

LA CUESTIÓN DE LA VISIÓN BEATÍFICA, ¿UNA CUESTIÓN POLÍTICA?

JOSEP GIL I RIBAS

Hace ya algunos años, en 1984, publicaba el libro, escrito en lengua catalana, *La benaurança del cel i l'ordre establert*. El libro, editado por Herder y Facultat de Teologia de Barcelona (Col. lectània Sant Pacià), recogía mi tesis doctoral en la que trataba de aproximarme a la escatología de la *Benedictus Deus*. Mi propósito era presentar una hipótesis sobre la situación de los bienaventurados, desde la perspectiva de ese documento solemne del Magisterio de la Iglesia. Reconocía el carácter arriesgado de ese propósito, teniendo en cuenta —decía— la «pobreza» del contenido escatológico del documento, una «pobreza» que, sin embargo, intuía más aparente que real, en el sentido de que, a pesar de referirse a la «retribución esencial *mox post mortem*», ofrecía a la investigación estrictamente dogmática unos materiales de primera calidad en orden a la misma estructura de la escatología cristiana.

Ahora bien, el estudio del documento exigía una exposición previa de su contexto inmediato, es decir, la polémica iniciada por Juan XXII con su *opini3n* sobre la visi3n beatífica. Precisamente la primera parte de la tesis y del libro intenta reflejar, con el máximo rigor posible, la historia de la polémica y la gestaci3n del documento de Benedicto XII, no sin hacer referencia al trasfondo de la misma polémica. La segunda parte es totalmente sistemática: empieza con una evaluaci3n dogmática del documento y presenta los resultados de mi reflexi3n, resultados que me permiten formular la hipótesis antes mencionada y aportar las pruebas teol3gicas que la avalen. Dichos resultados se agrupan en tres apartados (lo que el documento enseña dogmáticamente, las categorías teol3gicas que utiliza el documento y el trasfondo del documento). En cuanto al tercer apartado, defendía que la Iglesia peregrina, por el hecho de sostener sacramentalmente la vida eterna de los bienaventurados —y sólo en este sentido—, es la única garantía del *ordo rerum* que puede ser invocada desde la conciencia de fe de la misma Iglesia, y que, en consecuencia, los *credenda* de la Iglesia, iluminados por los *visa Dei* de los bienvaneturados, se hallan poderosamente sometidos al dinamismo del *éskhaton* y, en definitiva, por los *pro-*

missa Dei. Y al final añadía lo siguiente: la importancia de la enseñanza escatológica de la *Benedictus Deus* no reside en el hecho de servir de base a una parcela de la escatología cristiana (en concreto, la del «estado intermedio»), sino en el de ofrecer a la teología un material excepcional para construir un modelo de Iglesia.

Debo reconocer que, a pesar de los años transcurridos, las líneas fundamentales de mi tesis son perfectamente vigentes. No pretendía entonces decir ninguna última palabra; más bien esperaba que mis conclusiones encontraran un pequeño hueco en la investigación y en la crítica teológica nacional e internacional. Quiero creer que, al hecho de no merecerlo, no es ajena la circunstancia de que el libro esté escrito en catalán. En cualquier caso, he tenido ocasión de repasar mis puntos de vista y de contrastarlos con los expuestos por Christian Trottmann en su magnífico libro *La vision béatifique. Des disputes escolastiques à sa définition par Benoît XII* (École française de Rome, 1995).

Vayamos por partes. No hay duda de que el sermón de Juan XXII el día de Todos los Santos del año 1331, en el que afirmaba que los santos no gozan ni gozarán de la visión beatífica hasta el día del último Juicio, produjo un gran escándalo en amplísimos sectores de la cristiandad. El papa no fue el primero en plantear la cuestión del momento de la visión beatífica; pero lo hizo a contracorriente de la reflexión escolástica desarrollada sobre el asunto desde hacía más de un siglo.

El problema de fondo abordado por la escolástica era el siguiente: ¿qué añadirá a los elegidos el Juicio Final, puesto que ya han obtenido la visión beatífica inmediatamente después de su muerte o de la purificación postmortal subsiguiente? ¿Sólo la glorificación de sus cuerpos? Ésta es sin duda la respuesta, algo decepcionante, de la tradición escolástica, por lo que se llega a plantear si los bienaventurados obtendrán o no en la resurrección y en el Jucio Final un aumento ya sea intensivo o extensivo de la misma visión de Dios.

San Agustín había aportado en *De Genesi ad litteram* XII, 35, 68 su punto de vista: en las almas separadas hay algo que les impide alcanzar una visión de Dios como la de los ángeles, y es el deseo de regir sus cuerpos, por lo que, una vez liberadas de esa preocupación en el día de la resurrección de sus cuerpos, podrán ver a Dios de una manera plena. Se trata de un punto de vista que Pedro Lombardo recoge en su *Comentario a las Sentencias*; expone la dificultad de esta manera: ¿de qué les sirve a los difuntos recibir sus cuerpos en la resurrección, si pueden gozar sin ellos de la suprema bienaventuranza?¹.

1. *Quid opus sit spiritibus defunctorum corpora sua in resurrectione recipere, si eis potest sine corporibus summa beatitudo praeberi? Difficilis quaestio est, nec potest a nobis perfecte defini* (IV Sent, d. 49, c. 4).

Guillermo de Auvergne había precisado que la única bienaventuranza prometida a los santos es la de las almas, las únicas capaces de gozar y de comprender propiamente hablando. La bienaventuranza del cuerpo no puede ser otra cosa que una especie de suplemento o complemento en forma de remuneración². Como es sabido, dominicos y franciscanos se alternan a la hora de formular un aumento intensivo o extensivo o a la vez intensivo y extensivo. Es interesante y sugerente la opinión de Gerardo de Abbeville —cuyo *Quodlibet* fue consultado por Juan XXII—, que aduce cuatro razones a favor de una claridad superior de las almas unidas a sus cuerpos: a la ya tradicional del deseo de regir su propio cuerpo y a la de la remuneración (que se debe al hombre entero), se añade la de la «imperfección accidental» del alma separada y, lo que es más importante, la que se basa en el orden de la sabiduría divina, que desea que el alma espere a la plena estructuración del cuerpo de Cristo para poder ver a Dios de una manera plena.

Santo Tomás, como es sabido, en el *De anima* y en la *Summa* rechaza definitivamente cualquier aumento intensivo de la visión. Sin embargo, la cuestión se recrudece con el planteamiento de la bienaventuranza del alma de Cristo en el *triduum mortis*. En el caso de los difuntos, el alma separada no puede ser plenamente feliz porque su cuerpo no ha obtenido su propia glorificación. He aquí un argumento muy utilizado: las fuerzas vitales, voluntad e inteligencia, actúan de acuerdo con la naturaleza del alma (*quo est*), que es incompleta mientras está separada del cuerpo. De ahí que, en este estadio de la discusión, ya no es el argumento del deseo de regir al cuerpo, sino la imperfección del sujeto, el argumento que se esgrime para afirmar la no plena visión del alma separada.

Poco a poco, la disputa deja entrever la gran cuestión: si el alma tiene ya la visión de Dios, ¿qué le falta esperar para el día del Juicio? La originalidad de la opinión de Juan XXII consiste precisamente en negar la mayor: para que el Juicio Final aporte algo realmente nuevo, conviene que las almas no gocen anteriormente de la visión beatífica.

El libro de Trottmann me ha permitido reconstruir, entre otros, este aspecto de la cuestión y, con su ayuda, he podido seguir el recorrido de las opiniones a favor o en contra del aumento (intensivo y/o extensivo) de la visión beatífica en el día del Juicio Universal. En cuanto a la polémica propiamente dicha, la ayuda de Trottmann ha sido menor, aun-

2. *Tota ergo beatitudo quae sanctis promittitur animarum est sic fruētis et intelligentis propria. Sola autem anima fruēs et intelligens est (...). Secunda igitur stola, quae est gloria corporum, nec beatitudo est proprie, nec pars beatitudinis: est tamen pars totius remunerationis, id est totius boni, quod sanctis in fine dabitur* (De retributione sanctorum, París 1674, p. 315 B).

que concedo gran importancia a la valoración que él hace de algunos de los documentos a favor y en contra de la opinión de Juan XXII.

Estoy convencido de que el texto papal más importante y significativo es el segundo sermón, el del tercer domingo de Adviento, donde recoge una cantidad impresionante de *auctoritates* a favor de su opinión y rechaza con un gran aparato de citas los argumentos de sus adversarios. Se trata, en definitiva, de un texto que plantea uno de los problemas más graves de la epistemología teológica sobre la utilización de los argumentos filosóficos. El papa afirma: el retraso de la visión beatífica hasta el día del Juicio Universal no es contraria a la fe, porque, a pesar de ese retraso, las almas están en el cielo. Juan XXII estaba sometido a unas categorías antropológicas que daban por seguro la existencia y la actividad de las almas separadas. Y el papa añadía: cualquier otra concepción dual —la visión beatífica para el alma separada, la consumación de la bienaventuranza en el momento de la resurrección— es insuficiente, porque el alma separada no es «sujeto humano suficiente» para la visión intuitiva de Dios. Una de las razones últimas del papa, sin embargo, no es de orden antropológico sino eclesiológico: la dimensión comunitaria de la salvación. El papa rechaza la salvación de las élites: sólo cuando la Iglesia, sociedad de los redimidos, esté perfectamente reconstruida —y eso no ocurrirá antes del último Juicio—, podrá haber visión de Dios. Hasta el día del Juicio no hay ni habrá más que *homines viatores*.

Vayamos en este momento al punto de vista de Jacques Fournier, futuro Benedicto XII y autor de la *Benedictus Deus*. Como sabemos, el futuro Benedicto XII siguió muy de cerca, como cardenal delfín, todas las controversias del pontificado de Juan XXII y los distintos frentes abiertos contra él por sus muchos adversarios. En el tema de la visión beatífica, se comportó con una gran delicadeza no exenta, evidentemente, de una no menos grande firmeza. El cardenal blanco dedicó y expresó siempre un gran respeto y un profundo cariño al viejo obispo romano de Aviñón.

Jacques Fournier publicó, contra la opinión papal, el libro *De statu animarum sanctarum ante generale iudicium*³ en el que estudia las

3. Insisto en que el futuro Benedicto XII nunca quiso alinearse con los «enemigos» del pontífice. En el estudio minucioso de la opinión papal utilizó el contenido de sus sermones y de los diversos escritos a favor y en contra de la inmediata visión beatífica y tuvo muy en cuenta el dictamen de la Universidad de París; los «enemigos» del papa, sin embargo, le consideraron excesivamente vinculado a los intereses pontificios y el mismo Ockham lo declaró convicto de herejía (*Tractatus contra Benedictum*). En la última redacción de su libro, ya papa, escribía estas palabras: *Illud, quod mihi videbatur sanae doctrinae adversari, tam motus propria conscientia quam praecepto felicitis recordationis Johannis Papae, praedecessoris ac patris mei ac singularis benefactoris, quae a tempore, quo assumptus fui ad cardinalatum in Ecclesia, emiserunt, quantum Dominus dignatus est fuit mihi concedere, redarguere et convincere volui.*

rationes y la *auctoritates* invocadas por los partidarios del pontífice y expone los argumentos contrarios al retraso de la visión beatífica. El futuro papa, aparte del deseo legítimo de «salvar a Bernardo», propone como *probabilior* la opinión de un aumento extensivo e intensivo de la bienaventuranza (y de la visión) a partir del último Juicio, pero defiende claramente la perfecta visión de las almas separadas y lo hace desarrollando una teoría noética inspirada en una psicología de inspiración agustiniana⁴. Su principal argumento reside, sin embargo, en una comprensión ética de la libertad y de la caridad. Jacques Fournier dice: las acciones buenas y malas tienen como sujeto al libre arbitrio o a la voluntad, por lo que es perfectamente coherente que el alma separada sea debidamente recompensada; por otra parte, el orden de la caridad exige que las almas no puedan desear otra cosa que la visión de Dios y no la recuperación de sus cuerpos. Finalmente, Jacques Fournier utiliza un argumento propio de la teología mística: el reinado de Cristo en la fe de los creyentes durará hasta que vuelva para juzgar a vivos y a muertos, pero esto no se opone a la visión inmediata. La visión de las almas separadas es perfecta, pero la plenitud de la luz no tendrá lugar hasta el último Juicio para una Iglesia al completo e iluminada exclusivamente por Dios.

La *Benedictus Deus* no entra, sin embargo, en estas cuestiones (por ejemplo, sobre el «aumento»). Dice únicamente lo que está fuera de discusión en las escuelas: que estar en el cielo quiere decir ver a Dios *nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte sis ostendente*, y que la bienaventuranza es consecuencia de esa visión.

Cabe no obstante esta pregunta: ¿por qué Benedicto XII no hace ninguna referencia, en la *Benedictus Deus*, a la cuestión eclesiológica

4. No hay que insistir en la importancia del dictamen de la Universidad de París. Los folios del manuscrito latino, que se conservan en la Biblioteca Nacional de París, fueron redactados más de cien años después de la controversia, con evidentes exageraciones; pero en el fondo se trata de la opinión de los maestros de la Universidad. El documento responde claramente a la cuestión diciendo que las almas santas no necesitan sus cuerpos para alcanzar la visión beatífica, por lo que nada se opone a que la reciban inmediatamente después de la muerte. Más bien es el cuerpo quien necesita el alma para ser glorificado. Y es entonces cuando se utilizan las *auctoritates*. La tesis del papa es asimilada a la herejía cátara. Un argumento tomista: si el nivel de méritos llega a su punto culminante con la muerte, no hay ninguna razón para retrasar la bienaventuranza. La segunda parte destinada a abordar el problema desde el punto de vista filosófico y teológico, empieza adelantando tres conclusiones que serán examinadas sucesivamente: el alma separada perfectamente purificada es ya bienaventurada pues ve a Dios con una visión inmediata; el intelecto agente del alma separada y purificada no ve a Dios por esencia ni inmediatamente; el intelecto posible ve la divina esencia inmediatamente bajo la influencia del *lumen gloriae*, que actúa de «especie» que atrae y mueve a la visión; se trata de recurrir una vez más a la distinción entre *medium quo* y *medium quod*.

claramente tenida en cuenta en el *De statu animarum*? No creo que esta omisión obedezca simplemente a un criterio de «mínimos dogmáticos»; creo que la omisión demuestra el verdadero trasfondo de la disputa. ¿Cuál es?

Acerca del origen de la famosa opinión papal, hay varias hipótesis. Por una parte, la posición negativa del papa aparece como intelectualmente reaccionaria en la medida en que rechaza el aporte de la filosofía a la teología de la época. Esto es verdad; pero no es suficiente. Hay quien recurre a hipótesis fantásticas; pero no parece que se trate de hipótesis suficientemente serias. No hay que olvidar que los franciscanos herejes le atribuyeron un número sin fin de herejías; Guillermo Durand y Juan de Nápoles asimilan el pensamiento del papa a los cátaros y al error de los griegos: pero sus críticas se parecen mucho al procedimiento de los inquisidores —como el conocidísimo del Cardenal de Ceccano—⁵.

Las hipótesis más serias giran en torno a la voluntad papal de alejarse de cualquier tipo de tentación espiritualista y al intento de establecer puentes de contacto con los teólogos orientales. En este sentido, el papa, al negar el *lumen gloriae* a los santos del cielo, lo estaría negando *a fortiori* a todos los librepensadores de su tiempo que pensaban disfrutarlo ya en este mundo.

Sin embargo, el trasfondo de la opinión papal es, a mi parecer, político. Es lo que aventuré en mi tesis (y en mi libro) y es lo que he visto parcialmente confirmado en el texto de Trottmann.

Mi punto de partida es el convencimiento de que los partidarios y los adversarios de Juan XXII se movieron dentro de un mismo «horizonte mental», horizonte que obedecía a una de las grandes preocupaciones de la Edad Media, que fue la de asegurar el *aeternus rerum ordo*. Yo defiende que, a pesar de la influencia de la nueva escuela agustiniana y de la corriente nominalista, en tiempos de la polémica conservaba plena vigencia el horizonte conceptual de la escolástica del siglo XIII, en el que el *hombre* y la *naturaleza humana* eran concebidos como garantía del *naturae ordo*. El *hombre* —y no sólo el alma—, dentro de ese *naturae ordo*, era concebido a partir de su *na-*

5. Estoy de acuerdo con Trottmann cuando habla de la *Summa contra haereticos* como el modelo que sigue el autor anónimo contra Ceccano; y añade: «En revanche, l'auteur de ce traité anonyme contre Ceccano, sans pouvoir établir une filiation explicite entre l'opinion de Jean XXII et celles visées en 1241 à Paris et 1311 au concile de Vienne, pressent à juste titre qu'elle s'oppose au courant de pensée scolastique qui à contribué depuis un bon siècle à préciser le contenu et le mode de la vision béatifique. Ce maître, très érudit aussi bien en droit qu'en théologie, comprend clairement que l'adversaire principal de l'opinion du pape est bien Thomas d'Aquin, en tant qu'il représente la théologie scolastique dominicaine, principal font de résistance à l'opinion pontificale» (pp. 447-448).

turalaleza racional; una naturaleza fijada previamente, estructurada según unos esquemas superiores, a los que obedece *secundum esse i secundum operari*⁶.

He aquí, pues, el nervio de la cuestión. La *naturaleza de las cosas* sigue el *orden* establecido por la Inteligencia divina. Dentro de este *orden* hay la *naturaleza humana*, que se define por su *racionalidad*, una naturaleza que permanece sometida al mismo *orden del universo*, ya que sólo alcanza su perfección en la actualización de su potencia intelectual en la visión de Dios.

La polémica da cuenta de que, junto a esa herencia aristotélico-tomista⁷, se vuelve a imponer la herencia agustianiana, que llega a ser omnipresente en el último tercio del siglo XIII y durante el primer tercio del siglo XIV.

Santo Tomás viene a decir lo siguiente: el conocimiento que procede de la fe produce en los creyentes al grado más elevado de la *veritas humana* (y, por tanto, del mismo *rerum ordo*), ya que la *fides* se fundamenta en la *scientia Dei et beatorum*; se trata de la *fides* entendida como el conjunto de los *credenda*, cuya autenticidad se ha confiado a la *doctrina Ecclesiae* (y no a los *promissa Dei*), que garantiza su correspondencia con los *visa Dei*, siendo estos mismos *visa Dei* los que dan consistencia a la estructura comunitaria de la fe, que es la Iglesia. Desde esta perspectiva, el horizonte conceptual de santo Tomás se mueve en la siguiente dirección: por una parte, lo que refleja el *aeternus rerum ordo* es la estructura jerárquica de la *cognitio* que se fundamenta en la *cognitio fidei*, en tanto que refleja la *scientia beatorum*; por

6. No podemos olvidar que santo Tomás, de acuerdo con Aristóteles, defendía con fuerza la «unidad radical» del hombre, y lo hacía a partir de la opción hilemórfica que, si bien se mira, define la «sustancialidad» del hombre como un *unum simpliciter* (cfr. *Summa c.g.* II, c. 58). Corregía evidentemente a Aristóteles cuando afirmaba que era la naturaleza «espiritual» del alma lo que la convertía en *forma corporis* y, en concreto, el carácter «intelectual» de su naturaleza (cfr. *De ver.* q. 16, a. 1, ad 13; *ib.*, q. 19, a. 1; *Summa c.g.* II, c. 62; *ib.* III, 25 y 47); y, por tanto, quedaba asegurada su «incorruptibilidad». Si preguntamos a santo Tomás, nos dirá que el «alma separada» no posee la perfección de la naturaleza humana (cfr. *Summa Theo* II/II, q. 4, a. 5, ad 2; *De anim.* q. 1, a. 1), a pesar de que es capaz de subsistir y de actuar fuera del cuerpo. Con todo, esta capacidad del alma separada —que es sujeto de todas las operaciones y que no necesita del concurso del cuerpo—, constituye la base ontológica de la densidad personal que sitúa al hombre en el nivel más alto de la jerarquía de las cosas creadas, inmediatamente detrás de los ángeles.

7. En mi tesis sigo paso a paso el pensamiento de santo Tomás: el hombre, por una parte, como *capax veritatis*, reduce a la unidad el *ordo rerum*, y por otra, como llamado a la *beatitudo*, goza de una trascendencia especial que, centrada *causaliter* y *exemplariter* en Cristo, lo hace sujeto principal de la «finalidad vertical» del Universo. Y, en este punto, sin dejar de ser plenamente aristotélico, santo Tomás formula de una manera originalísima el *aeternus rerum ordo* desde la perspectiva de la *scientia Dei et beatorum* —la *visio Dei* como el lugar donde el intelecto humano alcanza su máxima perfección—.

otra, la Iglesia, como *communitas credentium* (es decir, como depositaria de los *articuli fidei*), verifica en su estructura jerárquico-magisterial el *aeternus rerum ordo*⁸.

Santo Tomás construyó el *ordo rerum* con el esquema conceptual —arquitectónico, para decirlo de alguna manera— de Aristóteles; más tarde se llegaría prácticamente a la identificación entre el *aeternus rerum ordo* y el *christianus rerum ordo*. Habría que añadir la presencia, en este mismo momento, del pensamiento de san Buenaventura, que influyó notablemente en la evolución de la concepción cristiana del *ordo rerum*⁹. Pero lo más importante es constatar el vacío que para el *rerum ordo* significaría un cielo sin visión beatífica. Y ahí está el trasfondo de la polémica.

La opinión de Juan XXII dibujaba algo así como un cielo provisional, sin la visión intuitiva de Dios. Juan XXII y sus partidarios pensaban que la «perfecta situación humana» —necesaria para la visión intuitiva de Dios— no tendría lugar hasta el día del Juicio Universal. Más todavía, pensaban que la situación actual de los bienaventurados es una situación que, a pesar de estar sometida a la visión de la Humanidad de Cristo, necesita el soporte de la Iglesia militante, que es el lugar donde se encarna progresivamente la Humanidad de Cristo hasta el día de la Parusía.

¿Podía este cielo garantizar suficientemente el *naturae ordo*?

La misma opinión que había barrido el cielo de arriba a abajo, dejándolo huérfano de la visión beatífica, se encargó de demostrar que sí podía: pero a condición de ser el lugar donde la *potestas papae* ejercía su dominio. El papa, como representante de Cristo, tiene todo poder sobre todos los bautizados, incluso sobre los santos del cielo¹⁰. El papa lo sabía, porque estas eran las conclusiones a las que había llegado la

8. Esta objetivación y universalización de la *cognitio fidei* en el ámbito de la fe de la Iglesia y la consiguiente convicción del protagonismo de la «Iglesia militante», como garantía del *ordo rerum*, fue, en el caso de santo Tomás, la traducción cristiana del pensamiento filosófico de Aristóteles, hecha por un teólogo consciente de la originalidad del *christianus rerum ordo* que se fundamenta en el *Christus Caput* y que establece una unidad estructuradora de la Iglesia terrestre desde la situación de la *visio beata*.

9. El elemento específico de la teología franciscana será el «ejemplarismo». La Iglesia militante, que refleja ahora mismo la *civitas quae sursum est* y contiene los diversos niveles jerárquicos de la perfección del Verbo encarnado, se convierte en la garantía suprema en la tierra del *ordo rerum*. Sin embargo, sería anacrónico querer atribuir al *ordo rerum christianus* de san Buenaventura el sentido hierocrático que le dieron los canonistas y curialistas de finales del XIII y comienzos del XIV; aunque hay que reconocer que el Doctor Seráfico colaboró eficazmente en el proceso evolutivo de los conceptos.

10. Es muy difícil resumir en pocas palabras la síntesis de este pensamiento. No hay que olvidar, por una parte, la influencia de las tesis dionisíacas y, por otra, la visión de una cristología defectuosa que separaba excesivamente lo humano y lo divino de Cristo.

«teología oficial» a partir de la crisis provocada durante el pontificado de Bonifacio VIII.

Lo cierto es que la teología oficial aviñonense asume la línea dura de la defensa de la *potestas papalis*, ya durante el pontificado de Juan XXII¹¹. Esta teología quiso —pero no pudo, por culpa, en gran parte, del nominalismo reinante— estructurar metafísicamente el *christianus rerum ordo*; y, en vez de ello, optó a favor de una eclesiología que elevaba la *plenitudo potestatis* del papa a la categoría suprema del *ordo rerum*.

En este sentido, debo reconocer que las páginas que Trottmann dedica, dentro de los contextos políticos de la visión beatífica, a la condena de la *Monarchia* de Dante y sus *duo ultima* son simplemente extraordinarias. Nos encontramos aquí en el punto preciso donde se cruzan dos grandes debates teológicos de comienzos del siglo XIV: el de la visión beatífica y el de la relación de los dos poderes. Y no hay duda de que, para entender hasta el fondo hasta que punto se implican las dos cuestiones, hay que leer la crítica de Guido Vernani en su libro *De potestate Summi Pontifici*, de acuerdo con las tesis hierocráticas del agustinismo político.

Dante, para justificar filosóficamente la independencia de los dos poderes, distingue dos fines últimos del hombre (dos «bienaventuranzas»), el primero destinado al buen gobierno del emperador y el segundo al poder espiritual del papa, con la ayuda del *lumen gloriae*. El contenido de la bienaventuranza en esta vida es la virtud que pone en acto las potencialidades de la inteligencia, y eso sólo es posible si hay paz y unidad política en una *civitas universalis*, bajo la dirección de un único monarca. Guido Vernani afirma la superioridad de la *visio beatifica divinae essentiae* sobre la *beatitudo civilis*; distingue claramente el orden de la gracia y el de la naturaleza, pero precisa que la verdadera finalidad del hombre es la bienaventuranza contemplativa a la que dispone la vida virtuosa, Dante no confunde la visión beatífica prometida a los fieles cristianos y la bienaventuranza temporal que el hombre puede alcanzar por la virtud de la prudencia en una vida activa o por la sabiduría en una vida contemplativa. Para Dante hay dos fines últi-

11. En mi tesis expongo ampliamente el contenido de esa teología oficial. En ella subrayo dos aspectos que creo importantes: 1) la progresiva configuración de la *congregatio* como una *societas* en el sentido moderno de la palabra, es decir, como una colectividad ordenada, universal y autosuficiente (es la última consecuencia de un movimiento de ideas que se inició siglos atrás en la concepción de la Iglesia como *corpo social jerarquizado*); 2) el convencimiento progresivo de que la cualidad de la *fides*, como principio integrador y unificador de la *congregatio*, no depende de la interioridad de las personas, ni siquiera del hecho sacramental, sino del ámbito jurídico de la *iusdictio*, propia del poder sagrado, en sentido más preciso de la expresión.

mos y los dos tienen una dimensión contemplativa: en el primero se mezclan el «bienestar» y la «felicidad», que corresponden a la finalidad natural del hombre y tienen en el Filósofo y en el Emperador sus garantes (sin que intervenga para nada el poder espiritual del papa). El papa sólo tiene el poder de abrirnos el acceso a la bienaventuranza eterna. Cuando Dante distingue dos fines últimos, lo hace para fundar filosóficamente la autonomía de los órdenes; piensa en su mutua influencia cuando dice: *Illa igitur reverentia Cesar utatur ad Petrum qua primogenitus filius debet ad patrem; ut luce paterne gratie illustratus virtuosius orbem terre irradiet, qui ab Illo solo perfectus est, qui est omnium spiritualium et temporalium gubernator* (III, 16, A-C). Cada uno de los fines es último.

No hay duda de que la posición de Dante aparece moderada si la comparamos con los dos extremos representados por el agustinismo y por el averroísmo. Lo que caracteriza al primero es la tendencia a absorber la razón en la fe, el derecho natural en la vida sobrenatural, la filosofía en la revelación. Hay un solo orden y el papa es sacerdote y rey, y tiene jurisdicción eminente sobre todos los asuntos temporales. Absorbido por el espiritual, el poder temporal no es más que accesorio, como «causa segunda», y la grandeza del soberano pontífice es que, como Dios mismo, puede prescindir de las causas segundas.

Juan XXII, como viejo jurista que era, no pudo dejar de pensar las cosas desde criterios jurisdiccionales. Partidario de un agustinismo teocrático, tenía necesidad de retrasar lo máximo posible la visión beatífica para hacer frente a toda clase de milenarismos; y, a los que piensan en una independencia del poder temporal, les recuerda que el único fin último del hombre es la visión beatífica.

Añadamos que la posición de los teólogos aviñonenses era muy difícil. El nominalismo dominante cerraba el paso a una estructuración del *ordo rerum* sobre la base de un *aeternus rerum ordo*, y optaron por el ámbito concreto de la sociedad eclesial, presidida por la omnipotencia papal. Pero la verdad era que ese orden quedaba exclusivamente terrenal: faltaba la referencia al cielo de los bienaventurados.

Desde esta perspectiva, la opinión de Juan XXII venía a completar el esquema de sus propios teólogos, una opinión que recogía, a su manera, la estructuración metafísica de la síntesis aristotélico-tomista. El cielo de Juan XXII no era ciertamente el cielo de la *scientia Dei et beatorum*: era el cielo de la *realiza universal de Cristo* —al que no podía oponerse el nominalismo ockhamista—, de la que participan las almas santas; un cielo sometido a la Iglesia militante —o, mejor, a la *potestas papalis*—, y, por tanto, un cielo suficientemente seguro para sostener el *ordo rerum*.

El cielo de los adversarios de Juan XXII y, más todavía, el de la *Benedictus Deus* ofrecía sin duda unas garantías mayores¹². Pero es un cielo, digámoslo así, demasiado «pesado» y, hasta cierto punto, deshumanizado. Es un cielo cuyos habitantes han abandonado los espacios de la fe y han entrado en un descanso que fácilmente se convierte en desinterés por la marcha de la historia.

Sé que la opinión de Juan XXII es contraria a la fe católica y apostólica, pero esto no quiere decir que no contenga puntos que merecerían un cierto interés de parte de la ortodoxia. Creo que no hace daño a nadie la comprensión de un cielo de *videntes* en cuya visión «ven» de alguna manera todo lo humano. Estoy diciendo que un cielo cuyos habitantes permanecen de alguna manera como *viatores* (y, por tanto, como «creyentes» que «esperan») es un cielo mucho más cercano a los avatares de la historia que un cielo cuyos habitantes están perfectamente inmunizados de todo lo que es histórico.

12. Trato este aspecto de la cuestión de una manera muy extensa en mi tesis y libro. Un cielo habitado por las almas santas que ven a Dios cara a cara y gozan plenamente de esta visión cumple perfectamente la función de perfeccionamiento del *naturae ordo*, un cielo que ahora mismo es ya la realización perfecta de la tendencia impresa por el Creador en el Universo, desde donde desciende, de una manera jerarquizada, el orden de las cosas terrenales. El cielo de la *Benedictus Deus*, como garantía del *naturae ordo*, es una realidad colectiva, hecha de hombres redimidos por la Sangre de Cristo, en comunión con su cuerpo glorificado: es la Iglesia celeste, es la Iglesia escatológica; no la de los últimos tiempos, la que seguirá después de la Iglesia peregrina, sino la que existe simultáneamente con la Iglesia militante y garantiza la *fides* de los *viatores*.