithim* suum est infinitum et individuum suum est bonitas pura»; LDC VIII, 91), simple («esse puro et uni et vero in quo non est multitudo aliquorum modorum»; LDC IV, 39) y no está en el tiempo («causa prima est supra aeternitatem»; LDC II, 24).

(Premisa 2) En la creación, una sustancia sigue a la otra (LDC XXIX, 204).

(Premisa 3) Solamente existe continuidad, entre las sustancias, entre aquellas que son similares (LDC XXIX, 211).

(Premisa 4) Entre dos sustancias distintas debe haber una tercera intermedia, similar a ambas, que permita el paso de una a otra (LDC XXIX, 211).

(Premisa 5) Las cosas que existen son finitas. Dado que «*intelligentia est habens yliathim* [...] et similiter anima est habens *ylithim*, et natura est habens *ylithim*» (LDC VIII, 90), tales principios de determinación informan al ser determinándolo. Las cosas, además, son diversas entre sí (LDC IV, 46), son generadas a partir del movimiento (LDC III, 35), son corruptibles (LDC X, 102) y están en el tiempo (LDC XXX, 210).

(Conclusión 1) La causa primera no puede crear, directamente y sin intermediarios, las cosas.

(Conclusión 2) Las causas universales segundas son ontológicamente necesarias.

(Conclusión 3) Las dos formas de creación que se mencionaron - una, estrictamente, creación; la otra, información - no son diferentes sólo en cuanto a su campo de extensión, sino

también en cuanto a su naturaleza. Mientras que la creación de la causa primera no presupone nada en absoluto, la información de las causas segundas se realiza sobre una realidad preexistente, ya generada por la causa primera.

#### 2. 4 El modelo de causalidad según participación inmanente

La realidad se constituye, en el LDC, multiplicándose y diversificándose como consecuencia de los diferentes grados de participación.<sup>26</sup> La mencionada tensión del LDC encuentra, finalmente, un punto de resolución:

«Si bien el autor sostiene que existe una única causa universal del ser, afirma que hay una pluralidad de causas secundarias universales, i.e. inteligencias y almas, que actúan sobre diferentes niveles, completos pero limitados, del universo. La primera causa es la causa, por sí sola, del ser; las otras causas secundarias, en cooperación con la primera causa, confieren cualidades adicionales a las creaturas - pero lo hacen dependiendo exclusivamente de la causa primera. Aunque Dios es la única causa de la existencia de todos los seres - *prima rerum creatarum est esse* - los otros seres trascendentes, inteligencias y almas, son causas universales, no del ser, pero sí de esferas enteras de actividades y perfecciones específicas».<sup>27</sup>

La relación entre la causa primera y las causas segundas en la creación es una relación necesaria. En ese sentido, dice el LDC:

«Quod est quia causa prima est fixa, stans cum unitate sua pura semper, et ipsa regit res creatas omnes et influit super eas virtutem vitae et bonitates secundum modum virtutis earum [receptibilium] et possibilitateam earum. Prima enim bonitas influit bonitates super res omnes influxione una; verumtamen unaquaeque rerum recipit ex illa influxione secundum modum suae virtutis et sui esse» (LDC XIX, 155).

Cada una de las causas universales segundas es un instrumento de la causa primera, y prepara la realidad para que la virtud de la causa primera pueda alcanzarla. Sin embargo, cada causa segunda no es un instrumento por sí misma, sino por la virtud que, por participación en la causa primera, posee. Por sí sola, ninguna causa segunda podría generar el nivel de realidad que le sigue en la cadena causal.

La virtud de la causa primera, entonces, es inmanente por participación. Está presente en cada causa segunda, sin identificarse con cada una en particular. Permanece trascendente en la inmanencia. Como dice el LDC, es más universal y más influyente en el efecto que las causas segundas, puesto que auxilia a la causa segunda en su causación. Es más intensa en su impresión en el efecto que la propia causa segunda. Y, además, penetra más que la causa segunda en lo causado. La virtud de la causa primera posibilita que lo causado sea alcanzado por la virtud propia de la causa segunda. Así lo dice el LDC: «Postquam ergo creavit causa prima esse animae, posuit eam sicut [stramentum] intelligentiae in quod efficiat operationes suas» (LDC III, 33).

26 Cfr. Girolamo Trapé, P., «Il platonismo di Egidio Romano», *Aquinas* 7 (3) (1964), p. 310.

27 O'Rourke, F., «Unity in Aquinas' commentary on the Liber de causis», en J.-M. Narbonne, y A. Reckermann (eds.), *Pensées de l'«Un» dans l'histoire de la philosophie. Études en hommage au professeur Werner Beierwaltes*, Paris-Québec, Librairie Philosophique J. Vrin-Les presses de L'Université Laval, 2004, p. 237.

La causa primera crea aquello (el ser, ya sea como acto de existencia, ya sea como substrato indeterminado) que subyace a todos los seres, pero las causas segundas deben añadir las disposiciones. En el LDC se encuentra, cabalmente, una «doctrina de la creación mediante intermediarios».<sup>28</sup>

### 3. TESIS METAFÍSICAS Y TEORÍA POLÍTICA EN EL *DE ECCLESIASTICA POTESTATE*

#### 3. 1 Causación sin causas secundarias

Egidio repite en dos ocasiones a lo largo del DEC un mismo ejemplo mediante el cual representa la relación entre el poder espiritual y el poder temporal: el ejemplo de la generación del caballo. El ejemplo representa la relación entre la causa primera y las causas intermedias según la ley natural, así como la posibilidad para la causa primera de concentrar todo el poder propio de las causas segundas. Este ejemplo exhibe cuál es la concepción del «orden» metafísico que existe en el DEC.

En el capítulo XIII del Libro II, Egidio afirma:

«Si ad generationem equi facit coelestis potestas tamquam potestas generalis et potestas quae est in equo, vel in semine equi, oportet quod haec sit sub illa et haec sit instituta per illam, quia non esset virtus in semine equi ad producendum equum nisi hoc haberet a virtute celesti; oportet et tercio quod et hoc agat in virtute alterius, quia virtus quae est in semine equi non ageret ad generationem nisi hoc ageret in virtuti coeli» (DEC II, 13).

En el marco de la legalidad natural las causas intermedias precisan de la virtud de la causa primera para operar sobre la realidad, pero de hecho actúan sobre ella, produciendo efectos que dependen de tales causas segundas. Su equivalente político, en el marco de la legalidad natural, es «la superioridad de la *auctoritas* del papa sobre la *potestas* del emperador y los reyes».<sup>29</sup> Sin embargo, esta «auctoritas» no constituye por sí misma una «potestas», pues el poder espiritual concentra el poder temporal «a disposición» (DEC I, 9). Es decir, la causa primera, según la ley natural, está sobre las causas segundas, pero no reemplaza con su actividad la actividad de las causas segundas.

Ahora bien, la «auctoritas» de la causa primera puede volverse, en el DEC, «potestas». Si la causa primera lo decide, puede operar con el poder que ejerce potencialmente - es decir, en acto pero por intermediarios - de forma efectiva. Si la causa primera ejerce su poder total, no precisa de las causas segundas. Para producir un caballo, Dios se vale, según la legalidad natural, de causas intermedias; en el ejemplo, otro caballo. No obstante, Dios puede también crear el caballo directamente, es decir «sine semine; et bovem mediante bove, sed sine bove posset facere bovem; posset enim facere de trunco vitulum, vel de nihilo facere vitulum, et sicut vellet sic res ageret» (DEC III, 9).

Dado que el papa posee, como vicario de Cristo, un poder similar al de Dios, la analogía puede transferirse al campo político. Actuando en el marco de la legalidad natural, el papa se concentra en el ámbito espiritual, dejando a los príncipes temporales ordenar bajo su dominio

---

<sup>28</sup> Decossas, B., «Les exigences de la causalité créatrice selon l'Expositio in Librum de causis de Thomas d'Aquin», *Revue Thomiste* 94 (1994), p. 254.

<sup>29</sup> Beyer de Ryke, B., «L'augustinisme politique: l'exemple de De ecclesiastica potestate de Gilles de Rome», *Bulletin - Réseau des médiévistes belges de langue française* 3 (2000), p. 4.

lo relativo a la realidad material. En cuanto todo el poder que los príncipes temporales ostentan es sólo producto de su instauración en el seno de la iglesia y posterior donación a los reyes, dicho poder puede volver a la fuente de su origen: Dios y la cumbre del poder espiritual.

### 3. 2 Las relaciones de participación y el bautismo

En el LDC existen dos relaciones de participación, que vinculan entre sí toda la extensión de la pirámide causal: una relación directa y una relación indirecta. La relación directa vincula la cúspide de la pirámide, el grado supremo del ser, con los distintos grados intermedios. Es una relación directa porque todos los seres existentes adquieren su ser por creación de la causa primera. En cuanto todo lo que existe «es», lo es por participar de la causa primera. La relación indirecta vincula a cada grado de la jerarquía con el grado inmediatamente superior y con el grado inmediatamente inferior. Cada instancia de la cadena causal recibe su ser determinado como resultado de la operación de la instancia inmediatamente superior, y opera sobre el ser inmediatamente inferior produciendo una nueva determinación. En cuanto todo lo que existe «es-algo», lo es por participar de las causas segundas. Ambas relaciones de participación se entrecruzan y necesitan mutuamente. No hay determinación del ser sin ser, ni - más allá del puro ser: Dios - ser sin determinación.

En el DEC, Egidio también afirma que todo el poder surge por participación en la fuente del poder: «secundum quod sunt aliqui principatus maiores, aliqui vero minores, sive principatus illi sint ecclesiastici sive terreni, quia principatus omnes tam ecclesiastici quam terreni ab hoc fonte derivantur, per influentiam huiusmodi fontis debent suam recognoscere potestatem» (DEC III, 2). Sin embargo, existe entre la noción de participación del LDC y la noción de participación del DEC una clara diferencia. La noción de participación del texto de Egidio es única y recoge en sí las dos nociones de participación, mediata e inmediata, del texto neoplatónico. La causa primera, Dios en el universo y el papa en la tierra, puede actuar con plenitud de poder. Dice Egidio: «Deo est plenitudo potestatis, quia quicquid potest cum causa secunda potest sine causa secunda. Itaque posse omnium agentium reservatur in primo agente, sicut in Deo [y en el orden político, en el papa]» (DEC III, 9).

El elemento metafísico que permite postular, en el DEC, una relación causal inmediata entre todos los elementos de la pirámide es el bautismo. El bautismo es un hecho jurídico y político porque es, primordialmente, un hecho metafísico. El bautismo instaura la posibilidad de vincular inmediatamente a los efectos generados por las causas segundas con la causa primera, concentrando en la causa primera todo el poder. Dado que el poder es una relación, el bautismo genera la posibilidad de concentrar todo el poder en la causa primera en cuanto inaugura una relación de inmediatez entre la causa primera y los causados por las causas secundarias. Generándose una relación inmediata, dado que la causa primera será siempre superior jerárquicamente, todo el poder se concentra en Dios o en el papa.

A pesar de que el bautismo inaugura tal inmediatez en la relación de dominio entre la causa primera y todo lo existente, Egidio no explica cómo la causa primera puede generar sin causas intermedias no sólo los mismos efectos que las causas segundas, sino los mismos seres que las causas segundas. Aunque Egidio no lo aclare, el presupuesto que hace posible afirmar que el bautismo puede generar una concentración de todas las relaciones en una única relación, es la relación de participación directa entre todo lo existente. El bautismo solamente actualiza esa relación primordial. Si Cristo entrega a la iglesia el poder del bautismo que limpia el pecado del hombre haciéndolo entrar en el cuerpo de la iglesia y colocándolo en una relación

directa de poder en subordinación con respecto al papa y a Dios, es porque el ser humano ya es parte, en cuanto ser humano, de esa misma relación inmediata.

Es posible diferenciar dos nociones distintas de «orden» en el DEC y en el LDC. En el DEC, el orden esencial es inmediato. Esa immediatez no se condice con el modelo metafísico del LDC. En cierto sentido, el texto neoplatónico responde a la objeción que, en el capítulo cuarto del libro primero, Egidio plantea a los que afirman que el poder temporal sólo debe obedecer al poder espiritual en los asuntos puramente espirituales. En el LDC, las causas segundas dependen de la causa primera en cuanto, por participación, obtienen de ella el ser. Sin embargo, ellas mismas conservan siempre su poder de operación (aunque dicho poder sea participado). El hecho metafísico de que las causas segundas tengan su ser participado no permite a la causa primera (el ser del cual obtienen su existencia por participación) anular dicha relación de participación, concentrando en sí misma la producción de los efectos que se derivan de los seres participados.

El ser lo da la causa primera por participación inmanente-trascendente, pero el ser-determinado sólo lo puede dar por participación mediante las causas intermedias. La causa primera no puede dar por ella misma el ser-determinado. Ello no implica que haya dos cadenas causales, puesto que todo el poder es consecuencia de la participación en la fuente del poder, pero sí implica que esa participación inaugura un orden ontológico que se limita a sí mismo. La causa primera «domina» (en los términos de Egidio, según DEC I, 9) por sobre las causas segundas, pero su dominio no contempla la posibilidad de anular su operación. En el LDC no existe, al contrario de lo que se afirma en el DEC, una posibilidad para la causa primera de «conservar» los derechos de las causas segundas «sustrayéndolos» (DEC II, 4).

#### 4. CONCLUSIÓN

De lo desarrollado es posible derivar las siguientes conclusiones.

(1) Existen en el LDC y en el DEC dos modelos causales distintos. Por ende, las tesis metafísicas del primer texto no pueden ser fundamento de las tesis políticas del segundo. En el LDC no es posible encontrar un argumento metafísico que de lugar a una lectura política que postule, la caducidad del orden jurídico. En el LDC, el orden regular o natural en el cual la causa primera y las causas segundas se complementan en la creación es el único posible.

(2) El fundamento de la posibilidad de la caducidad del orden jurídico en el DEC es consecuencia de un orden ontológico distinto. Tanto en el DEC como en el LDC, las cadenas causales son únicas. Es decir, en ambos textos «*todo el poder*» proviene de Dios. Sin embargo, ello no implica que, a diferencia del DEC, en el LDC de la causa primera provenga el «poder de *todo*». El distinto orden ontológico del texto de Egidio encuentra su máxima expresión en el «bautismo», el cual recoge todas las relaciones de poder en una única relación entre la causa primera y sus efectos inmediatos. En el LDC no es posible encontrar un hecho metafísico similar al bautismo.

(3) «Del bautismo resulta la dependencia eclesiológica del poder público», afirma W. Ullmann.<sup>30</sup> Dado que una tesis como el bautismo no puede ser planteada en el marco del LDC, las tesis metafísicas del LDC no pueden fundamentar una teoría hierocrática, ya que «en la teoría hierocrática *par excellence* no existe una esfera de autonomía propia del gobernante

---

30 Ullmann, W., 2003, *op. cit.*, p. 199.



secular».<sup>31</sup> Por el contrario, las causas segundas del LDC son soberanas en su operación. Por ende, no es posible hablar, políticamente, de un modelo de «plenitudo potestatis» derivado del texto neoplatónico, ya que de los postulados del LDC no se desprende que la causa primera pueda «crear derecho en la esfera pública sin la participación de ningún otro agente».<sup>32</sup>

## BIBLIOGRAFÍA.

### Fuentes.

- Pattin, A. (ed.): «*Liber de causis*. Edition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes», *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966), pp. 90-203.
- Águila, R., Fortuny i Bonet F. J., García Román, C. y Muñoz García de Iturrospe, M. (trads.), *Liber de Causis*, Bilbao, Euskal Herriko Unibertsitatea, 2001.
- Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate*, Böhlau, Leipzig; repr. Scientia, Aalen, ed. R. Scholz, 1961.
- Dyson, R. W. (ed. y trad.), *Giles of Rome's On Ecclesiastical Power. A Medieval Theory of World Government*, New York-Chichester, Columbia University Press, 2004.

### Literatura secundaria.

- Ancona, E., «Mediazione e immediatezza nella disputa sui due poteri all'inizio del XIV secolo», *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, 22 (1996), pp. 491-502.
- Armstrong, A. H., *Introducción a la filosofía antigua*, Buenos Aires, Eudeba, 1983.
- Arroche, V., «La proposición I del *Liber de causis* en la obra política de Egidio Romano y Dante Alighieri», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 16 (2009), pp. 35-42
- Bardenhewer, O., *Die pseudo-aristotelische Schrift über die reine Güte, bekannt unter dem Namen 'Liber de Causis'*, Freiburg i.B., Herder'sche Verlagsbuchhandlung, 1882.
- Bertelloni, F., «El uso de la causalidad en la reflexión política de fines del siglo XIII y principios del XIV», en A. Borón (ed.), *Teoría y Filosofía Política. La tradición clásica y las nuevas fronteras*, Buenos Aires, CLACSO, 1997, pp. 115-144.
- Bertelloni, F., «Los fundamentos teóricos de la caducidad del orden jurídico en el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano», *Patristica et Mediaevalia*, 22 (2001), pp. 17-29.
- Bertelloni, F., «Sobre las fuentes de la bula Unam Sanctam (Bonifacio VIII y el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano)», *Pensiero Politico Medievale*, 2 (2005), pp. 89-122.
- Beyer de Ryke, B., «L'augustinisme politique: l'exemple de *De ecclesiastica potestate* de Gilles de Rome», *Bulletin - Réseau des médiévistes belges de langue française*, 3 (2000), pp. 4-6.
- Calma, D., «The Exegetical Tradition of Medieval Neoplatonism. Considerations on a Recently Discovered Corpus of Texts», en D. Calma (ed.), *Neoplatonism in the Middle Ages, I. New Commentaries on the Liber de Causis (ca. 1250-1350)*, Turnhout: Brepols, 2016, pp. 11-52.
- D'Ancona, C., *Recherches sur le Liber de Causis*, París, J. Vrin, 1995.

31 Mc Cready, W. D., 1973, *op. cit.*, p. 658.

32 Ullmann, W., *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1971, p. 73.

- D'Ancona, C., «La notion de cause dans les textes neoplatoniciens arabes», en C. Chiesa y L. Freuler (eds.), *Métaphysiques médiévales. Etudes en l'honneur d'André de Muralt, Cahiers de la Revue de Theologie et de Philosophie*, 20 (1999), pp. 47-68
- D'Ancona, C., «L'influence du vocabulaire arabe: *Causa Prima est esse tantum*», J. Hamesse y C. Steel (eds.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age. Actes du Colloque International de Louvain-la-Neuve et Leuven, 12-14 septembre 1998* organisé par la S.I.E.P.M., Turnhout, Brepols, 2000, pp. 51-97.
- D'Ancona, C., «Avicenna and the *Liber de Causis*: A Contribution to the Dossier», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 7 (2000), pp. 95-114.
- D'Ancona, C., «*Causa prima superior est omni narratione*. Il tema delle *sifat Allah* nel primo neoplatonismo arabo», *Oriente Moderno*, 19(80), n.s., (2000), pp. 519-555.
- D'Ancona, C., «Proclus, Denys, le *Liber de Causis* et la science divine», en O. Boulnois, J. Schmutz y J.-L. Solère (eds.), *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIIIe siècle*, Vrin, Paris, 2002, pp. 19-44.
- D'Ancona, C., «Nota sulla traduzione latina del *Libro di Aristotele sull'esposizione del bene puro* e sul titolo *Liber de Causis*», en S. Perfetti (ed.), *Scientia, Fides, Theologia. Studi di filosofia medievale in onore di Gianfranco Fioravanti*, Firenze, Edizioni ETS, 2011, pp. 89-102.
- D'Ancona, C., «The *Liber de causis*», en Gersh (ed.), *Interpreting Proclus*, NYC, Cambridge University Press, 2014, pp. 137-165.
- De Boni, L. A. «Introdução – Egidio Romano e o 'De Ecclesiastica Potestate'», en Egidio Romano, *Sobre o poder eclesiástico*, trad. C. P. B. Goldman Vel Leibman y Luis A. De Boni, Petrópolis, Vozes, 1989, pp. 11-30.
- Decossas, B., «Les exigences de la causalité créatrice selon l'*Expositio in Librum de causis* de Thomas d'Aquin», *Revue Thomiste*, 94 (1994), pp. 241-272.
- De Libera, A., *La filosofía medieval*, trad. C. D'Amico, 2000, Buenos Aires, Docencia.
- Endress, G. *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio theologica in arabischer Übersetzung*, Wiesbaden/Beirut, Imprimerie Catholique, 1973.
- Fârcas, D. «Le 'Livre de causes' et les 'noms divins' Pseudo-Dionysiens chez Albert le Grand et Thomas D'Aquin», *Orma. Revistă de studii etnologice și istorico-religioase*, 9 (2008), pp. 70-89.
- Gilson, E., *La philosophie au Moyen Age*, Paris, Bibliothèque philosophique Payot, 1962.
- Girolamo Trapé, P., «Il platonismo di Egidio Romano», *Aquinas*, 7 (3) (1964), pp. 309-344.
- Haneberg, D. B., «Über die neuplatonische Schrift von den Ursachen (*Liber de causis*)», en *Sitzungsberichte der Königlich-Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München*, I (1863), pp. 261-288.
- Kristeller, P. O., «Proclus as a Reader of Plato and Plotinus, and his Influence in the Middle Ages and in the Renaissance», en J. Pepin y H.-D. Saffrey (eds.), *Proclus lecteur et interprete des anciens*, Paris, Editions du CNRS, 1987, pp. 191-211.
- Lohr, C. A., «The medieval interpretation of Aristotle», en N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg y E. Stump (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 80-98.

- Ludueña, E. y Strok, N., «Libro de las causas o de la bondad pura», en C. D'Amico, (ed.), *Todo y nada de todo. Selección de textos del neoplatonismo latino medieval*, Buenos Aires, Winograd, 2008, pp. 141-165.
- McAleer, G., «Giles of Rome on Political Authority», *Journal of the History of Ideas*, 60 (1) (1999), pp. 21-36.
- Mc Cready, W. D., «Papal plenitudo potestatis and the source of temporal authority in Late Medieval Papal Hierocratic Theory», *Speculum*, 48 (4) (1973), pp. 654-674.
- Miethke, J., *Las ideas políticas en la Edad Media*, Buenos Aires, Biblos, 1993.
- O'Rourke, F., «Unity in Aquinas' commentary on the *Liber de causis*», en J.-M. Narbonne, y A. Reckermann (eds.), *Pensées de l'«Un» dans l'histoire de la philosophie. Études en hommage au professeur Werner Beierwaltes*, Paris-Québec, Librairie Philosophique J. Vrin-Les presses de L'Université Laval, 2004, pp. 230-271.
- Porro, P., «*Prima rerum creatarum est esse*: Henri de Gand, Gilles de Rome et la quatrième proposition du *De causis*», en V. Cordonnier y T. Suarez-Nani (eds.), *L'aristotelisme expose. Aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2014, pp. 55-81
- Roche Arnas, P., «Iglesia y poder en el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 24 (2007), pp. 141-153.
- Saffrey, H.-D., «L'état actuel des recherches sur le *Liber de causis* comme source de la métaphysique au Moyen Age», en P. Wilpert y P. E. Willehad (eds.), *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin, W. De Gruyter, 1963, pp. 267-281.
- Senko, W., «La doctrine de la perfectio personalis et de la perfectio status dans le *De ecclesiastica potestate* de Gilles de Rome», en A. Zimmermann (ed.), *Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln*, Bd. 12/2, Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1980, pp. 337-340.
- Solère, J.-L., «Néoplatonisme et rhétorique: Gilles de Rome et la première proposition du *De causis*», en *Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du Colloque de Corfou, 6-8 octobre 1995, organisé para la S.I.E.P.M., L.G. Benakis éd.*, 1997, pp. 163-195.
- Taylor, R. C., «St. Thomas and the *Liber de Causis* on the Hylomorphic Composition of Separate Substances», *Mediaeval Studies*, 41 (1) (1979), pp. 506-513.
- Taylor, R. C. y D'Ancona, C., «Le *Liber de causis*», en R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Supplement au vol. I, Paris, Editions du CNRS, 2003, pp. 599-647
- Taylor, R. C., «Primary and Secondary Causality», en R. C. Taylor y L. X. Lopez-Farjeat (eds.), *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, New York, Routledge, 2016, pp. 225-235.
- Thillet, P. y Oudaimah, S., «Proclus Arabe. Un nouveau *Liber de causis*?», *Bulletin d'Etudes Orientales*, 53-54 (2001-2002), pp. 293-368.
- Rothschild, J.-P., *Les traductions hébraïques du Liber de causis latin*, 2 vols., Paris, Université de Paris-III, 1985.
- Rothschild, J.-P., «Les traductions du *Livre des causes* et leurs copies», *Revue d'histoire des textes*, 24 (1994), pp. 393-484.

- Rothschild, J.-P. «Le Livre des causes du latin a l'hébreu: textes, problèmes, reception», en A. Fidora, H.J. Hames y Y. Schwartz (eds.), *Latin-into-Hebrew: Texts and Studies*, Leiden/Boston, Brill, 2013, pp. 47-84.
- Rothschild, J.-P., «Quelques philosophes juifs du Moyen Age tardif, traducteurs ou lecteurs de saint Thomas d'Aquin», en E.H. Füllenbach y G. Miletto (eds.), *Dominikaner und Juden. Personen, Konflikte und Perspektiven vom 13. bis zum 20. Jahrhundert*, Berlin, De Gruyter, 2015, pp. 25-63.
- Ullmann, W., *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1971.
- Ullmann, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983.
- Ullmann, W., «La bula Unam Sanctam: visión retrospectiva y prospectiva», en *Escritos sobre teoría política medieval*, Buenos Aires, Eudeba, 2003, pp. 175-218.
- Wakelnig, E. *Feder, Tafel, Mensch. Al-'Āmirī's Kitāb al-Fuṣūl fī-l-Ma'ālim al-ilāhiya und die arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh.*, Leiden-Boston, Brill, 2006.
- Wakelnig, E. «Proclus in Aristotelian disguise. Notes on the Arabic transmission of Proclus' *Elements of Theology*», en A. Musco, R. Gambino, L. Pepi, P. Spallino y M. Vassallo (eds.), *Universalita della Ragione. Pluralita delle Filosofie nel Medioevo, XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale Palermo, 17-22 settembre 2007*, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2012, pp. 165-176.
- Zumkeller, A., «Chiesa e stato secondo la dottrina ierocratica di Egidio Romano», en *Matteo Novelli e l'Agostinismo politico del Trecento. Atti del 1° Convegno sul pensiero agostiniano, Palermo, 19-20 gennaio 1981*, Palermo, Augustinus, 1983, pp. 63-78.

Lucas Oro Hershtein  
l.oro.hershtein@gmail.com

Fecha de recepción: 17/03/2017  
Fecha de aceptación: 09/07/2017