

---

# La separación de poderes en el siglo XIII

## Un acercamiento al concepto político en el *Tractatus de regia potestate et papali* de Juan Quidort de París

EMILIANO PRIMITERRA\*

Universidad de Buenos Aires

emiliano.primiterra@hotmail.com

Recibido 05.07.2020/ Aprobado 10.10.2020

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.58.135.2021.p163-182>

### RESUMEN

La obra de Juan *Quidort* de París posee una gran influencia de Tomás de Aquino, como así también de Cicerón. Sin embargo, su propuesta sobre lo que es el poder político es distintas a las de ellos dos. En el presente trabajo me propondré demostrar las influencias de los autores que sirvieron a la teoría quidortiana determinando las diferencias y aportes propios de Juan de París a la hora de pensar tesis de la separación de poderes en el Siglo XIII.

*Palabras clave:* Separación de Poderes; Poder real; Sociabilidad; Políticidad; Juan de París

### The Separation of Powers in the Thirteenth Century

### An Approach to the Political Concept in the *Tractatus de regia potestate et papali* of John Quidort of Paris

### ABSTRACT

The work of John *Quidort* of París has a great influence by Tomás Aquinas and Cicero. However the proposals on the nature of the political power in these philosophers are different in some respects. In the present paper I will demonstrate the influences of both authors which help the *quidort* theory, not without-first-determining the differences and personal thesis of John of París at the first moment when the Parisian philosopher thinks the separation of powers' thesis at 13th century.

*Key words:* Separation of Powers; Royal Power; Sociability; Politicity; John de Paris

\* El autor es Profesor Adscripto en Filosofía Política, de la Universidad de Buenos Aires.

## 1. Introducción

La época medieval fue un momento histórico donde se dieron a la existencia- entre otros- un conjunto de trabajos cuyas finalidades eran las de delimitar, teóricamente, las esferas de acción de los poderes temporales y/o papales. Trabajos de esta envergadura fueron, por nombrar algunos, el *De regno ad regem Cypri*, de Tomás de Aquino y el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua. Juan de París, por su parte, suma a esta tratadística medieval un significativo aporte al redactar su *Tractatus de Regia potestate et papali*, texto que tiene por finalidad delimitar el poder papal (y también el imperial) sobre los bienes particulares en el reino de Francia.

La controversia que Juan intenta esclarecer al redactar su trabajo es sí el rey tiene legitimidad al momento de cobrar impuestos a la iglesia dentro de los límites legales de su propio gobierno. Esta problemática poseía sus raíces en, al menos, dos hitos históricos que parecían entrar en pugna uno con el otro: el primero de ellos fue un principio emanado de la Declaración de Inocencio III en el cuarto concilio de Letrán, por medio del cual se determinaba que ningún rey tenía derecho a cobrar impuestos a la iglesia sin obtener, primero, permiso papal.<sup>1</sup> El segundo fue la necesidad de Felipe «el hermoso» de cobrar impuestos a la iglesia de forma tal que pasara por alto los lineamientos sobre cómo debían ser cobrados tales gravámenes. La razón de la urgencia no era otra más que la guerra que el rey de Francia y Eduardo I, rey de Inglaterra, perpetuaron por la tenencia del territorio de Aquitania.<sup>2</sup>

El tratado de Juan de París es una respuesta a un conjunto de Bulas que el papa Bonifacio VIII redactó- aparentemente- en contra del propio rey francés. El texto, por tanto, intenta dar razones argumentativas validas en apoyo de Felipe. El trabajo que aquí presento

---

1 Cf. John of Paris, *On Royal and Papal Power*, transl. J. A. Watt, (Toronto, The pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1971), 16.

2 *Ibid.*, 16

tiene por finalidad dar a conocer el pensamiento sobre los alcances de las esferas temporales y papales que postula Juan de París.

## 2. La tesis Ciceroniana como origen del concepto quidortiano

El pensamiento de Juan Quirdort de París tiene como afluentes al menos dos tesis sobre el origen del orden político: la tesis ciceroniana y la «tesis aristotélico-tomista». En este primer apartado me abocaré a explicar las características de esta primera tesis, luego abordaré la segunda.

Juan considera que el hombre es un animal político (tesis que emana de la lectura sobre la teoría aristotélico tomista-ver *infra-*, y a la vez de la Cicerón en su escrito *Vetus Rhetorica*) ya que refiere

«Y como los hombres no podrían ser reconducidos por medio de un lenguaje común, de la vida bestial a la vida común, conveniente, como se vió, según su naturaleza, los hombres que hacían más uso de la razón, compadeciéndose del error de sus semejantes, comenzaron a reconducirlos hacia la vida en común ordenada bajo alguien único, por medio de razones persuasivas, como dice Cicerón, y así reconducidos con ciertas leyes se unieron para vivir comunitariamente».<sup>3</sup>

Para Juan, como así también para Cicerón, el conjunto de todos los hombres podría dividirse, a su vez, en dos sub-conjuntos constituyentes del primero, a saber: un conjunto de hombres quienes hacen más uso de su razón, y otro quienes no. Esta co-existencia de dos grupos de hombres representa un estadio de perpetua guerra de los unos contra los otros. Esta perpetua guerra de hombres se soslayaría (*pax*), mediante el convencimiento que llevan a cabo quienes mejor se rigen por la razón sobre aquellos quienes no de

---

<sup>3</sup> «[Et cum per verba communia ad vitam acommunem naturaliter ei convenientem, ut visum est, a vita bestiali non possent homines huiusmodi revocari, homines magis ratione utentes, eorum compatientes errori, ad vitam communem sub uno aliquo ordinatam rationibus persuasoriis revocare conati sunt, ut dicit Tullius, et ita revocatos certis legibus ad vivendum communiter ligaverunt, quae quidem leges hic ius gentium dici possunt. Et sic patet quod huiusmodi regimen a iure naturali et gentium derivatur] » Johannes Quidort Von Paris, *Überkönigliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*, *Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung* von F. Bleienstein, (Stuttgart, E. Klett, 1969), 77-78.8.

por medio de que leyes regirse en el ámbito social. Aquí aparece el concepto de «pacto» por medio del cual se instituye una sociedad producto de la persuasión de unos hombres sobre otros.<sup>4</sup> Esta especie de pacto entre hombres por medio de la persuasión da cuenta-tanto en el esquema ciceroniano como en el de Juan de París- que existen, al menos, dos instancias temporales que atraviesa el hombre. La primera de ellas, una instancia pre-política (o natural) en la cual los hombres se encuentran en una situación belicosa los unos contra los otros. La segunda es una instancia social (o de derecho) en la cual, por medio de la persuasión, unos hombres instruyen a otros sobre el correcto modo de convivir acorde a mandatos legales.

En otras palabras, la tesis demuestra que los hombres poseen (por medio del derecho natural) la razón, como así también la posibilidad de comunicación y persuasión necesarias que posibilitan que los hombres pacten entre si la instauración de un sistema de leyes. Si bien existe -y esta es una de las tesis más importantes de la teoría de Juan de París- una polivalencia de tipos legítimos gobiernos,<sup>5</sup> no por ello debe olvidarse que todo reino tendrá por finalidad promover, mediante el «derecho de gentes», ciertos principios que Juan considera necesarios defender.<sup>6</sup>

Ahora bien, como condición *sine qua non* para la existencia del pacto entre hombres - y como efecto de la Razón- los hombres deben ser poseedores de lenguaje. Es así como podría determinarse el siguiente esquema:

---

4 Nederman denomina «*conventional equality*» a esta idea de Juan sobre el origen del reino. Cf. Ricardo García, «La propiedad según Juan Quidort de París y Egidio Romano/*Ownership According to John Quidort and Giles of Rome*», *Revista Española de Filosofía Medieval* 22 (2006), 185.

5 Cf. J. Owen, «*Aquinas as Aristotelian commentator*, *St. Thomas Aquinas 1274-1974*», en *Commemorative Studies*, ed. *Pontifical Institute of Mediaeval Studies*, (Toronto, Vol. I., 1974), 230. Para entender bien la idea del concepto de «nominalismo político» que bien podría explicar esta idea de «polivalencia de gobiernos». Cf. Antonio Tursi, «Los fundamentos de la propiedad en el *Tractatus de regia potestate et papali* de Juan Quidort de París» (Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2009), 67 <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1442>

6 El mayor de esos derechos que Juan intenta defender a la hora de proponer su teoría sobre el gobierno es el derecho a la propiedad privada. Un estudio detallado de los lineamientos fundamentales de tal derecho, como así también los orígenes y alcances del mismo, creo, excederá el mucho los intereses del escrito que aquí presento.



Derecho Natural—Lenguaje—►Persuasión—►Derecho de Gentes

En otras palabras, para Juan en concordancia con la tesis ciceroniana, el derecho natural (el cual antecede y es condición del derecho de gentes) posibilita que, mediante el lenguaje, los hombres con mayor entendimiento persuadan a aquellos de menor entendimiento a pactar en función de un tipo de sistema legal que permita la convivencia pacífica. Este estadio de convivencia pacífica será denominado «Bien Común» (*utilitas communis*) tanto por autores como Tomás de Aquino, como así también por Juan de París, entre otros.

### 2.1. La tesis aristotélico-tomista sobre el reino.

La teoría aristotélica en materia política se presenta como fragmentada<sup>7</sup> ya que el Estagirita no sostiene, al parecer, que haya solo un tipo de gobierno ideal tal que sea la forma de gobierno al cual deban tender todas las sociedades.

Aristóteles considera que no pudiendo darse esa forma ideal de gobierno en todos los órdenes políticos, debe alentarse la instauración de una forma de gobierno real la cual no es otra más que la República, cuyo poder descansa- en última instancia- en el conjunto de ciudadanos.

«Al ser muchos, cada uno tiene una parte de virtud y prudencia, y reunidos, la multitud se hace como un solo hombre con muchos pies y muchas manos y muchos sentidos; así también ocurre con los caracteres y las inteligencias».<sup>8</sup>

7 Cf. Mauricio Lecón «La recepción de la Política de Aristóteles en *De potestate regia et papali* de Juan de París», *Revista de Filosofía*, 85 (2017): 103 <https://scripta.up.edu.mx/bitstream/handle/20.500.12552/4491/La%20recepci%C3%B3n%20de%20la%20Pol%C3%ADtica%20de%20Arist%C3%B3teles%20en%20De%20potestate%20regia%20et%20papali%20de%20Juan%20de%20Par%C3%ADs%20%28EDIT%29.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

8 *Pol.* III 11, 1281b3-6

Black<sup>9</sup> explicita que, para Aristóteles, la mejor forma de gobierno (formalmente hablando) es aquella en la cual el poder lo detenta un solo hombre- a saber, la monarquía-, empero, toda degeneración es posible. Por ello, para Black, en la práctica concreta la monarquía puede degenerar, no siendo así la mejor forma de gobierno (real) aplicable a una ciudad.

Ahora bien, para Tomás de Aquino, el poder temporal debe estar supeditado a un poder superior: el poder espiritual. En Tomás -y esta es una de las más claras diferencias entre la concepción que llamamos aquí «Aristotélico-tomista» siguiendo los lineamientos de Tursi<sup>10</sup> y la postura quidortiana- el poder político monárquico debe dirigirse por las directivas emanadas del poder espiritual. Hay así, en Tomás, una clara jerarquización de poderes.

Esta manera de determinar la existencia de dos órdenes disímiles (temporal y a-temporal) concibe la existencia de dos esferas de acción jurisdiccional diversas y propias a cada uno de los órdenes existentes. Hay así una esfera de jurisdicción particular relativa al orden político terreno, y otra relativa al ámbito espiritual en concordancia con la salvación divina.<sup>11</sup> La interacción entre ambos ámbitos de poder se bien entiende cuando Tomás introduce «un orden natural entre la teología sobrenatural y la política».<sup>12 13</sup>

---

9 Cf. Robert Black, «*Republicanism*», en *[Italia alla fine del Medioevo : i caratteri originali nel quadro europeo. Collana di studi e ricerche / Centro di di studi sull'aciviltà del tardo Medioevo, San Miniato ; 10. (Firenze : Firenze University Press, 2006-2006.)*, 1-20

10 Cf. Tursi, *Los fundamentos...* 49

11 Cf. Aznar Bayona, «Marsilio de Pádua frente a los planteamientos dualistas de Juan de París y Dante favorables a la autonomía de poder temporal» Principios: Revista de Filosofía (UFRN) (2005): 62

12 *Ibid...* 63

13 Bertelloni afirma que en Tomás hay una necesidad de existencia de *potestas* superior a la temporal que dirija al hombre conduciéndolo a su verdadera felicidad, el fin último sobrenatural: *pervenire ad fruitionem divinam*. La tesis tomista sobre la realización del último fin humano expuesta en ambas *Summae* muestra la consumación teológica de ese último fin ético, racional y sobrenatural de la vida política. Cf. Francisco Bertelloni «Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval». *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, 15 (2003), 2. 333-371

### 3. Algunas diferencias conceptuales entre Tomás de Aquino y Juan de París

El concepto de «rey», en la obra de Tomás de Aquino, se define como la entidad cuya existencia posee la dirigencia sobre el ordenamiento hacia un fin. En *De regno ad regem cypri* se puede colegir que «en todo lo que se ordena a algún fin, en tanto avanza por diversos caminos, se necesita algún dirigente por el que directamente alcance el fin correspondiente».<sup>14</sup>

El fin del cual se trata aquí (fin del ámbito terreno) es definido, como se estipuló *supra*, como «bien común» (*utilitas comunis*). Este «bien común» se entiende como el alcanzar la paz entre los miembros de una comunidad. En el sistema tomista, una multitud, solo es superada en tanto que se instaure la figura de un juez o *dirigens* quien imprima en aquella multitud reglas tales que, mediante su observancia, sus integrantes no deban más que hacer primar el bien común y no ya el propio.<sup>15</sup>

El paso, de una instancia (multitud) a la otra (comunidad) solo se da en la medida en que exista la figura del *dirigens*. Es por ello mismo que la relación entre una «comunidad» y un «rey» es una relación lógica.

En el esquema tomista se conceptualizan como dos instancias del mismo momento a la «sociabilidad» y a la «políticidad». Estas dos categorías, a saber, aquella en la cual los individuos se reúnen en sociedad, y aquella en la cual, por sobre esa misma sociedad, se instituya un juez o regente, se dan al mismo tiempo, en tanto que no hay un pasaje temporal entre una (la de sociabilidad) a otra (la de politicidad).

14 Tomás de Aquino, *De Regno ad Regem Cypri*, (Buenos Aires: Losada, 2003), 63.

15 Ya en otras oportunidades he estudiado la relación existente entre el «rey» y el «bien común» en el sistema tomista. Cf. Emiliano Primiterra «Tomás de Aquino, el pensador político», *Nuevo Pensamiento*, 4, (2014): 395-418 <http://www.editorialabiertaia.com/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/issue/view/5>

En el esquema tomista, antes de darse a la existencia la comunidad existe una multitud, entendida como una sumatoria de hombres tendientes a cumplir deseos particulares y no unívocos, en donde la prevalencia de los intereses propios hace que exista una situación belicosa entre sus integrantes. La instauración de un regente y- en consecuencia (lógica)- la formación de una comunidad, viene a poner un freno al *status* de conflicto bélico entre los hombres. El «bien común» aparece aquí como la finalidad del proceso lógico en el cual el *dirigens* debe hacer primar el consenso entre hombres en observancia de las normas que prioricen el fin propio de la comunidad.

En el esquema de Juan esto se refiere de modo distinto. Aparece en Juan un componente que-luego-se reproducirá a lo largo de la Modernidad: el tiempo. Entre la instancia de sociabilidad y la de politicidad acaece la consecución temporal. No hay ya, en Juan, un esquema presentado como lógico, sino que Juan propone que, de manera temporal, primero se da la instancia de la sociabilidad y, luego, la politicidad. En el esquema de Juan se puede concebir la existencia de un conjunto de hombres sin normas emanadas de rey alguno, que no por ello estén en una situación de guerra los unos contra los otros. Esta instancia de agregación no belicosa es conceptualizada como «sociabilidad».

En el esquema que se presenta en el *Tractatus*, los hombres se asocian por medio de la razón y el ejercicio de la persuasión mediante la posibilidad de hacer uso del lenguaje, tal como es planteado en el esquema ciceroniano. Esta instancia de sociabilidad, por tanto, puede ser descripta como una instancia pre-política en tanto que no hay rey que dirija a la comunidad. Es por ello mismo que propongo que se podría asociar la instancia de «multitud» y «comunidad» en Tomás con aquella de «Sociabilidad» en Juan: El momento en que, para Tomás, la comunidad se instaura de tal modo que, todos sus integrantes observan el «bien común» como finalidad, puede ser pensada, en Juan, como una primera parte dentro del gran esquema de «sociabilidad», instancia previa a la instauración de un rey.

Lo que Tomás refiere con el concepto de «multitud», momento en que los hombres se guían cada uno por su propio deseo y no



ya por el común, Juan lo refiere como una primera etapa dentro del esquema de la sociabilidad. Es por ello que en el esquema de Juan se encuentran ambas instancias (aquella relativa a la existencia de una «multitud» y aquella en que se da la conformación de una «sociedad») como formando parte del conjunto de una etapa previa a la existencia de un poder político. Hay, así, en Juan una gran etapa, que podríamos llamar «sociedad»-o de «sociabilidad»- en cuyo seno los hombres pasan de una instancia de guerra de unos contra otros, a una instancia de concordancia por medio de la persuasión. No sería ya necesaria la existencia de un rey para que los integrantes de una multitud puedan concordar en función de ciertas «normas básicas». Habría, por tanto, unión social antes de la prevalencia de la instauración de un poder político. Lo que no acaece en el esquema aristotélico-tomista.

Cabría, según mi lectura, la posibilidad de pensar en que hay dos tipos de pactos distintos en la obra de Juan, uno de ellos es el pacto que denota la existencia de la sociabilidad, etapa mediante la cual los hombres más sagaces sugieren a los menos sagaces de que deben priorizar el bienestar común por sobre los deseos propios, pero no aun constituyendo un poder político. Este primer pacto sería el que daría origen a la sociedad. Luego habría otro segundo pacto: el pacto que instauraría un poder político, el cual daría-a aquella sociedad sin ley- un *dirigens* quien dirima los conflictos suscitados entre particulares. Si bien Juan sigue aplicando la lógica heredada sobre la instancia natural del hombre en sociedad (herencia que viene dada desde Aristóteles), no menos cierto es que aparece aquí un sesgo de convencionalismo a la hora de proponer la existencia de un pacto político que venga a instaurar una figura jurídica. Este aspecto «nominalista» viene a proponer la posibilidad de conceptualizar diferentes modos en que una comunidad política puede tanto dirigirse legítimamente, como instaurar un poder político, en concordancia con los accidentes propios de esa misma sociedad.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Cf., Jazmín Ferreiro, «La recepción del naturalismo político aristotélico en la explicación del surgimiento del orden político en la Edad Media», Tesis de docto-



Tendríamos así dos esquemas distintos que vendrían a explicar cómo es conceptualizado el proceso político: uno el esquema tomista y, otro, el esquema de Juan.

*Tomás*

Multitud (*Belicosa*) → Sociabilidad = Politicidad / Politicidad = Sociabilidad (Esquema lógico)

*Juan*

Multitud (*Belicosa*) — (*persuasión*) → (*Pacto Social*) Sociabilidad → (*Pacto Político*) Politicidad (Esquema temporal)

Siguiendo los lineamientos precedentes y atendiendo a la figura de rey que es descripta por Tomás en su texto *De regno ad regem Cypri*, Juan propone una definición similar a la de aquel en su trabajo. En efecto el autor del *Tractatus* refiere que

«En primer lugar ha de saberse que reino en su acepción propia puede definirse así: es el régimen de una multitud perfecta, ordenado por uno hacia el bien común»<sup>17</sup>

«Gobierno» debe ser entendido como género, y «multitud» como aquello que se distingue del primero en cuanto que en ella sus integrantes no se rigen por la razón ni la ley. En cuanto a «perfecto» se entiende aquella característica que solo puede ser propiedad de una comunidad, no así de una familia o aldea, y- por lo dicho anteriormente-tampoco de una «multitud». «Por un solo hombre» Juan comunica que se debe evitar todo aquel gobierno cuyo poder este representado en la figura de más de un dirigente.<sup>18</sup> Por último, «a favor del bien común» denota la necesidad de la observancia de leyes que emanen de la justa razón en concordancia con el bienestar de los integrantes del mismo reino gobernado por el juez. En otras

---

rado, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2010), 201-207. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1450>

17 «Circa primum sciendum est quod regnum proprie acceptum sic potest definiri: Regnum est regimen multitudinis perfectae ad comune bonum ordenatum ab uno, » Von Paris *Tractatus*.... 75.

18 Este modo de gobierno, el del «reinado de uno solo» es distinguido de la *policratía*, o «gobierno de muchos», en cuyo ejercicio el conjunto de hombres se rigen por la instauración de plebiscitos, lo que no conllevaría-en absoluto-a la observancia del «bien común».

palabras, lo que diferencia a un buen gobierno de uno malo es la observancia de las leyes en concordancia al «bien común». En este sentido, Juan está explicando la causa de la degeneración de una forma de gobierno propia en una impropia (siguiendo el esquema aristotélico).

Otra de las marcas fuertes de Aristóteles en Juan es la del rol que cumple la justicia a la hora de conceptualizar la instauración de un reino. El autor francés refiere que

«debe decirse que se puede lograr adquirir virtudes políticas sin virtudes teológicas; no se completan por ellas, excepto por cierta terminación [o finalidad] accidental, como Agustín sugiere en el libro sus opiniones compilado por Próspero. Por lo tanto, hay real y completa justicia necesaria al gobierno de un reino sin el dominio de Cristo, desde que el reino está ordenado a la vida de acuerdo a las virtudes morales adquiridas, lo cual puede ser completado accidentalmente por medio de virtudes de otros tipos».<sup>19</sup>

La justicia, en el esquema de Juan-a diferencia del tomista-no deriva directamente de Dios, o de la luz emanada de la espiritualidad, sino que su origen es la pura razón humana emanada del continuo ejercicio en pos de la perfección. Esta diferencia afirma la sospecha de que, en Juan, se encuentra un esquema de pensamiento político laico-a diferencia de aquel propuesto por Tomás- lo que, a su vez, refiere una fuerte defensa de la escisión de ambos dos poderes, el espiritual y el temporal, no debiendo tener incidencia uno en el otro.

Una de las razones por las cuales la comunidad instaure un cuerpo político es para que este defienda la libertad de cada uno de sus miembros. Otra de las razones es para que el conjunto de los integrantes de la comunidad pueda defenderse de los ataques perpetuados desde el extranjero. Se pasa, entonces, de una instancia de

---

19 «Dicendum est quod virtutes morales acquisitae esse possunt perfectae sine theologicis nec ab ipsis perficiuntur nisi quadam accidentalī perfectione, ut innuit Augstinus Libro Sententiarum Prosperi. Et ideo sine rectore Christo est vera et perfecta iustitia quae ad regnum requiritur, cum regnum ordinetur ad vivere secundum virtutem moralem acquisitam, cui accidit quod perficiatur per ultiores virtutes quiascumque», Von Paris, *Tractatus*....163

«sociabilidad» a una de «políticidad» en razón de que los miembros de una sociedad, puedan defender sus libertades en concordancia con la observancia del bien común.<sup>20</sup>

Una de las funciones más importantes del rey (sino acaso la única) es la de defender la propiedad privada de los ciudadanos de su reino. Antes bien, esa propiedad debe ser obtenida por medio de un legítimo-y correcto- accionar de los integrantes de la comunidad. La finalidad de un reino, en concordancia a la tesis que determina que debe hacerse prevalecer el bienestar de todos sus ciudadanos, es la de conformar una entidad autárquica y libre de todo yugo extranjero ya que «es necesario al hombre vivir en multitud y en una multitud que le baste para la vida».<sup>2122</sup>

*Civitas* tiene, en Juan, la característica de ser resultado de la necesidad de la vida y la conservación individual. Habría así un traslado (temporal) de una instancia de conflicto entre individuos hacia un estado de inexistencia de tales conflictos por medio de la aplicación de una ley emanada de un poder regente, o- lo que es lo mismo- de vínculos de dominio.

En este esquema, la figura del *dirigens* viene a establecer los correctos modos en que los integrantes de una comunidad deben establecer las relaciones que posibilitan la solvencia de sus propias vidas y la conservación individual. Estas relaciones no son otras que

---

20 Esta tesis sobre el origen del reino, que pareciera ser una teoría «proto-contractualista» en donde los integrantes de una «multitud» se unen a fin de conformar una «comunidad» para obrar acorde al «bien común» - cuyo corolario fundamental sería la defensa de la propiedad privada-, dista mucho del planteo aristotélico de *zoón politikón*, por medio del cual se insiste en que el hombre es, ante todo, un animal político y que, su condición gregaria es natural. En Juan, esta naturalidad pareciera no existir, ya que si el hombre constituye una comunidad autárquica es por medio de su razón y deseo, y no ya por una incipiente necesidad natural que lleva al hombre a crearla indefectiblemente. También Marsilio de Padua se distancia del núcleo fuerte de Aristóteles, esto es, de su tesis naturalista, al proponer que el hombre se une en comunidad por su «razón instrumental» y no por necesidad natural. Esta lectura de las tesis de Marsilio de Padua y de Juan de París arrojan un poco de luz sobre cómo fueron interpretadas las tesis aristotélicas en los albores del siglo XIII. Sobre este punto Cf. Francisco Bertelloni «Una resignificación protomoderna del Estado (= *regnum*) en el tratado *De potestate regia et papali* de Juan Quidort de París», *Scripta mediaevalia*, 2 (2) (2015)

21 ...«qui soli homini debentur, necesse est homini ut in multitudine vivat et tali militudine, quae sibi sufficiat ad vitam...», Von Paris, *Tractatus* ...76

22 Cabe referir que la definición está tomada del libro I de la *Política* de Aristóteles.

las relativas al comercio, el cual posibilita la obtención de las necesidades solicitadas de una comunidad. En otras palabras, la figura del rey tiene por objeto la regulación de las relaciones comerciales entre individuos de una comunidad de propietarios. A su vez, otra de las razones básicas de la instauración de un regente es la de fungir de juez ante las situaciones en que algunos integrantes de la sociedad se apropian de bienes cuyos legítimos dueños no consintieron ceder.

Es por esta razón que, a diferencia de Tomás, en Juan puede hablarse de una instauración laica de gobierno en tanto que la misma no tiene por finalidad la observancia de estipulaciones de índole celestial-o clerical- que sí se encuentra en la teoría tomista. En el esquema quidortiano el rey tiene la función de ser juez ante situaciones en que se atenta contra la propiedad de los integrantes de una comunidad. La observancia de directrices morales de corte espiritual estaría reservada al poder atemporal, el cual no puede inmiscuirse en cuestiones de índole privada respecto de los integrantes de las comunidades.

El profesor Tursi refiere que «la *civitas*, o mejor el *regnum*, no es una entelequia natural a la que tienden las diferentes asociaciones pre-civiles o pre-reales y en la cual se dan naturalmente la plena eticidad y racionalidad».<sup>23</sup> Se abre el juego, nuevamente, a esta interpretación de las dos etapas que se suceden la una a la otra: la instancia social la cual es –en el momento primero de la misma- conflictiva, y la instancia política, la cual viene a solucionar los conflictos suscitados en la anterior.<sup>24</sup> Sin embargo, la afirmación del profesor Tursi denota lo que ya se ha referido *supra* sobre la posibilidad de entender el planteo quidortiano como «convencionalismo».<sup>25,26</sup> En otras palabras, si bien en el planteo de Juan hay una tendencia natural a la sociabilidad, y posteriormente a la politicidad, el modo

---

23 Tursi, *Los fundamentos...*, 65

24 Tursi refiere que el modelo que propone Juan es, en rigor, protomoderno. Cf. Tursi, *Los fundamentos...* 65

25 Cf. Ferreiro, *La recepción...* 201-207

26 Tursi refiere que el modelo que propone Juan es, en rigor, protomoderno. Cf. Tursi *Los fundamentos...*65



en que esta última se concretiza en la realidad depende de los modos en que las sociedades son en sí mismas y, a la vez, de los climas y aspectos geográficos de cada región política en particular.

#### 4. La mejor forma de gobierno

La mejor forma de gobierno posible, para Juan, no es la monarquía-como bien podría pensarse por todo lo referido hasta aquí- sino que la propuesta quidortiana hace hincapié-siguiendo a Aristóteles- en que la mejor entre las diversas manifestaciones de gobiernos posibles es la de tipo mixto. La forma monárquica, podría prontamente degenerar en tiranía, no así aquella de constitución mixta. La monarquía, en tanto «mejor forma de gobierno» lo es solo en la medida en que se la considera como forma, acaso como un arquetipo que vendría a marcar el rumbo de los distintos regímenes existentes. Ella sola-esto es, no unida a ningún otro modo de constitución política-, en tanto real, podría degenerar prontamente en su contrario, a saber: en tiranía.<sup>27</sup>

Si a la monarquía se le sumara- en el ejercicio y alcance de su poder instituido- el conjunto del pueblo, entonces sería plausible, según Juan, concebir que sea más difícil su degeneración ya que todo el conjunto de la comunidad estaría cuidando que ello no ocurriese.<sup>28</sup>

En esta conceptualización del poder como poseyendo una constitución mixta se cuele otro paradigma que vendría a explicitar por qué no es justificable la existencia de un monarca supremo (tal la manera en que Juan se refiere el Emperador). El capítulo titulado «La jerarquía de los ministros bajo un mando supremo. No es necesario para todo gobernante secular estar ordenado jerárquicamente como sí lo es para los ministros eclesiásticos», presenta los argumentos mediante los cuales el autor intenta demostrar que no

27 Cf. Lecón *La recepción de la Política de Aristóteles*..105.

28 Cf. Tursi *Los fundamentos*... 69



es necesaria la figura del Emperador, lo que no sucede con la figura del Papa, ya que sus ámbitos de acción, origen de poder, y atributos, son distintos en naturaleza.

El primero de tales argumentos es que, aun siendo los hombres todos iguales en esencia (ya que todos poseen un alma humana), sucede que los cuerpos difieren en gran medida, y que ello se debe-en parte- a la diferencia de climas y costumbres (en alimentos y vestimenta). Este primer argumento que suscribe a la diferencia a tener en cuenta entre el «alma» y el «cuerpo» determina, a la vez, por qué es necesario que exista un papa que evoque la unidad de todas las almas en el mundo, a la vez que refiere que es imposible sostener la necesidad de un Emperador que gobierne sobre todos los cuerpos disimiles dispuestos en todas las regiones del imperio. En el *Tractatus* Juan refiere que

«En primer lugar, porque, así como entre los hombres hay una gran diversidad en cuanto a los cuerpos, pero no en cuanto a sus almas, las que están todas construidas con el mismo grado esencial debido a la unidad de la especie humana, así el poder secular tiene mayor diversidad, según la diversidad de climas y contexturas corporales, que el espiritual, el cual mínimamente varía al respecto. De donde, no es necesario que haya tanta diversidad en el uno como en el otro».<sup>29</sup>

El segundo argumento en contra del Imperio es que este no posee la posibilidad de alcanzar, con su espada, a todos los hombres. A diferencia del papado- quien por medio de la palabra sí puede alcanzar a todas las almas-, el poder del Emperador está supe- ditado a su alcance físico, y es por ello que siempre será incapaz de gobernar con la virtud necesaria.

«En segundo lugar, porque no basta uno solo para ejercer la soberanía sobre todo el mundo en lo temporal, como uno basta en lo espiritual, porque el poder espiritual puede fácilmente transmitir a todos, cercanos y lejanos,

---

29 «Primo quidem quia sicut in hominibus est diversitas magna ex parte corporum, non autem ex parte animarum, quae omnes sunt in eodem gradu essentiali constitutae propter unitatem speciei humanae, ita saecularis potestas plus habet diversitatis secundum climarum et complexionum diversitatem quam spiritualis quae minus in talibus variatur. Unde non oportet tantam diversitatem esse in uno sicut in alio», Von Paris, *Tractatus*...82

su censura, ya que ella es verbal. No así el poder secular puede fácilmente transmitir a los lejanos su espada con eficacia, ya que ella es manual. Pues es más fácil extender la palabra que la mano».<sup>30</sup>

La tercera razón de por qué es necesaria la instauración de un rey, pero no así de un Emperador, es que siendo que todo particular es dueño de aquello que trabaja<sup>31</sup> de manera privativa respecto de todos los demás integrantes de una comunidad, no habría razón para proponer la existencia de un dispensador de ley universal que trascienda todos los órdenes políticos particulares (distintos reinos). Este dispensador (innecesario según Juan) se arrojaría para sí un derecho ilegítimo de obrar sobre las propiedades laicas de cada reino. Sin embargo, en el caso del papado este sí puede hacer uso de los bienes de la Iglesia ya que los mismos fueron donados a la comunidad eclesiástica. En todo caso, el papa no puede ser legítimo dueño de tales bienes, sino solo su administrador.

«En tercer lugar, porque los bienes temporales de los laicos no pertenecen a la comunidad, como más adelante se hará evidente, sino que cualquiera es soberano de sus propias cosas siempre que las haya adquirido por su propia industria. Por ello los bienes temporales de los laicos no necesitan de un administrador común, ya que cualquier es, a su antojo, administrador de sus propias cosas. En cambio, los bienes eclesiásticos han sido ofrecidos a la comunidad, por ello es necesario que haya alguien único que presida la comunidad como administrador de todos los bienes comunes y ordenador común. Por lo tanto no es necesario que alguien único presida todo el mundo en las cosas temporales de los laicos, como si en las temporales de los clérigos».<sup>32</sup>

30 «Secundo quia non tantum sufficit unus ad dominandum toti mundo in temporalibus sicut unus sufficit in spiritualibus, quia potestas spiritualis censuram suam potest faciliter transmittre ad mones, propinquos et remotos, cum sit verbalis. Non sic potestas saecularis gladium suum cum effectu potest tam faciliter transmittre ad remotos, cum sit manualis; facilius enim est extendere verbum quam manus» Von Paris, *Tractatus*...<sup>82</sup>

31 La hipótesis subsidiaria a todo el sistema que aquí presentamos sobre el poder real en Juan Quidort de París es que todo trabajador de un bien es legítimo propietario del mismo en la medida en que la adquisición de este producto se logre mediante los mecanismos propios de la razón. El sistema político de Juan posee una razón particular y es la de defender la propiedad privada. Para la correcta interpretación de la tesis del fundamento del poder político laico y su relación con la propiedad privada sugiero leer la tesis doctoral del Profesor Tursi (Cf. Tursi, *Los fundamentos*...119-147)

32 «Tertio quia temporalia laicorum non sunt communitatis, ut infra patebit, sed quilibet est dominus suae rei tamquam per suam industriam acquisitae ideo non indigent temporalia laicorum dispensatore communi, cum quilibet rei suae sit ad libitum dispensator. Sed bona ecclesiastica communitati sunt collata; ideo oportet quod sit aliquis unus qui communitati praesit

Juan concluye, de estos tres argumentos<sup>33</sup> lo siguiente:

«Por tanto, no es necesario que el mundo sea regido por uno en lo temporal, como sí es necesario que sea regido por uno en lo espiritual. Y ello no se deduce ni por el derecho natural ni por el divino. De donde el Filósofo en la *Política* (I, 1253a) señala que la generación del reino es natural en las ciudades o regiones singulares, no la de un imperio o monarquía»<sup>34</sup>

Para sostener esto último Juan se apoya en la teoría agustiniana (*Ciudad de Dios*, V) de *potestas* en donde se colige que los límites del poder deben estar bien determinados sin dar lugar a equívocos sobre las fronteras de los reinos

## 5. Conclusión

De lo referido hasta aquí puede derivarse los argumentos sobre los cuales Juan edifica su pensamiento político. Las diferencias con Tomás en torno al proceso de construcción de los reinos, no ya entendido el mismo como algo de orden netamente natural, sino apoyado-además-en una instancia de «convencionalismo» político, de cuño histórico-temporal, da cuenta de la posibilidad de leer a Juan en código proto-moderno, como un pensador quien está convencido de los límites del poder temporal (y espiritual) y de cómo es que este se instituye. A su vez, la incidencia del pensamiento de Cicerón es de fundamental importancia, para poder entender de manera correcta los modos en que Juan propone su andamiaje político. La secularidad que se evidencia en torno a su propuesta denota la incipiente ruptura conceptual con el papado, a la vez que con

---

ut bonorum communium dispensator et dispositor communis. Non ergo tantum oportet quod praesit aliquis unus toti mundo in temporalibus laicorum sicut in temporalibus clericorum». Von Paris, *Tractatus* ...82-83

33 Hay un cuarto argumento que tiene por objeto determinar la importancia del papado, más que la de justificar la propuesta anti-imperial y pro-reinado. Por esta razón he omitido de este trabajo tal referencia.

34 «Non est ergo sic necesse mundum regi per unum in temporalibus sicut necesse est quod regatur per unum in spiritualibus nec ita trahitur a iure naturali vel divino. Unde Philosophus in *Politicis* ostendit generationem regni naturalem esse in sungulis civitatibus vel regionibus, non autem imperii vel monarchiae» Von Paris, *Tractatus*...83.

el emperador, dos figuras que pugnaban el orden de la propiedad privativa y ponían en jaque los alcances del poder de la corona francesa a la que Juan defendía ante los ataques de Bonifacio VIII. La teoría de Juan, por tanto, debe ser entendida como una teoría laica del poder político, que, si bien posee influencias tomistas y ciceronianas, abre el juego a una tratadística política innovadora a la hora de pensar los alcances del poder secular.

## Bibliografía

- de Aquino Tomás. *De regno ad regem Cypri*, Trad. Tursi, A. Buenos Aires: Losada, 2003
- von Paris, Johannes Quidort. *Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*, Text kritische Edition mit deutscher Übersetzung von F. BLEIENSTEIN, Stuttgart, E. Klett, 1969
- of Paris, John. *On Royal and Papal Power*, transl. J. A. WATT, Toronto, The pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1971
- Bayona Aznar, Bernardo. «Marsílio de Pádua frente a los planteamientos dualistas de Juan de París y Dante favorables a la autonomía de poder temporal», *Principios: Revista de Filosofía (UFRN)*, 12 (17-18). (2005):57-75.
- Bertelloni, Francisco. «Una resignificación protomoderna del Estado (= regnum) en el tratado De potestate regia et papali de Juan Quidort de París», *Scriptamediaevalia*, 2(2). (2009): 55-48
- Bertelloni, Francisco. «Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval». *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, 3(15), 2. (2003): 343-371, <http://cepame.fflch.usp.br/sites/cepame.fflch.usp.br/files/upload/paginas/BERTELLONI%20Algunas%20reinterpretaciones%20de%20la%20causalidad%20final%20aristot%C3%A9lica.pdf>
- Black, Robert. «*Republicanism*» En *L'Italia alla fine del Medioevo: i caratteri originali nel quadro europeo - II.*, Firenze: Firenze University Press. 2006



- Ferreiro, Jazmín. «La recepción del naturalismo político aristotélico en la explicación del surgimiento del orden político en la Edad Media», Tesis de doctorado. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2010. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1450>
- García, R.M. «La propiedad según Juan Quidort de París y Egidio Romano/*Ownership According to John Quidort and Giles of Rome*», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 22 (2006): 181:192
- Lecón, Mauricio. «La recepción de la Política de Aristóteles en *De potestate regia et papali* de Juan de París», *Revista de Filosofía* 85 (2017): 102-116
- Owens, Joseph. «*Aquinas as Aristotelian commentator*». En *Saint Thomas Aquinas on the Existence of God: The Collected Papers of Joseph Owens*. New York: SUNY Press, 1980.
- Primiterra, Emiliano. «Tomás de Aquino, el pensador político», *Nuevo Pensamiento* 4 n. 4 (2014): 395-418., <http://www.editorialabiertaia.com/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/article/view/75/59>
- Tursi, Antonio. «Los fundamentos de la propiedad en el *Tractatus de regia potestate et papali* de Juan Quidort de París». Tesis de doctorado. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2009. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1442>