

León, Malena

*La concepción del poder de dominar de Buena-
ventura de Bagnoregio y sus alcances políticos*

Tábano N° 10, 2014

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

León, Malena. “La concepción del poder de dominar de Buenaventura de Bagnoregio y sus alcances políticos” [en línea]. *Tábano*, 10 (2014). Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/greenstone/cgi-bin/library.cgi?a=d&c=Revistas&d=concepcion-poder-dominar-bagnoregio> [Fecha de consulta:]

MALENA LEÓN

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA

LA CONCEPCIÓN DEL PODER DE DOMINAR DE BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO Y SUS ALCANCES POLÍTICOS

malena.leon.m@gmail.com

Recepción: Junio 2014

Aceptación: Septiembre 2014

RESUMEN

En torno a la lectura y comentarios de los cuatro *Libros de las Sentencias* de Pedro Lombardo, en las dos primeras generaciones universitarias se discute sobre el origen del poder en cuanto preeminencia y dominio de un hombre sobre el otro. Este trabajo se focaliza en la respuesta que da al problema del origen de la autoridad civil Buenaventura de Bagnoregio, que sostiene que ni la servidumbre ni el dominio corresponden a la naturaleza tal como fue creada, sino sólo a la naturaleza después de su caída. En concreto, pretende identificar los alcances y consecuencias de esta respuesta, estableciendo si tiene implicancias prácticas o sólo constituye una consideración anecdótica o abstracta.

PALABRAS CLAVE

Buenaventura de Bagnoregio. Dominio. Propiedad. Orden. Naturaleza. Prelapsaria.

RESUMO

Em torno à leitura e aos comentários dos quatro *Livros das Sentencias* de Pedro Lombardo, nas duas primeiras gerações da universidade, se discute sobre a origem do poder como preeminência e domínio de um homem sobre o outro. Este trabalho se focaliza na resposta que dá ao problema da origem da autoridade civil Boaventura de Bagnoregio, que sustem que nem a servidão nem o domínio correspondem à natureza tal como foi criada, senão somente à natureza depois de sua queda. Concretamente, a intenção é identificar os alcances e consequências desta resposta, deitando se tem implicâncias práticas ou somente constitui uma consideração anecdótica ou abstrata.

PALABRAS-CHAVE

Boaventura de Bagnoregio . Dominio. Propiedad. Ordem. Natureza. Prelapsaria.

INTRODUCCIÓN

El acuerdo post-gregoriano entre el *Sacerdotium* y el *Regnum* consolida las nociones de propiedad y de dominio, constituyendo así lo necesario para la conformación del nuevo orden socio-político: el poder de dominar y de poseer. Este contexto permite entender que en las dos primeras generaciones universitarias se discuta sobre el origen del poder en cuanto preeminencia y dominio de un hombre sobre el otro. La discusión universitaria se realiza en torno a la lectura y comentarios de los cuatro *Libros de las Sentencias* de Pedro Lombardo.

Es importante señalar que el planteo de Pedro Lombardo apunta a sostener el origen divino de todo poder en tanto tal. Además, su pensamiento se inscribe en una tradición cristiana mucho más larga que viene estableciendo una completa identificación entre dominio y orden. En el marco de la discusión universitaria, las voces que surgen en torno a este asunto constituyen un cuerpo rico y, sobre todo, diverso.

Buenaventura de Bagnoregio es uno de los jóvenes que, en su comentario, plantea una postura novedosa respecto de estas cuestiones. En el segundo artículo de la *Distinción* 44 se plantea como problema el origen de la autoridad civil. La segunda cuestión de dicho artículo plantea si el poder de dominar se da en el hombre según la creación de la naturaleza o según su degradación causada por el pecado. La respuesta que encuentra a este planteo queda, desde cierta perspectiva, resumida en la última frase de la cuestión, que dice que ni la servidumbre ni el dominio corresponden a la naturaleza tal como fue creada, sino sólo a la naturaleza después de su caída.

Este breve escrito pretende avanzar en la identificación de los alcances y consecuencias que tiene dicha respuesta. Intenta saber si la posición de Buenaventura implica alguna forma de deslegitimación de la potestad de dominar o, más bien, no tiene ninguna implicancia socio-política para su coyuntura, al plantear simplemente una consideración de carácter anecdótico o abstracto.

Con ese fin, por un lado, entendiendo al franciscano como un aprendiz de teólogos que también habían trabajado esta cuestión, se considerarán algunos planteos de Alejandro de Hales y de Odón Rigaud. Dichos pensamientos pueden intentar orientarnos en nuestra búsqueda inicial, pero también debemos decir que constituyen por sí mismos grandes aportes a la discusión. Por otro lado, analizaremos de forma más detenida la respuesta misma de Buenaventura en esa cuestión, intentando también situarla en un marco un poco más general de su pensamiento.

Consideramos de vital importancia trabajar este problema, ya que, dentro del cuerpo teórico del pensador, es un aspecto que se encuentra mucho menos

estudiado que otros.¹ Creemos que en diálogo con otras dimensiones de su pensamiento puede llevar a una comprensión más acabada de su propuesta y, quizá, nos lleve también a incluirlo como parte de cierta tendencia que Lefebvre cree descubrir en la Edad Media:

Una corriente subterránea, más profunda y más oculta que el agustinismo, por ser más herética, atraviesa el cristianismo. Se la podría comparar con un estrato freático que nutre las raíces de los árboles, lleva hasta la superficie las fuentes, alimenta los pozos.²

1

Alejandro de Hales preside una obra muy relevante para el inicio de estas discusiones continuadas por la cátedra de la universidad de París, que heredan los franciscanos Menores tras su muerte, por haber ingresado a la Orden Franciscana en 1236.

La pregunta a la que intenta responder Alejandro es la de si Adán tenía autoridad real sobre los otros hombres. Saberlo no sólo nos muestra una forma particular de enunciar el problema del origen del dominio de un hombre sobre el otro, sino que también nos indica que la discusión es abordada, ya desde este momento, a partir de la distinción entre la naturaleza pre y postlapsaria; en definitiva, se plantea si el dominio es algo que viene junto con el pecado original o si existía aún antes.

La conclusión a la que arriba es la siguiente. Hay dos tipos de dominio, el que merece una sujeción libre y reverente, que surge del respeto o el amor, y el que exige una sujeción necesaria y servil, que surge de la coacción o la violencia. El primero es inherente al ser humano y al derecho natural. El segundo sólo es consecuencia de un pecado, sanción de un desorden. Encontrarnos con esta respuesta complejiza un poco nuestro análisis acerca del alcance y las implicancias del planteo de Buenaventura. Ya Alejandro —que es, por así decirlo, dos generaciones anteriores— había establecido que hay un tipo de dominio que no es inherente a la naturaleza humana en su estado originario. Esto nos muestra que el planteo del discípulo no es particularmente novedoso en este aspecto.

Ahora bien, lo particular de la respuesta de este teólogo es que es el primero en mostrar el estrecho vínculo que une a las nociones de *dominium* y *possessio*; en sus términos: —☞ dice que el señor de algo lo gobierna del mismo modo que el poseedor a la posesión”.³ Es decir que la autoridad con la que un hombre gobierna a otro es la misma que la autoridad con la que un hombre es dueño de una cosa. Este vínculo parece de vital importancia en tanto que empieza a introducir en la discusión la posibilidad de considerar las implicancias a nivel humano de que una persona sea, en estos términos, gobernada por otra. Desde el

punto de vista del súbdito, del esclavo, su condición con respecto al amo es la de ser posesión, la de ser cosa, la de ser no-hombre. Acorde con las derivaciones que estamos estableciendo es la consideración de Carlos Martínez Ruiz, que establece como fuente de la postura de Alejandro al Derecho Romano⁴; en el cual los esclavos no eran considerados personas, sino cosas. En un contexto en el que la discusión sobre la legitimidad de estas potestades está en constante vínculo con la noción de naturaleza humana, una consideración como la que está haciendo Alejandro parece fundamental.

Por otro lado, hay una parte del vínculo entre dominio y posesión que también es importante y que no es explicitada por Alejandro. Es la relativa a que el —ñor” del que habla el franciscano tardío, se identifica siempre con el —poseedor”; a que el dominio sobre un hombre tiene que ver con la posesión en términos más generales. Las implicancias de entenderlo así llevarían a entender que la proclamación de la libertad de todos los hombres, como mera proclamación, no permite el ejercicio de la misma mientras se siga manteniendo una distinción entre poseedores y no poseedores.

Si bien a partir del desarrollo de Alejandro se hacen preguntas importantísimas sobre esta cuestión, uno de sus alumnos dará pasos aún más importantes, animándose a profundizar un desarrollo más definido que, además, rompe con las conclusiones a las que se venía arribando.

2

Odon Rigaud es otro de los teólogos que perteneció a la orden franciscana. Unas décadas más joven que Alejandro, también contribuyó a la discusión y realizó sus aportes propios. La *Lectura sobre los cuatro Libros de las Sentencias de Pedro Lombardo* se presenta como un hito determinante para los *Comentarios* de la segunda mitad del S XIII, siendo una fuente evidente de Buenaventura. Es él quien establece que la *Distinción 44* tiene por tema la *potentia dominandi*. A lo largo de toda su reflexión se puede encontrar una clara voluntad de considerar la *potestas dominandi in effectu*; o sea, no considerarla en sí misma, sino a partir de la obediencia que implica. Esto lo lleva a conclusiones completamente innovadoras. Las *Cuestiones* que se proponen en esta obra son cuatro. Las respuestas a cada una de ellas están en consonancia entre sí, pero lo que expondremos a continuación se encuentra principalmente desarrollado en la primera, que versa sobre si la obediencia al poder ordenado carece de restricciones.

Hay que desobedecer a la autoridad en cuanto dicha autoridad es ordenada y en cuanto autoridad. Lo primero lo digo porque si prescribe algo contra Dios, ya deja de ser ordenada en ese precepto, como dice Agustín: «No hay que obedecer y punto».⁵

Esto quiere decir que la autoridad deja de ser ordenada cuando ordena algo que va en contra de la voluntad divina. El orden de la autoridad no depende del poder en sí, sino de la justicia del precepto.

Resulta sumamente llamativo el recurso discursivo de apelación a la autoridad que hace el franciscano para legitimar su tesis. Sostiene que ya Agustín se posicionó estableciendo que, en el caso de que la autoridad ordene algo contrario a la voluntad de Dios, ya no hay que obedecer.

Las investigaciones al respecto⁶ no solamente no encontraron tal afirmación en la obra de este Padre de la Iglesia, sino que, en los casos en los que se habla del tema, es en un claro contexto que plantea posiciones absolutamente contrarias a la que Rigaud le atribuye.

La posición de Agustín se puede resumir diciendo que un siervo, al hacerse cristiano, no está más cerca de buscar la libertad, sino de obedecer de manera más incondicional, sean cuales fueren las órdenes de su amo. Si bien no constituye uno de los objetivos específicos de esta investigación, no podemos dejar de mencionar que sería necesario incluir esta consideración en una reflexión que intente dar cuenta de lo funcional de muchas posturas del cristianismo a los distintos sistemas de opresiones; o, más bien, de cómo los distintos sistemas de opresión fueron realizando unas posturas, en lugar de otras, de entre la diversidad de posiciones que se pueden encontrar dentro del cristianismo —respecto de diferentes asuntos—. San Agustín es uno de los pensadores más resaltados por la historiografía que se ocupa de este período y una de las fuentes de autoridad más respetables durante todo el medioevo. Las implicancias sociopolíticas de su pensamiento, en este caso particular, son más que claras.

Ahora bien, lo relevante de la posición de Rigaud, más allá de su manipulación de las palabras de Agustín, tiene que ver con romper con una tradición exegética que establecía una completa identificación entre la potestad de dominación y la idea de orden. Si no hay que obedecer cuando las prescripciones de la autoridad vayan en contra de la voluntad divina, entonces no siempre el dominio de un hombre sobre el otro es legítimo, sino que depende de su contenido; entonces, no hay más una implicancia directa entre el dominio —*en sí mismo*— y la idea de orden. En esto se opone también a la opinión del halense, quien seguía manteniendo una distinción entre la autoridad en cuanto autoridad y la autoridad en cuanto eso que manda, es decir, entre el poder como institución y su ejercicio. Según la nueva concepción, la autoridad depende de la justicia del precepto; eso es lo que permite romper con la identificación conceptual antes mencionada, que se postulaba en términos abstractos.

Este cambio podría considerarse de importante alcance: contra una tradición que justifica desde la filosofía y la teología los cimientos sobre los que se

erige la sociedad, aún cuando estos son inconsistentes con algunas ideas del cristianismo, Rigaud exige una mayor coherencia. Desde esta perspectiva, todos aquellos aspectos que suelen estar justificados en base a que son propios del estado de naturaleza postlapsaria, tienen menos “impunidad”; su condición no puede ya relegar algunas inconsistencias.

Por otro lado, este abordaje tiene implicancias prácticas bastante palpables. De hecho, a la hora de plantearlo, el *ya no hay que obedecer* tiene hasta la forma de un permiso. Opuesto al llamado agustiniano a los cristianos a ser buenos siervos, Rigaud plantea que los siervos tienen la legítima posibilidad de no obedecer a sus amos.

Sin embargo, este abordaje en función de los contenidos y de la aplicación del poder, del mismo modo que no permite una legitimación del dominio en sí mismo, tampoco permite su opuesto: una crítica de la dominación en sí misma y una defensa de la libertad en todos los casos.

3

La cuestión 44 del *Comentario al Segundo Libro de las Sentencias* escrito por Buenaventura consta de tres artículos: sobre el origen de la capacidad de pecar, sobre el origen de la autoridad civil y acerca de la necesidad de someterse a la autoridad civil. La primera cuestión del segundo artículo trata sobre el origen divino de la autoridad civil, la segunda, sobre si el poder de dominar proviene de Dios según la creación de la naturaleza o según su degradación. Es ésta en la que nos enfocamos principalmente a la hora de realizar este trabajo.

La respuesta del franciscano ante este planteo se basa en una triple acepción de esta potestad: —H de decirse que el poder de dominar o de presidir se dice de tres modos, a saber, en sentido amplísimo, en sentido común y en sentido estricto”.⁷ El poder de dominar amplísimamente considerado hace referencia al que tiene el hombre respecto de todas las cosas, de las que puede servirse, de las que es dueño. Esta acepción es común a los estados de naturaleza instituida, de naturaleza caída y al de naturaleza glorificada. Es propia a la naturaleza tal y como Dios la creó, al estado de cosas actual y al estado de cosas definitivo, de una vida eterna y plena. En ese sentido podemos decir que es inherente a la naturaleza en tanto tal, no a un estado de la misma, y por ende queda completamente legitimada en términos ético-políticos.

Según la segunda acepción, se llama poder de dominio al que refiere a la capacidad de dominar un ser racional como el hombre. No es coercitivo ni implica mayor dignidad, por lo que se trata del *dominium* en tanto *praesidentia*. Da como ejemplos el orden que comporta que el padre mande al hijo y el hombre a la mujer.

Es común tanto al estado de naturaleza caída como al estado de naturaleza instituida, no así al estado de gloria.

El tercero y más importante, desde nuestro punto de vista, es la potestad de dominar considerada en sentido estricto. Hace referencia al poder coercitivo que se ejerce sobre los súbditos y conlleva una restricción de la libertad de los mismos. Decimos que es la más importante justamente por esto último: Es el nivel que hace referencia a la restricción de la libertad de algunos hombres que son dominados por otros.⁸

La rúbrica de la cuestión 2 del artículo 2 reza lo siguiente: —Siel poder de presidir se da en el hombre según la institución de la naturaleza o según la punición de la culpa”.⁹ Lo que estamos queriendo hacer es ver qué alcance tiene esta respuesta. Se podría preguntarle al texto, entonces, si alguna de las dos posibles salidas que propone esta pregunta dicotómica tiene como implicancia una deslegitimación del poder de dominio. Es decir, si plantear que el poder de presidir se da según la punición de la culpa, en lugar de la institución de la naturaleza implicaría por ejemplo que hay que evitarlo, abolirlo, o —al menos— intentar no practicarlo para estar más cerca de la realización de la naturaleza humana que Dios ha previsto para nosotros.

Como respuesta a la disyuntiva, encontramos que la potestad de dominar en sentido estricto se da en el hombre según el estado de naturaleza caída. Una de las implicancias que tiene esto a nivel analítico es que deja de ser algo que fue dispuesto por Dios en el estado originario para la naturaleza humana. Lo propio del *dominium* es la coacción —ya no se puede identificar *dominium* con *presidentia*—, que engendra la servidumbre y restringe la libertad del siervo. Este tipo de poder necesita de la restricción de la libertad; lo que conduce a afirmar que no puede haber sido propio de la naturaleza instituida, es esa restricción a la libertad. Sin embargo, como señalamos, ya Alejandro de Hales había llegado a conclusiones de este estilo.

Además, tampoco es fácil encontrar claras consecuencias prácticas a este planteo. Sobre todo después de ver uno de los argumentos que lo sustentan: —Y esto porque la servidumbre que le corresponde, según cuanto dicen los Santos, es una pena del pecado”.¹⁰ Buenaventura no sólo está diciendo que es algo que no estaba en el estado originario, sino que es algo propio, en cierto modo necesario, de la naturaleza postlapsaria. Desde este enfoque, también se podría pensar que no va en contradicción con el planteo de Buenaventura mantener esta potestad, dado que es inherente a la etapa en la que nos encontramos.

Complementaria a esta consideración respecto de que no necesariamente implica a una crítica al poder de dominio en la etapa actual —sino más bien una restricción de esta potestad a este marco específico— es una aclaración hecha por el

mismo pensador, en la cuestión apenas anterior, del mismo artículo. Allí se explicita que cuando dice que la potestad de dominio va en contra del derecho natural, la incompatibilidad no debe entenderse con respecto a la ley natural en sí, —~~ino~~ en cuanto al dictamen de la naturaleza de algún estado determinado, en el que no existiera sujeción de servidumbre ni superioridad de dominio”.¹¹

Si bien el planteo puede llevar a reflexiones transformadoras, queda claro que no tiene implicancias inmediatas. La idea de que el dominio de un hombre sobre el otro no es inherente al estado de naturaleza prelapsaria, no tiene consecuencias urgentes para el momento histórico en el que Buenaventura se sitúa, lo cual no indica, como trataremos de defender más tarde, que no tenga nada que decirle.

En los estudios e investigaciones realizados hasta el momento, Buenaventura no parece haber retomado de forma explícita la doctrina de Rigaud con respecto a las órdenes que van en contra de la voluntad divina. De hecho, se podría decir que en cierta forma vuelve a corresponder las nociones de *orden* y *dominio*: el poder político sirve para evitar la violencia suscitada a partir de la corrupción de la naturaleza:

...que el hombre se someta al hombre y que sirva al hombre lo dicta según el estado de su corrupción, para que los malos sean controlados y los buenos defendidos. Pues si no se dieran estos tipos de dominio para coartar a los malos, la corrupción de la naturaleza haría que unos oprimieran a otros y que los hombres no pudieran vivir en común.¹²

Lo importante de la perspectiva de Rigaud, desde nuestro punto de vista, tiene que ver con que se abre la posibilidad de cuestionar, en función de su contenido, algunas formas de dominio. Las consideraciones de Buenaventura tienen un carácter más general. En cierto sentido, creemos que se puede decir que vuelve a considerar al poder en sí mismo, el poder de un hombre sobre el otro como —~~stitución~~”. Esto hace que queden de lado algunas posibilidades, como la de plantear lo ilegítimo de ciertas órdenes en particular —las que contradicen la voluntad divina—, pero que se pueda abordar una análisis más profundo en otro sentido.

4

Ya dijimos, en el apartado sobre Alejandro de Hales, que éste fue quien estableció el vínculo entre dominio y propiedad.

En su respuesta, Buenaventura, al distinguir los tres modos en los que puede entenderse al poder de dominar, se refiere en primer lugar a dicho poder en sentido amplio. En este momento se puede pensar que hay una clara alusión a la

relación que Alejandro había hecho entre el poder de dominar y el poder de poseer. Las palabras de Buenaventura son:

Amplísimamente considerado, el poder de dominar se dice respecto de todas las cosas, de las que el hombre puede servirse a su voluntad y deseo; y de este modo se dice que el hombre es dueño de sus posesiones muebles e inmuebles.¹³

Luego:

El primer modo de dominar es común a todo estado, o sea, al estado de naturaleza instituida, de naturaleza caída, y al de naturaleza glorificada y se dio de manera más excelente en el estado de naturaleza instituida que en el de naturaleza caída.¹⁴

Según esa acepción de poder, el modo de dominar corresponde tanto al estado de naturaleza instituida, como al de naturaleza caída y al de naturaleza glorificada. Podría pensarse que en este pasaje Buenaventura está estableciendo una completa identificación entre la potestad de dominar y la de poseer, y que está diciendo que ésta es propia de todos los estados de la naturaleza humana. En ese sentido, habría una completa legitimación de la potestad de poseer y, al mismo tiempo, se haría diferenciando el *dominium* como *propietas* del dominio de un hombre sobre otro. El vínculo entre la potestad de dominio y la de posesión se establece únicamente en un nivel muy general, en el cual estas potestades se verían identificadas y completamente legitimadas. Si entendemos a la posesión como algo que los hombres toman como propio de manera individual, lo señalado como innovador de las implicancias que tenía relacionar estas potestades —a partir del planteo de Alejandro— perdería acá todo su potencial.

Sin embargo, defendemos que esta no es la forma correcta de interpretar ese primer nivel señalado por Buenaventura. Si así lo hiciéramos, entraríamos en un problema al encontrarnos con la respuesta que da a la cuarta objeción, en donde explícitamente se está diciendo todo lo contrario:

Que todas las cosas sean comunes lo dicta la naturaleza según el estado de su institución. Que algo sea propio lo dicta la naturaleza según el estado de su caída, para evitar las contiendas y las peleas.¹⁵

Es necesario encontrar una forma de interpretar a qué se refiere el franciscano según el primer modo de entender el poder de dominar, de manera tal que no se encuentre una contradicción tan notoria en una misma cuestión. Una posible hipótesis es que cuando habla de ese primer modo, en el cual el hombre es dueño de sus posesiones muebles e inmuebles, lo esté haciendo en un sentido tan amplio que se acerque a lo que hoy llamaríamos más bien una des-posesión. Para defender esta conjetura nos podemos apoyar en que Buenaventura explica esta relación hablando de —todas las cosas, de las que el hombre puede servirse a su voluntad y deseo”.¹⁶ Va de la mano también con entender que este tipo de posesión

—«dio de manera más excelente en el estado de naturaleza instituida que en el estado de naturaleza caída».¹⁷ En definitiva, sería la posesión que tenemos los hombres en general de poder disponer de la naturaleza para saciar nuestras necesidades; opuesta a la propiedad (privada) a la que asociamos el dominio, que implica la posesión de unos y la des-posesión de otros. En ese sentido, sería falso sostener lo que conjeturamos anteriormente: que el vínculo entre posesión y dominio queda restringido a este primer nivel. Lo que sucede es más bien que en este primer nivel se vinculan la no-propiedad con el no-dominio, y el vínculo entre ambos conceptos continúa en sentido afirmativo en el estado de naturaleza postlapsario.

Con esta nueva interpretación del primer nivel de dominio que explicita Buenaventura es posible resolver esta supuesta contradicción y entender al franciscano como un continuador y profundizador del planteo de su maestro. En la triple distinción que realiza queda establecido, a partir de la corrupción del estado de naturaleza instituida, el sometimiento de unos hombres por parte de otros, junto con la propiedad privada. Las posibilidades que anteriormente señalábamos como abiertas a partir del vínculo establecido por Alejandro son satisfechas con estas reflexiones.

Habíamos dicho que uno de los sentidos en los que se puede profundizar el vínculo marcado por el halense podría implicar cuestiones importantísimas, como que la mera proclamación de la libertad, sin un cambio en el régimen de posesiones, no permite su desarrollo real. La postura del joven aprendiz abona —a nuestro parecer— a este suelo, y tiene importancia incluso en la actualidad. En un contexto en el que el liberalismo ha hecho de la bandera de la libertad una herramienta que sirve para mantener las opresiones materiales, tiene mucho que decirnos. El planteo de Buenaventura no sólo desenmascara la falsa dicotomía libertad/igualdad; sino que además muestra cómo la libertad, para realizarse, incluye necesariamente una igualdad en otros términos, en términos de posesión. El dominio de unos hombres sobre otros y la restricción de la libertad de los últimos que esto implica, viene de la mano del cambio que se realiza desde el punto en que las cosas son de todos hasta el momento en el que son de propiedad privada. Una libertad que no incluya el aspecto de la potestad de poseer es meramente declamativa.

5

Hemos intentado esclarecer los alcances y consecuencias de la respuesta de Buenaventura al problema del poder en cuanto preeminencia y dominio de un hombre sobre el otro. Por un lado, vimos que no conlleva consecuencias prácticas claras e inmediatas. En este sentido, el pensamiento de Rigaud es un poco más fértil. Sin embargo, este último tiene límites a la hora de obtener conclusiones más generales. A diferencia del de su maestro, el planteo de Buenaventura no tiene

posibilidad de ser aplicado concretamente por un individuo aislado para cambiar una realidad opresiva en particular; pero tiene consecuencias generales de más largo alcance. Se estableció también una relación entre estas dos consideraciones y el hecho de que Rigaud haya decidido realizar su análisis considerando a la potestad de dominio no en sí misma, sino a partir de su aplicación. Un abordaje más general por parte de Buenaventura comprende una solución con consecuencias inmediatas menos palpables, pero con reflexiones políticas de un alcance mucho más profundo, gracias a la continuación y profundización de el vínculo establecido por Alejandro de Hales entre dominio y posesión.

Entendemos que lo obtenido en el presente estudio con respecto a la respuesta de Buenaventura a esta cuestión constituye un aporte interesante a la hora de intentar dialogar con otros aspectos de su pensamiento. Al mismo tiempo, al efectuar investigaciones futuras en esa dirección, la respuesta al problema aquí planteado podrá responderse con una perspectiva más amplia. En particular, creemos que una de las dimensiones con la que habría que vincular estas cuestiones es la concepción de la historia que se esté sosteniendo. En este punto, la discusión sobre la influencia de Joaquin de Fiore en nuestro pensador, se volverá fundamental. La concepción del curso de la historia que entendamos que Buenaventura esté sosteniendo, guardará un fuerte vínculo con las consecuencias prácticas que podamos desprender de su pensamiento. Como se señala en estudios recientes sobre el tema:

El optimismo de la visión de mundo ofrecida por el franciscanismo (a niveles antropológicos y cosmológicos) se va a ver particularmente potenciada y proyectada por sobre el pesimismo de la comprensión del último tiempo —el actual— como senescente y de baja vitalidad, proponiendo la séptima edad no fuera del mundo —a diferencia del Obispo de Hipona— sino dentro del transcurso de la historia, como un evento y una construcción posible que se plenifica en el convencimiento de estar cercanos al fin de los tiempos y la resurrección que coronará la historia.¹⁸

Por otra parte, resulta casi inevitable, una vez que se ha llegado a conclusiones como las aquí arribadas, preguntarse por la relación de las mismas con aquellos momentos de la historia del pensamiento humano que han marcado de un modo más fuerte y profundo la relación entre propiedad y poder de dominio. Pienso, en particular, en los *Manuscritos económico-filosóficos* de K. Marx. En un desarrollo teórico de ese tipo, encontramos un abordaje que se diferencia tanto del que aquí conceptualizamos como propio de Rigaud, como el que conceptualizamos como propio de Buenaventura. Sin caer en la *casuística* propia del primero, se diferencia del enfoque abstracto del segundo, al introducir un estudio histórico de las condiciones materiales efectivas de cada momento. Este cambio permite la introducción de nuevos puntos nodales en el razonamiento, como es el del trabajo. Sin embargo, hay cierto eco entre lo que Buenaventura diferencia como lo

originario y lo corrupto en la naturaleza humana, y la distinción de Marx de lo verdadero y lo alienado, que se presenta a la hora de entender la posibilidad de un momento en la historia en el que se dé una —operación positiva de la propiedad privada, como auto alienación humana, y, por ello, como verdadera apropiación de la esencia humana por y para el hombre—. ¹⁹ En estas resonancias, que se dan en un plano menos *científico*, y que quizá exijan ser reescritas en términos no esencialistas, se aborda una dimensión de nosotros mismos que incluye aquello que podríamos llamar —utilizando la terminología kantiana— la pregunta sobre *lo que nos está permitido esperar*. Como punto de partida de futuras reflexiones, podemos preguntarnos si el vínculo entre estas dos dimensiones —una, la del análisis de las condiciones materiales bajo las cuales se estructuran los entramados socio-políticos, la otra, la de lo que queremos o nos permitimos querer para el mundo en el que vivimos— nos permite hacer una nueva lectura de la primera tesis de Walter Benjamin sobre la filosofía de la historia ²⁰ y preguntarnos una vez más acerca de esa extraña relación que se da en la figura del autómatas, en la que el materialismo histórico no puede ganar la partida prescindiendo de ese enano pequeño y feo, que es la teología.

¹ En este sentido, se agradece especialmente al Dr. Carlos Mateo Martínez Ruiz, quien tiene muchos trabajos especializados en este tema, por haber tenido la gentileza de poner a nuestra disposición su libro en proceso de publicación *Potestas-Fraternitas. La reflexión filosófica sobre la propiedad y el poder en la primera mitad del siglo XIII*, que constituyó una de las principales fuentes de bibliografía secundaria durante el proceso de investigación.

² LEFEBVRE, H., *Hegel, Marx, Nietzsche, o el reino de las sombras*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1984, 155.

³ ALEJANDRO DE HALES, *Summa Halensis II*, pars I, inq. III, q. 5 (n. 521), c. 1, resp.

⁴ Cf. MARTÍNEZ RUIZ, C. M., *Potestas-Fraternitas. La reflexión filosófica sobre la propiedad y el poder en la primera mitad del siglo XIII*, (en prensa), 216-217.

⁵ RIGAUD, ODÓN, *Lectura super II Librum Sententiarum*, d. 44, 1,8 (ll. 34-37)

⁶ Cf. MARTÍNEZ RUIZ, C.M., —Odon Rigaud y la cuestión del poder: Lectura Super II Librum Sententiarum, D. 44—, *Revista Archivum Franciscanum Historicum* 103, (2010), 339-358.

⁷ BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *In II Sent.* d.44, a. 2, q.2, resp., 1050.

⁸ Dicho recorte no niega el valor de un posible análisis acerca de cómo sucede esto también en el segundo nivel, tomando casos como la opresión de género que comporta considerar que el orden de la naturaleza ha establecido un mando del hombre sobre la mujer.

⁹ BUENAVENTURA, *In II Sent.* d.44, a. 2, q.2, 1048.

¹⁰ *Ibid.*, q.2, resp., 1050ab

¹¹ *Ibid.*, q.1, ad 4, 1048.

¹² *Ibid.*, q.2, ad 4, 1051a.

¹³ *Ibid.*, q.2, resp., 1050.

¹⁴ *Ibid.*, q.1, resp., 1050a.

¹⁵ *Ibid.*, q.2, ad 4, 1051.

¹⁶ *Ibid.*, q.2, resp., 1050.

¹⁷ *Ibid.*, q.2, resp., 1050a.

¹⁸ FERNÁNDEZ CUBILLOS, H., —Teología de la Historia y eútopos joaquinista: el modelo de historia de Buenaventura de Bagnoregio—, *Revista Palabra y Razón*, no. 1 (2012), 50.

¹⁹ MARX, K., *Manuscritos económico- filosóficos*, traducción de Miguel Vedda, Colihue, Buenos Aires, 2006, 141.

²⁰ La tesis completa reza: «Es notorio que ha existido, según se dice, un autómatas construido de tal manera que resultaba capaz de replicar a cada jugada de un ajedrecista con otra jugada contraria que le aseguraba ganar la partida (...) Podemos imaginarnos un equivalente de este aparato en la filosofía. Siempre tendrá que ganar el muñeco que llamamos «materialismo histórico». Podrá habérselas sin más ni más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología que, como es sabido, es hoy pequeña y fea y no debe dejarse ver en modo alguno.» (BENJAMÍN, W., *Discursos interrumpidos I*, Filosofía del arte y la historia, Taurus, 1989, 177).