

## Una resignificación protomoderna del Estado (= *regnum*) en el tratado *De potestate regia et papali* de Juan Quidort de París

FRANCISCO BERTELLONI

**Resumen:** es un hecho que recién después del conocimiento del texto de los *libri morales* de Aristóteles el medioevo tuvo acceso a una clara formulación conceptual de nuevos temas de teoría política. La influencia de Aristóteles no fue excluyente, pero sí relevante en relación con la incorporación de esos nuevos temas al repertorio de las ideas políticas medievales. Con todo, esa influencia debe ser revisada, pues al mismo tiempo que el modelo aristotélico inspira a los autores de textos políticos medievales, éstos reformularon el modelo aristotélico a la luz de ideas políticas protomodernas. Este artículo examina la coexistencia de una vertiente clásica-aristotélica con una vertiente protomoderna en el tratado *De potestate regia et papali* de Juan Quidort de París. Esa coexistencia pone en evidencia un distanciamiento respecto del ideal ético-político de Aristóteles, y en lugar de consolidar la presencia del paradigma ético-político clásico en la teoría política medieval, anuncia la irrupción en ella del ámbito de lo privado. Ello produce colisiones entre la eticidad de lo público —propia de la teoría política aristotélica— y los nuevos temas que irrumpen en la teoría política medieval delatando el comienzo de la fractura de la monolítica unidad de la *pólis* como orden político equivalente al espacio público.

**Palabras clave:** teoría política medieval- aristotelismo político- ideas políticas protomodernas

**Abstract** The circulation at the end of the XIIIth century of the *libri morales* of Aristotle widely transformed the medieval political theory, producing a conceptual winding on chief topics. But even though the influence of Aristotle was not the unique, it was decidedly relevant as regards the new themes that it introduced in the political field and

theory. The main goal of this article is to *weigh* that influence, since at the same time that the Aristotelian model markedly inspired medieval authors of political texts, these have also reshaped the political theory of Aristotle introducing ideas of proto-modern coinage. The examination, hence, of both coinciding streams of thought in the work *De potestate regia et papali*, written by Jean Quidort of Paris, is the main goal of this paper. The coexistence in this treatise of classical and Aristotelic sources together with proto-modern ideas evidences both the filiations and, at the same time, the distance that separates Quidort's political theory from Aristotle's ethic-political ideal. This conceptual amalgamation clearly shows the increasing influence of the *private* sphaera in the medieval political theory, and manifests the beginning of the breaking of the monolithic unity of the *pólis* as a public space, no longer founded on the *ethicity of the public* proposed by Aristotle's political theory.

**Key Words:** medieval political theory- political aristotelianism- ideas of proto-modern coinage

## **1. Introducción: recepción, interpretación y crisis del aristotelismo político en la baja edad media**

Aunque con matices diferentes, la mayoría de los historiadores de la teoría política medieval coinciden en afirmar que -entre numerosas fuentes filosóficas- la recepción de los *libri morales* de Aristóteles desde la primera mitad del siglo XIII desempeñó un papel particularmente relevante en la constitución de la teoría política de la baja edad media<sup>1</sup>. Sin embargo, y a pesar de

---

1 Los títulos que menciono a continuación sostienen distintas posiciones -imposibles de detallar aquí- acerca de la influencia de Aristóteles sobre el pensamiento político medieval: M. Grabmann, "Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat", en: *Sitzungsberichte der Bay. Ak. der Wissenschaften*,

esta coincidencia, para esos mismos historiadores sigue siendo

Phil.-hist. Abteilung, 1934, Heft 2; W.Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Londres, 1978<sup>4</sup> (en la ed. esp., *Principios de gobierno y política en la edad media*, Madrid, 1961, pp. 235 ss.); id., *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Harmondsworth, 1975<sup>3</sup> (en la ed. esp., *Historia del pensamiento político en la edad media*, Barcelona, 1983, pp. 152 ss.); id., “Some observations on the medieval evaluation of the ‘Homo naturalis’ and the ‘christianus’“, en: *L’ Homme et son destin d’après les penseurs du Moyen Âge* (Actes du premier congrès international de philosophie médiéval), Louvain-Paris, 1960, p. 149; A.Black, *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, Cambridge, 1996, pp. 17 y 30; C.Nederman, “Nature, Sin and the origins of society: The ciceronian tradition in medieval political thought”, en: *Journal of the History of Ideas*, 49 (1988), pp. 3-26; id., “Aristotelianism and the origins of ‘political science’ in the twelfth century”, *ibid.*, 52 (1991), pp. 179-194; id., “The meaning of ‘Aristotelianism’ in medieval moral and political thought”, *ibid.*, 57 (1996), pp. 563-585. Nederman reúne sus trabajos sobre el tema en *Medieval Aristotelianism and its limits*, Aldershot, UK/Brookfield, 1997. Además: J.Dunbabin, “The reception and interpretation of Aristotle’s Politics”, en: N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982, pp. 723-737; J.Miethke, “Politische Theorie in der Krise der Zeit. Aspekte der Aristotelesrezeption in der politischen Philosophie des Spätmittelalters”, en: G. Melville (ed.), *Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde*, (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und Früher Neuzeit 1), Köln-Weimar-Wien, 1992, pp.157-186; G. Fioravanti, “La *Politica* aristotelica nel medioevo: linee di una ricezione”, en: *Rivista di storia della filosofia*, 1 (1997), pp. 17-29; G. Wieland, “La recepción de la Política aristotélica y el desarrollo del concepto de Estado en el medioevo tardío en Tomás de Aquino y Marsilio de Padua”, en: *Patristica et mediaevalia*, XXI (2000), pp. 37-58; Chr. Flüeler, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica*

todavía muy problemática la *interpretación* que ese período realizó de esos *libri morales*. Concretamente, el problema que los historiadores discuten hoy es si la teoría política de la edad media tardía fue construida utilizando un Aristóteles auténtico, es decir, si hubo fidelidad al pensamiento de Aristóteles, o si éste fue simplemente citado como una suerte de *locus communis* cuya mención operaba, en esos años, sólo como justificatoria de la utilización de doctrinas e ideas que, en rigor, poco tenían de aristotélicas.

Paradigma de esta situación es el *Defensor Pacis* (1324) de Marsilio de Padua. Entre todos los textos políticos de la baja edad media, quizá sea éste el tratado más generoso en sus referencias a Aristóteles. Pero aunque allí Marsilio cita reiteradamente al Filósofo y lo llama *divus*<sup>2</sup>, *sapiens*<sup>3</sup> y hasta *philosophorum eximius in civili scientia*<sup>4</sup>, su tratado expone más una interpretación libre de la *Politica* que un fiel uso de ella. Como consecuencia de ese fenómeno, y a partir de 1932, cuando Georges de Lagarde calificó el *Defensor Pacis* como una simple “adaptation” de Aristoteles<sup>5</sup>, el tratado marsiliano no sólo comenzó a ser ininterrumpidamente identificado con una suerte de apogeo de la crisis del auténtico aristotelismo político en la edad media, sino que, además, esta misma crisis se transformó en un *locus classicus* de la historiografía<sup>6</sup>. De ese modo, la categoría

*im Mittelalter*, Amsterdam/Philadelphia, 1992; id., “Politischer Aristotelismus im Mittelalter”, en: *Vivarium*, 40 (2002), pp. 1-13.

2 Marsilius von Padua. *Defensor Pacis*, I, xi, 2 (en lo sucesivo cito DP, y página y líneas de la edición de R. Scholz, [MGH Fontes Iuris Germanici Antiqui, 7]), Hannover, 1932-3 (aquí 53, 10).

3 DP, I, xvi, 15 (Scholz, 103, 18)

4 DP, I, i, 3 (Scholz, 5, 2)

5 Cfr. G. de Lagarde, “Une adaptation de la Politique d’Aristote au XIV<sup>e</sup> siècle”, en: *Revue historique de droit français et étranger*, XI (1932), pp. 227-269

6 V. J. Quillet, “L’aristotelisme de Marsile de Padoue”, en: P. Wilpert (ed.), *Die Metaphysik im Mittelalter; ihr Ursprung und ihre Bedeutung* (Vorträge des II. Internationalen Kongresses für

“aristotelismo político medieval”, hasta ese momento amplia y hasta excesivamente utilizada, comenzaba a ser puesta en duda y a ser revisada.

¿En qué consistió la transformación marsiliana del pensamiento político de Aristóteles? Esa transformación tocó muchos puntos de las ideas políticas del Filósofo, pero fundamentalmente ella consistió en un radical distanciamiento respecto de la concepción aristotélica del nacimiento del *regnum vel civitas*, es decir, de lo que Marsilio entendía por el *orden político* y que hoy podríamos llamar *Estado*<sup>7</sup>. En efecto, Marsilio explica ese nacimiento como resultado de un desarrollo equivalente a un proceso de incremento hacia relaciones interhumanas cada vez más complejas y hacia comunidades cada vez más más perfectas<sup>8</sup>. Si bien por una parte Marsilio sigue siendo fiel a Aristóteles porque sostiene que la *civitas* surge porque ella es la *communitas más compleja y porque ella existe en vistas al bene vivere*<sup>9</sup>,

Mittelalterliche Philosophie, Köln 31. August - 6. September 1961 = Miscellanea Mediaevalia II), Berlin, 1963, pp. 696-706 y J. Miethke, “Marsilius von Padua. Die politische Philosophie eines lateinischen Aristotelikers des 14. Jahrhunderts”, en: *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik - Bildung - Naturkunde - Theologie* (Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1983 bis 1987) (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil. Hist. Klasse - Dritte Folge - Nr. 179), Göttingen, 1989, pp. 52-76

7 Cfr. DP, I, ii, 1 (Scholz, 10, 23)

8 “[...] communitates civiles [...] inceperunt ex parvo, et paulatim suscipientes incrementum demum perducte sunt ad complementum [...] ex quibus ampliores facte huiusmodi combinaciones, tanta hominum propagacio facta est, ut eis non suffecerit domus unica, sed plures oportuerit facere domos, quarum pluralitas vocata est vicus seu vicinia; et hec fuit prima communitas [...]” (DP, I, iii, 3, [Scholz, 13,14-14,3]).

9 “Est autem *civitas* secundum Aristotelem I<sup>o</sup> Politice capitulo 1<sup>o</sup>: “perfecta communitas, omnem habens terminum per se

sin embargo la lectura marsiliana del Libro I de la *Politica* ya no se corresponde con el modelo del naturalismo metafísico aristotélico. Recordemos que Aristóteles fundamenta el nacimiento de la *civitas* en la afirmación de que el hombre es “político por naturaleza” o “naturalmente político”. Marsilio, en cambio, en lugar de recurrir a la *natura* como fundamento metafísico último del surgimiento de la *civitas*, recurre a la acumulación de la experiencia de los hombres y a su racionalidad: esta racionalidad, teniendo en cuenta esa experiencia acumulada acerca de la conveniencia de la existencia de la *civitas*, mueve a los hombres hacia la construcción de la *civitas* para alcanzar en ella la *sufficiencia vitae*<sup>10</sup>.

Es obvio que, de ese modo, Marsilio produce un giro radical: en primer lugar sustituye la fundamentación metafísica del orden político por una fundamentación de carácter empírico; y en segundo lugar sustrae a la *civitas* aristotélica su carácter de causa final de las comunidades prepolíticas, con lo cual ella deja de constituir un *prius* ontológico respecto de esas comunidades<sup>11</sup>. En síntesis, el nacimiento de la *civitas* ya no es entendido por Marsilio como culminación de un proceso teleológico fundamentado en una concepción metafísica de la *civitas* o *pólis*, sino como resultado de un crecimiento acumulativo de la experiencia humana y de una decisión de la razón instrumental que encuen-

sufficiencie, ut consequens est dicere, facta quidem igitur vivendi gracia, existens autem gracia bene vivendi “ (DP, I iv, 1 [Scholz, 16, 10-13]).

10 “Augmentatis autem hiis [communitatibus] aucta est hominum experiencia, invente sunt artes et regule ac modi vivendi perfecciores, distincte quoque amplius communitatum partes. Demum vero que necessaria sunt ad vivere et bene vivere, per hominum rationem et experienciam perducta sunt ad complementum, et instituta est perfecta communitas vocata civitas cum suarum parcium distincione [...]” (DP, I, iii, 5 [Scholz, 15, 25-16, 4]).

11 “[...] la pólis es, por naturaleza, anterior a la casa y a cada uno de nosotros” (*Pol.*, 1252b 32).

tra en cada nueva comunidad instituída por el hombre un medio adecuado para alcanzar la *sufficientia vitae* y para corresponder a las necesidades e indigencias humanas.

Este distanciamiento de Aristóteles se agudiza aún más cuando Marsilio formula lo que denomina “el principio de todas las demostraciones” posteriores de su tratado. Según ese principio, “todos los hombres, no tarados ni impedidos por otra razón, desean naturalmente una vida suficiente (*vita sufficiens*) y rehúyen y rechazan lo que la daña, lo cual se admite no solo para los hombres, sino también para los animales de todo género”<sup>12</sup>. Este principio pone de manifiesto una posición ostensivamente naturalista que coloca en un mismo nivel a la especie humana y a las especies animales. En efecto, la *sufficientia vitae* iguala y equipara la satisfacción de las necesidades naturales de todas las especies. Para fundamentar la *sufficientia vitae* Marsilio recurre a un radical naturalismo biologicista o fisicalista que opera como principio garante de la conservación de la especie humana y, al mismo tiempo, equipara ese naturalismo con el simple *vivere* de la Política aristotélica. Ese naturalismo se aleja sensiblemente del *bene vivere* que Aristóteles identifica como el *télos* de la *pólis*. Así, para Marsilio los hombres no parecen reunirse en la *civitas* para alcanzar un fin específicamente humano (*bene vivere*), sino solo para satisfacer la vida suficiente (*sufficientia vitae*).

Por último Marsilio ratifica ese naturalismo recurriendo a la tesis que sostiene que el motivo por el cual las comunidades prepolíticas culminan en la *civitas* es la natural indigencia humana. Marsilio deriva esa indigencia del hecho de que el hombre permanentemente pierde sustancia y continuamente debe defender-

12 “[...] omnes scilicet homines non orbatos aut aliter impeditos naturaliter sufficientem vitam appetere, huic quoque nociva refugere et declinare; quod eiam nec solum de homine confessum est, verum de omni animalium genere secundum Tullium, 1° De officiis, capitulo 3° [...]” (DP, I, iv, 2 [Scholz, 17,1-5]). La versión castellana del texto corresponde a la traducción de Luis Martínez Gómez, *El Defensor de la Paz*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 15

se de la hostilidad y agresividad de su entorno<sup>13</sup>. Ya no se trata aquí, pues, de que el hombre se incorpora a la *civitas* o comunidad política porque tiene una tendencia a su integración en ella proveniente de su natural constitución política. Tampoco se trata de que la integración del hombre en la *civitas* provenga de una tendencia natural que pertenece a la condición o a la estructura antropológica ya *desde antes de experimentar la indigencia*, como había sostenido Aristóteles. Marsilio invierte radicalmente el planteo de Aristóteles: no sostiene que el hombre es político por naturaleza, sino que por naturaleza el hombre tiende a asegurarse la *sufficientia vitae* y que la *civitas* constituye una consecuencia de su indigencia, es decir, la *civitas* es la respuesta racional humana al problema de la necesidad de satisfacer esa tendencia natural hacia la superación de la indigencia. De ese modo Marsilio presenta como nuevo fundamento de la teoría política el principio de la *conservatio sui*, es decir, el principio de la autoconservación.

## **2. Juergen Habermas: Tomás de Aquino y la economización de la política**

En este punto podemos formular la pregunta acerca de si la tesis que sostiene que el principio de la *conservatio sui* y del instinto de autoconservación -entendidos como principios explicativos primeros y básicos, es decir como principios fundamentales de la vida humana en común- aparecen por primera vez en Marsilio, o si ellos ya fueron utilizados en la filosofía

13 “ [...] quia homo nascitur compositus ex contrariis elementis [...] rursusque quoniam nudus nascitur et inermis, ab excessu continentis aeris et aliorum elementorum passibilis et corruptibilis, quemadmodum dictum est in sciencia naturarum, indiguit artibus diversorum generum et specierum ad declinandum nocumenta predicta. Que quoniam exerceri non possunt, nisi a multa hominum pluralitate, nec haberi, nisi per ipsorum invicem communicationem, oportuit homines simul congregari ad commodum ex hiis assequendum et incommodum fugiendum.” (DP, I, iv, 3 [Scholz, 18,5-15]).



política anterior a la del Padovano. Como podrá percibirse de inmediato, en este trabajo se trata, precisamente, de demostrar que esos principios vieron la luz en la filosofía política medieval premarsiliana, quizá ya en Tomás de Aquino y luego en Juan de París; ello significa, en otros términos, que la filosofía política medieval registró tempranamente un muy radical distanciamiento respecto del naturalismo aristotélico consistente en la sustitución del *bene vivere* por el simple *vivere* (*conservatio sui*). En síntesis, el principio de la autoconservación, equivalente al simple *vivir* aristotélico, sustituyó al principio fundamental que Aristóteles enuncia como causa final del surgimiento de la pólis: el *bien vivir*, esto es, la vida humana buena y virtuosa.

Curiosamente, no fue un medievalista, sino Jürgen Habermas quien llamó la atención sobre este problema. En su ya clásico libro *Theorie und Praxis* Habermas dedica breves pero concentradas páginas al estudio de algunos aspectos del pensamiento político expuesto por Tomás de Aquino en su tratado *De regno* (1272?). Habermas compara este tratado con la *Política* de Aristóteles y como resultado de esa comparación enuncia tres problemas.

En primer lugar pregunta qué es, para Aristóteles, un orden político recto. Y responde: „Aristoteles está convencido de que una *pólis* que realmente pueda llevar ese nombre [...], debe estar apoyada en la virtud de sus ciudadanos“<sup>14</sup>. Este requisito se corresponde con la concepción aristotélica que sostiene que la causa de la perfección y completitud de la *pólis* no reside en que ella satisface todas las necesidades e indigencias humanas, sino en el hecho de que ella permite alcanzar el fin último y la virtud más propia del hombre, es decir, su eticidad y racionalidad<sup>15</sup>. Aristoteles fundamenta esta tesis refiriendo al lenguaje humano (*lógos*), capaz de expresar lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo. Por ello la *pólis* constituye “una conciencia común“ en la cual los hombres participan la racionalidad, la justicia y el

14 Cfr. J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Neuwied-Berlin, <sup>3</sup>1963, pp. 18 s.

15 *Pol.*, 1253a 18; 1280a 30-36; 1280b 29-1281a 4

bien<sup>16</sup>.

En segundo lugar Habermas muestra qué **no** debería ser un orden político según Aristóteles. En efecto, escribe, „[...] si los ciudadanos que se dedican a sus propios negocios fundan una comunidad jurídica con el objetivo de garantizar un intercambio comercial ordenado y para protegerse de complicaciones bélicas, esa comunidad jurídica no puede ser confundida con un estado. Pues [...] ellos circularían en el lugar común como si estuvieran separados [...]”<sup>17</sup>. Este rechazo aristotélico de la satisfacción de las necesidades de la vida como fundamento de la **pólis** se corresponde con la concepción aristotélica que sostiene que mientras la casa (**oikos**) constituye el ámbito de lo privado dentro del cual son cubiertas esas necesidades, la **pólis** irrumpe sólo y recién cuando ha sido asegurada la satisfacción de esas necesidades. La **pólis** constituye lo público, lo común, que es propio de **todos** los ciudadanos ya que excluye lo privado. De allí que Habermas pueda concluir: „Una **pólis** se determina en virtud de su contraposición frente a la casa”<sup>18</sup>.

Y en tercer lugar Habermas muestra porqué el **regnum** de Tomás de Aquino no se corresponde con el recto orden político aristotélico. Así afirma que, por una parte, Tomás intenta superar la concepción según la cual „[...] los hombres se reúnen solamente en vistas del simple **vivir**”, pues en ese caso „[...] también los animales y los esclavos serían parte de la **civitas**”<sup>19</sup>.

16 Cfr. *Pol.*, 1253a 7-18. Sobre el tema véase G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg-München 1985, pp. 71 ss.; M. Riedel, “Gesellschaftstheorie oder politische Philosophie?”, en: M. Riedel, *Metaphysik und Metapolitik*, Frankfurt 1975, pp. 30 ff.; H. G. Gadamer, “Mensch und Sprache”, en *Wahrheit und Methode II* [Ergänzungen. Register], Tübingen 1986, p. 146; H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago 1958, pp. 26 ss.

17 Habermas, *Theorie und Praxis* (ut supra, nota 14), p. 19

18 *ibid.*

19 El pasaje citado en nuestro texto corresponde a un fragmento de Tomás utilizado por Habermas (cfr. Tomás de Aquino, *De Regno*

Pero por otra parte, agrega Habermas, Tomás abandona esa tradición pues entiende su *regnum* más en términos económicos que políticos. En efecto, en el *regnum* de Tomás el *dominium* del gobernante sobre los gobernados no es ejercido sobre libres e iguales, sino como si el *regnum* fuera una casa, una *domus*. Pues el rey ejercita su *dominium* de modo monárquico, como si fuera un *pater familias*. El objetivo de este dominio no es un orden político, sino solamente una paz formal, una tranquilidad simplemente policial en la que el *rex* „[...] abandona la sustancia esencialmente política de la voluntad y la conciencia que se generan en el diálogo público-común referidas a la acción de los ciudadanos en el Estado“ aristotélico<sup>20</sup>. Por ello, concluye Habermas, Tomás de Aquino se coloca entre tradición y modernidad, y su tratado se presenta como una zona de tránsito que ha permitido el pasaje desde la filosofía política aristotélica hacia la moderna filosofía social de Hobbes.

Estas observaciones de Habermas asumen fundamental importancia pues ellas han sido formuladas utilizando, como modelo de análisis de las ideas políticas de Tomás, un criterio irrefutable y rigurosamente científico: el modelo tripartito de la ética aristotélica divididas entre *ethica*, *oeconomica* y *politica*, es decir el modelo de quien debería ser el presunto „maestro“ de Tomás de Aquino. Como resultado de ese análisis Habermas muestra -con razón- que Tomás opera una suerte de „economización“ de la política; esta economización resulta de su transferencia al *regnum* de las relaciones de dominio propias del *oikos* descuidando las categorías y principios que, según Aristóteles, son exclusivas y propias de la *pólis* y que deben salvaguardar la exclusividad del orden específicamente político. Pero al mismo tiempo Habermas atribuye a Tomás algunas tesis que, tal como son formuladas por Habermas, desvirtúan el pensamiento político tomista o, por lo menos, no son formuladas por el mismo

*ad regem Cyprici* (=DR), in: *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, ed. Hyacinthe-F. Dondaine, Editori di San Tommaso, Roma, 1979, p. 466)

20 *Theorie und Praxis* (ut supra, nota 14), p. 20

Tomás tal como las reproduce su crítico. En particular debe ser mencionada aquí, como inadecuada, la atribución a Tomás de la tesis según la cual el *regnum* tomista no debe su nacimiento a su función de garantizar la libertad y la virtud, sino solamente al objetivo de salvaguardar „la jerarquía del status de ciudadano trabajador“<sup>21</sup>; ello significa, en otros términos, que el *regnum* tomista sería el equivalente de un orden jurídico-político limitado a garantizar los derechos de la burguesía.

### 3. Alois Dempf: el *homo oeconomicus* de Juan Quidort de París

La tesis que Habermas atribuye a Tomás referida a „la jerarquía del status de ciudadano trabajador“ no concierne tanto a una confusión entre relaciones de dominio; ella tampoco alude a una transferencia al *regnum* de las relaciones de dominio propias del *oikos*, es decir, a una confusión entre *oeconomica* y *politica*. Esa tesis significa, sobre todo, que los ciudadanos (*cives* o *polites*) de la *pólis* aristotélica en el *regnum* son transformados en una burguesía trabajadora. Es precisamente en este punto donde es necesario llamar la atención sobre el hecho de que, en rigor, no fue Tomás de Aquino, sino uno de sus discípulos, el dominico Juan Quidort, el que afirmó que el *regnum* está constituido sobre la base de una burguesía trabajadora. Con esta tesis -paradójicamente surgida en el ámbito del discipulado tomista-, el aristotelismo político medieval sufre su primera verdadera crisis. Por ello, el tratado *De regia potestate et papali* (1302) de Quidort debe ser considerado como un caso mucho más paradigmático de economización de la política que el tratado *De regno* de Tomás. Pues Juan Quidort es el primer autor medieval cuya teoría política considera a los súbditos como trabajadores burgueses y propietarios y cuyo Estado se apoya fundamentalmente sobre la propiedad privada.

Con todo, mi precedente caracterización -economizante y „moderna“- de la figura intelectual de Juan Quidort como pensador político, de ninguna manera es una novedad de la historia-  
21 *ibid.*

grafía actual. Ya en 1929, en su clásico libro *Sacrum Imperium*, Alois Dempf llamaba la atención sobre Quidort como „pensador político liberal“<sup>22</sup> y lo caracterizaba como „representante de una incipiente teoría política moderna“<sup>23</sup> cuyo perfil marcadamente modernizante lo colocaría „en el tránsito desde el feudalismo hacia el estado burocrático de funcionarios“<sup>24</sup>.

Más aún, en un muy importante pasaje de su libro Dempf describe en los siguientes términos el giro radical que tiene lugar en la historia de la teoría política como consecuencia de las ideas desarrolladas por Quidort:

En [su explicación] de todos los aspectos de la vida Quidort retorna siempre hacia su núcleo económico al tiempo que, simultáneamente, percibe la dinámica naturalizante de la vida social como lo verdaderamente ‚natural‘. Pues Quidort ya no considera como punto de partida el optimismo teleológico del orden natural de los fines propio del realismo universal del Aquinate [...], sino que su hombre es el hombre económico y su construcción político-estatal está apoyada en el individualismo naturalista de ese *homo oeconomicus* [...]. Los elementos determinantes de la vida social son dos: la propiedad privada y los propietarios“<sup>25</sup>.

Por último, Alois Dempf ratifica toda esta sorprendente tipificación del pensamiento de Quidort cuando agrega que este „[...] frío y casi pesimista realismo cotidiano“ de Quidort se agudiza decididamente „en virtud de la fácilmente perceptible ‚sabiduría‘ mundana de la burguesía ciudadana parisina“. Con lo cual, „[...] el antiguo *ethos* del orden político parece haber

22 Cfr. A. Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, München/Berlin, 1929, p. 423

23 *ibid.* p. 422

24 *ibid.* p. 424

25 *ibid.* p. 423

sido sustituido, de modo definitivo, por un nuevo realismo<sup>26</sup>. Estos análisis que Dempf ha realizado del pensamiento de Quidort han sido recientemente retomadas y muy bien desarrolladas en dos importantes trabajos de nuestro colega Luis A. de Boni<sup>27</sup> cuya lectura considero fundamental para una completa reconstrucción de la historiografía del pensamiento quidortiano.

#### **4. *Vivere secundum virtutem* e instinto de autoconservación en el *regnum* de Juan Quidort**

A partir de esta caracterización del pensamiento de Juan Quidort<sup>28</sup> ahora podemos intentar avanzar hacia la búsqueda del 26 *ibid.*

27 Cfr. L. A. de Boni, “João Quidort e seu tratado *De regia potestate et papali*”, *Leopoldianum* XIII (1986), 38, pp. 76-105; *id.*, “Juan Quidort. El poder civil y el poder eclesiástico”, en: B. C. Bazán, E. Andújar, L. Sbrocchi (ed.), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge = Moral and Political Philosophies in the Middle Ages* (Actes du IXe. Congrès international de Philosophie Médiévale = Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Philosophy. Ottawa, 17-22 August 1992), New York-Ottawa-Toronto, 1995, p. 1495

28 Sobre el pensamiento político de Jean Quidort véase: R. Scholz, *Publistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII*, Stuttgart, 1903 (Repr. Amsterdam 1962), pp. 275-333; M. Grabmann, “Studien zu Johannes Quidort von Paris, O. Pr.”, en: *Sitzungsberichte der Bay. Ak. der Wissenschaften*, Phil.-hist. Abteilung., 1922, Heft 3; J. T. Renna, “The “*populus*” in John of Paris’ Theory of Monarchy”, en: *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 42 (1975), pp. 243-268; A. Podlech, “Die Herrschaftstheorie des Johannes von Paris”, en: *Der Staat* 16 (1977), pp. 465-492; W. Stürner, “Adam und Aristoteles im “*Defensor pacis*” des Marsilius von Padua. Ein Vergleich mit Thomas von Aquin und Jean Quidort”, en: *Medioevo* 6 (1980), pp. 379-396; J. Coleman, “Medieval Discussions on Property: *ratio* and *dominium* according to John of Paris and Marsilius of Padua”, en: *History of Political Thought* 4 (1983), pp. 209-228; G. C. Garfagnini, “Il “*Tractatus de potestate*

fundamento último de la transformación operada por Quidort del ciudadano aristotélico (*cives* o *polites*) en el *homo oeconomicus*, es decir, en el burgués trabajador del *regnum*.

En primer lugar debe observarse que, como es el caso en el *De Regno* de Tomás, la teoría política de Juan Quidort tampoco quiso pasar por alto la virtud humana como objetivo del orden político. Por ello, cuando Juan argumenta en favor de la separación radical entre poder espiritual y poder temporal, presenta el *regnum* como la comunidad completa que satisface „todas las cosas [...] necesarias para la vida completa“<sup>29</sup>. Y de inme-

regia et papali” di Giovanni da Parigi e la disputa trà Bonifacio VIII e Filippo il Bello”, en: *Conciliarismo, Stati nazionali, Inizi de l’Umanesimo* (Atti dei convegni dell’ Accademia Tudertina. Centro di studi sulla spiritualità medievale, n.s. 2), Spoleto, 1990, pp. 147-180; J. Miethke, “Die Legitimität der politischen Ordnung im Spätmittelalter: Theorien des frühen 14. Jahrhunderts (Aegidius Romanus, Johannes Quidort, Wilhelm von Ockham)”, en: B. Mojsisch und Olaf Pluta (eds.), *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Amsterdam/Philadelphia, 1991, pp. 643-674; A. D. Tursi, “Sobre el galicanismo en el “*Tractatus de regia potestate et papali*” de Jean Quidort de Paris”, en: *Patristica et mediaevalia XIV*, (1993), pp. 57-62; G. Piaia, “L’ “errore di Erode” e la “*via media*” in Giovanni di Parigi”, en: Luca Bianchi (ed.), *Filosofia e teologia nel trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*, (Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, Textes et Études du moyen-âge, 1) Louvain-la-Neuve 1994, pp. 1-16.

29 “[...] nam in sola domo vel vico non inveniuntur omnia ad victum vel vestitum et defensionem necessaria ad totam vitam sicut in civitate vel regno” (*De regia potestate et papali*, Cap. I. En lo sucesivo cito DRPP y página y líneas de la edición de Fritz Bleienstein, *Johannes Quidort von Paris. Über königliche und päpstliche Gewalt. De regia potestate et papali*. Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung, Stuttgart, 1969, aquí 76, 4- 6. Todas los pasajes en castellano utilizados en el cuerpo del artículo

diato equipara esta vida completa con la vida *secundum virtutem*. Así, mientras los teóricos de la *plenitudo potestatis* papal habían sostenido que la jurisdicción del poder temporal está limitada *solamente* al gobierno de la dimensión corporal del hombre, no de la espiritual, en cambio Juan sostiene firmemente que la jurisdicción del poder temporal no está limitada al simple *vivere* de los hombres en su mera corporeidad, sino que esa jurisdicción alcanza también al *vivere secundum virtutem*; así, el poder temporal alcanza a todo el hombre, es decir, también parcialmente a su alma „ut [...] Philosophus in Ethicis [...] et in Politicis dicit“<sup>30</sup>. Ello significa que al menos en parte, también el alma humana cae dentro de la jurisdicción del poder temporal. Para Juan, pues, sólo la dimensión sobrenatural del hombre cae dentro de la jurisdicción del poder espiritual del *sacerdotium*.

Tanto la identificación del fin del poder temporal con la conducción del hombre hacia su *vivere secundum virtutem*, es decir hacia la *tota vita* equivalente al *bonum commune* en sentido aristotélico, como la extensión de la competencia del *regnum* hacia todas las virtudes naturales del hombre sugieren que tam-

corresponden, salvo ligeras variantes, a la traducción del tratado de Quidort realizada por Antonio D. Tursi, a quien agradezco vivamente la gentileza de haber puesto a mi disposición su traducción aún inédita).

30 “Primo quia supponit quod potestas regalis sit corporalis et non spiritualis, et quod habeam curam corporum et non animatum, quod falsum est, ut dictum est supra, cum ordinetur ad bonum commune civium non quodcumque, sed quod est vivere secundum virtutem, ut dicit Philosophus in *Ethicis* quod intentio legislatoris est homines facere bonos et inducere ad virtutem, et in *Politicis* dicit quod sicut anima melior est corpore, sic legislator melior est medico quia legislator habet curam animarum, medicus corporum” (DRPP, cap. XVII [Bleienstein, 157, 8-15]). Véase además cap. XVIII: “[...] cum regnum ordinetur ad vivere secundum virtutem [...]” (Bleienstein, 163, 24-5)



bién Juan asume como propio el modelo clásico de la política. Pero si por una parte esta argumentación parece responder al espíritu de la filosofía política aristotélica, ella sin embargo se separa de ese modelo clásico cuando Juan comienza a hacer su exégesis del Libro I de la *Política*. En efecto, como resultado de esa exégesis Juan no presenta la vida común de los hombres como una comunidad de ciudadanos en sentido aristotélico, sino como una comunidad de propietarios.

De ese modo, el carácter virtuoso del *regnum* pasa a ocupar un segundo plano o, en todo caso, queda limitado a ser un *locus* simplemente retórico en el tratado. Obsérvese que Quidort no construye su argumentación tomando como punto de partida la vida virtuosa como fin del *regnum*, sino que esa argumentación comienza con la afirmación que sostiene que el fin del *regnum* consiste en satisfacer necesidades. El carácter virtuoso del *regnum* resulta ostensiblemente relegado cuando Juan comienza a extenderse en una detallada descripción del significado del principio aristotélico que sostiene que el hombre es un “[...] animal naturaliter politicum seu civile, ut dicitur I. Politicorum [...]”<sup>31</sup>. En mi opinión, esta interpretación del Libro I de la *Política* de Aristóteles es decisiva para entender la determinación quidortiana de la tarea y el objetivo del *princeps* y de los conceptos *ius* y *lex*.

## V. Del *regnum* a la *lex* (= *ius gentium*)

En lo que sigue realizaré una reconstrucción muy sintética de la argumentación de Quidort y luego, a la luz de esa argumentación, intentaré explicar su nueva interpretación del principio aristotélico *homo est animal naturaliter politicum seu civile*. Mi insistencia en aferrar la interpretación quidortiana de ese principio aristotélico se explica en el hecho de que, a la luz de esa interpretación, pueden explicarse, a su vez, tres aspectos fundamentales del pensamiento de Quidort. En primer lugar, ella explica las diferencias entre la fundamentación aristotélica del nacimiento de un orden político (*pólis*) -en el que se reali-

31 Cfr. DRPP, cap. I (Bleienstein, 75, 23-4).

zan la eticidad y la racionalidad humanas- y la fundamentación quidortiana de ese orden político (*regnum*) -que ahora aparece limitado solamente a su condición de garante de los derechos de los individuos-. En segundo lugar esa interpretación explica el papel que desempeña el *ius naturale* en la nueva concepción quidortiana del Estado. Y por último, en tercer lugar, ella explica también la función del *ius naturale* y de esa nueva concepción del Estado en el surgimiento de sus *leges (ius gentium)* que regulan la vida en común.

Quidort presenta su interpretación de la proposición *homo est animal naturaliter politicum* en el capítulo I de su tratado. Su interpretación constituye el tercer momento de una serie de ocho momentos a lo largo de los cuales se articula su pensamiento desde el capítulo I hasta el capítulo VII. Su argumento toma como punto de partida la definición de *regnum* (momento 1) y culmina en la fundamentación de la legislación (*ius gentium*) que regula la vida en común (momento 8).

1	Cap. I	definición de <i>regnum</i>		instinto de autoconservación
2	Cap. I	fundamentación del <i>regnum</i>	<i>ius naturale ius gentium</i> (v. <i>infra</i> , momento 8)	
3	Cap. I	estructura antropológica según el <i>ius naturale</i>	porque los hombres tienden a vivir en comunidad en el <i>regnum</i>	
4	Cap. VII	trabajo como componente de la estructura antropológica fundada en el derecho natural	trabajo	
5	Cap. III y VII	Resultado de 4= adquisición de bienes mediante el trabajo Resultado de 4= adquisición de bienes mediante el trabajo		
6	Cap. VII	Surgimiento de la propiedad privada y de los conflictos entre propietarios		
7	Cap. I y VII	Surgimiento del <i>rex</i>		
8	Cap. I	Surgimiento de la legislación ( <i>ius gentium</i> ) que regula la vida en común		

1. En primer lugar Quidort define el *regnum*: “Reino es el

gobierno de la multitud perfecta, ordenado por uno al bien común<sup>32</sup>.

2. Luego de una detallada explicación *ad verbum* de esa definición, Quidort muestra que el *regnum* se deriva de la estructura ontológica de la realidad: „Este gobierno se deriva del *ius naturale* y del *ius gentium*<sup>33</sup>. Sin embargo, para Quidort *ius naturale* y *ius gentium* no se encuentran en el mismo nivel ni significan lo mismo, lo cual es confirmado hacia el final del capítulo I, donde el *ius gentium* es identificado con las leyes concretas regulativas de la vida en común:

Y como los hombres no podían ser conducidos por medio de un lenguaje común, de la vida bestial a la vida en común, conveniente según su naturaleza [...] los hombres que hacían más uso de la razón compadeciéndose del error de sus semejantes, comenzaron a conducirlos hacia la vida en común ordenada bajo alguien único, por medio de razones persuasivas, [...] y así conducidos con ciertas leyes se unieron para vivir comunitariamente. Estas leyes, ciertamente, pueden ser llamadas aquí derecho de gentes (*ius gentium*)<sup>34</sup>.

Este texto muestra que para Juan existe una clara diferencia entre *ius naturale* y *ius gentium*: mientras el *ius naturale* es expresión del contenido objetivo y de la estructura ontológica de la realidad en la que tienen lugar tendencias e inclinaciones naturales, el *ius gentium* es identificado con la legislación sancionada y puesta en vigencia como *leges* sobre la base de y con

32 “Regnum est regimen multitudinis perfectae ad communem bonum ordinatum ab uno” (DRPP, cap. I, [Bleienstein, 75, 4-5]).

33 “Est autem tale regimen a iure naturale et a iure gentium derivatum” (DRPP, cap. I [Bleienstein, 75, 22]).

34 DRPP, cap. I [Bleienstein, 77, 24 - 78, 3]. Véase el texto latino *infra*, en nota 49.

fundamento en aquella estructura ontológica de la realidad (*ius naturale*).

3. Juan deriva de modo inmediato la existencia del *regnum* a partir de esta estructura ontológica (*ius naturale*). Puesto que también el hombre pertenece a esta estructura ontológica, consecuentemente también el hombre muestra tendencias e inclinaciones que constituyen su estructura antropológica, es decir, la naturaleza humana. El fundamento inmediato del nacimiento del *regnum* es la estructura ontológica de la realidad y la naturaleza humana que forma parte de ella. Quidort, pues, deduce la existencia del *regnum* directamente a partir de la naturaleza humana, y lo hace apoyándose en una particular interpretación de la tesis de Aristóteles *homo est animal naturaliter politicum*:

Pues, ya que el hombre es por naturaleza un animal político o civil, como se dice en el libro primero de la Política (1253 a 2), lo cual se manifiesta según el Filósofo, por la alimentación, el vestido y la defensa, cosas en las que uno solo no se basta a sí mismo, y también por el habla que está dirigida a otro, cosas que solo al hombre corresponden, es necesario al hombre vivir en multitud y en una multitud tal que le baste para la vida. De este modo, no hay comunidad de una casa o de una aldea, sino de la ciudad o reino, pues en la sola casa o en la aldea no se encuentran todas las cosas necesarias para la alimentación o el vestido y la defensa para toda la vida como en la ciudad o reino [...] <sup>35</sup>.

---

35 “Nam cum homo sit animal naturaliter politicum seu civile ut dicitur I Politicorum, quod ostenditur secundum Philosophum ex victu, vestitu, defensione, in quibus solus sibi non sufficit, et etiam ex sermone quid est ad alterum, qui soli homini debentur, necesse est homini ut in multitudine vivat et tali multitudine, quae sibi sufficiat ad vitam, cuiusmodi non est communitas domus vel vici sed civitatis vel regni [...]” (DRPP, cap. I, [Bleienstein 75, 23 - 76, 4])

Este pasaje es particularmente importante pues es en él donde Juan opera su radical transformación del pensamiento aristotélico. Mientras para Aristóteles la diferencia entre la *pólis* y las comunidades prepolíticas es ontológica y, por ello, cualitativa, para Juan esa diferencia es simplemente cuantitativa: „De este modo, no hay comunidad de una casa o de una aldea, sino de la ciudad o reino, pues en la sola casa o en la aldea no se encuentran todas las cosas necesarias para la alimentación o el vestido y la defensa para toda la vida como en la ciudad o reino“<sup>36</sup>. Para Quidort, pues, autosuficiencia y perfección de la *civitas* o del *regnum* ya no significan, como para Aristóteles, la realización de una vida completa en el sentido de la consumación de una vida virtuosa, sino solamente la consecución de todas las cosas necesarias para satisfacer las precariedades de la vida del hombre: **la alimentación o el vestido y la defensa.**

De ello podemos deducir dos diferencias que distancian a Quidort de Aristóteles.

En primer lugar, para Aristóteles las necesidades de la vida *del individuo* logran ser satisfechas en el *oikos*; la *pólis* constituye, en cambio, el ámbito de **lo común**; lo individual oikonomico es superado una vez alcanzada la *pólis* en la que se abre la posibilidad de realización plena de la naturaleza ético-racional del hombre. Para Juan, en cambio, el *regnum* (o *civitas*) se transforma -y se degrada- en una „casa grande“, pues Juan lo considera sólo como expresión del ámbito de satisfacción de todas las necesidades humanas individuales.

En segundo lugar, para Aristóteles la *pólis* y la politicidad constituyen una perfección „natural“ ético-racional del hombre, donde la expresión „natural“ significa que *pólis* y politicidad se presentan como una entelequia y, por ello, como un *prius*, una anterioridad ontológica respecto de las comunidades prepolíticas. Para Juan, al contrario, el *regnum* no constituye un *prius*,

36 “[...] nam in sola domo vel vico non inveniuntur omnia ad victum vel vestitum et defensionem necessaria ad totam vitam sicut in civitate vel regno” (ibid., 76, 4-6)

sino una instancia posterior a esas comunidades menores; esta posterioridad del *regnum* resulta del hecho de que éste aparece como consecuencia de las propiedades de una estructura antropológica según la cual el hombre es entendido, no como una naturaleza potencialmente abierta hacia la realización de perfecciones ético-racionales incluídas como potencialidades dentro de esa naturaleza, sino solamente como una naturaleza indigente necesitada de satisfacer sus indigencias. El *regnum* resulta ser así un simple *post hoc* instituído instrumentalmente por el hombre para satisfacer esas necesidades.

4. En este momento Juan da entrada al trabajo humano. Aunque Juan no se extiende acerca de lo que entiende por trabajo, podemos presumir, primero, que Juan considera el trabajo como una acción humana necesaria para satisfacer las necesidades de la vida, y segundo, que el trabajo es considerado por Juan como un componente de la estructura antropológica enraizada en el *ius naturale*. Solamente mediante el trabajo, que en el capítulo VII es tipificado con las expresiones *ars, labor* e *industria propria* -esto es, de cada individuo<sup>37</sup>, cada hombre puede alcanzar la *conservatio sui*, es decir satisfacer su instinto hacia la propia conservación o preservación que, en el tercer momento, Quidort caracterizaba con las expresiones alimentación, vestido y defensa que cada individuo, por sí solo, no puede satisfacer.

5. En el quinto momento el trabajo es puesto en directa relación con los bienes que resultan de él y que satisfacen las necesidades de la vida. También esta relación entre trabajo y bienes desempeña un rol relevante en el tratado. En primer lugar Juan se refiere en el capítulo III a los *temporalia laicorum*, es decir a los bienes temporales de los laicos que resultan de su trabajo: „cada uno es soberano de sus bienes adquiridos por medio de su propio esfuerzo“<sup>38</sup>. El tema reaparece luego en el capítulo VII,

37 “[...] exteriora bona laicorum [...] sunt acquisita a singulis personis arte, labore vel industria propria [...]” (DRPP, cap. I, [Bleienstein 96, 23])

38 “[...] quia temporalia laicorum non sunt communitatis [...] sed

donde Juan alude a „los bienes exteriores de los laicos“ (*exteriora bona laicorum*), los cuales „fueron adquiridos por cada individuo mediante su propia capacidad (*ars*), trabajo (*labor*) y esfuerzo (*industria*)“<sup>39</sup>. Estos bienes que resultan del trabajo desempeñan una doble función en la argumentación. Por una parte, porque esos bienes son un medio para satisfacer las necesidades de la vida; desde esta perspectiva el trabajo puede ser vinculado con el tercer paso de la argumentación en el que Quidort explica el *regnum* como una *multitudo* en la que pueden ser satisfechas todas las necesidades de la vida. Por la otra, porque los bienes constituyen la propiedad privada que nos permite ahora transitar hacia el sexto momento de la argumentación.

6. Aunque se trata de una alusión algo fugaz, la primera referencia de Quidort al surgimiento de los bienes emanados del trabajo como propiedad privada se encuentra en el capítulo III. En lo que concierne a los bienes de los laicos, afirma allí que „[...] „cada uno es soberano de sus bienes adquiridos por medio de su propio esfuerzo“; por ello, cada uno puede “emplear sus bienes según su propio arbitrio [...]”<sup>40</sup>. En el capítulo VII el tema es retomado y hasta agudizado: “las personas particulares, en tanto particulares, tienen sobre ellos el derecho, el poder y la verdadera soberanía, y cualquiera puede por sí, ya que es su soberano, ordenarlos, disponerlos, administrarlos, retenerlos, alienarlos, a su antojo, sin perjuicio de otro”<sup>41</sup>. Ello le permite sacar dos conclusiones de la propiedad privada.

La primera concierne a la estructura interna de las cosas es-

quilibet est dominus suae rei tamquam per suam industriam acquisitae [...] “ (DRPP, cap. III, [Bleienstein 82, 26-8])

39 ut supra, nota 37.

40 “[...] quilibet est dominus suae rei tamquam per suam industriam acquisitae [...] quilibet rei suae [est] ad libitum dispensator” (DRPP, cap. III, [Bleienstein 82, 27-9])

41 “[...] personae singulares, ut singulares sunt, habent in ipsis ius et potestatem et verum dominium, et potest quilibet de suo ordinare, disponere, dispensare, retinere, alienare pro libito [...] cum sit dominus” (DRPP, cap. VII [Bleienstein 96, 24-7])



pirituales (*spiritualia*) y de las cosas temporales (*temporalia*). Puesto que los bienes de la Iglesia fueron otorgados a una comunidad, por ello “es necesario que haya alguien único que presida la comunidad”. Puesto que, en cambio, “[...] los bienes temporales de los laicos no fueron otorgados a una comunidad, sino que cada uno es soberano de sus propios bienes, no es necesario que para los bienes temporales de los laicos exista un administrador común, pues cada uno puede emplear sus propios bienes según su propio arbitrio”<sup>42</sup>. Así la propiedad privada consiste en una relación directa e inmediata de cada individuo con sus propios bienes.

A partir de la afirmación que sostiene que cada individuo guarda una relación inmediata con sus propios bienes y que, en consecuencia, tiene un *dominium* total sobre ellos, Quidort puede derivar ahora la segunda consecuencia. Ya en el capítulo I había advertido que “toda multitud en la cual cada uno persigue lo que es suyo se disuelve y dispersa en diferentes direcciones”<sup>43</sup>, y a ello agregaba: “Según lo propio los hombres difieren, mas según lo común se unen”<sup>44</sup>. Ahora, en el capítulo VII, tanto esos intereses particulares de los individuos como „lo propio“ de cada uno irrumpen con aplomo y con un nuevo nombre: propiedad privada. Quidort percibe sobre todo dos motivos que pueden hacer que la propiedad privada provoque desacuerdos y hasta conflictos entre los hombres que alteran la paz social.

42 “[...] quia temporalia laicorum non sunt communitatis [...] 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 [...]” (DRPP, cap. III [Bleienstein 82, 26 - 83,2])

43 “Omnis autem multitudo quolibet quaerente quod suum est dissipatur et in diversa dispergitur...” (DRPP, cap. I [Bleienstein 76, 6-7])

44 “Secundum proprium quidem differunt, secundum vero commune uniuntur” (DRPP, cap. I [Bleienstein, 76, 13-14])

El primero irrumpe cuando “alguien pretende apoderarse de un bien ajeno“, y el segundo cuando „los hombres, demasiado ape-  
gados a sus cosa,s no las comparten cuando lo requiere la nece-  
sidad y utilidad de la patria...”<sup>45</sup>.

7. De inmediato Quidort transita desde el *dominium* ha-  
cia la *iurisdictio* del *rex* o *princeps* cuya figura irrumpe como  
consecuencia de los conflictos provocados por el *dominium* de  
los individuos sobre sus bienes. Así, en el sistema político de  
Quidort la institución del *rex* es una consecuencia de la pro-  
piedad privada y, por ello, esa institución del *rex* es posterior  
a la propiedad: “fue instituido por el pueblo un príncipe que  
presida en tales casos [de conflicto]”<sup>46</sup>. Función del *princeps* o  
*rex* es procurar “dirigir sus ojos hacia algo más común”<sup>47</sup>. Sin  
embargo, esto “*más común*” no parece identificarse con un *bo-  
num commune* virtuoso, sino que el *rex* ejercita su *iurisdictio*  
sólo en términos funcionales y, exclusivamente, para neutralizar  
los conflictos causados por la propiedad privada. El *rex* actúa,  
primero, como juez, y como tal “discierne ... acerca de lo justo  
y de lo injusto”; luego actúa como poder coactivo, y como tal es  
“vindicador de las injurias”; y por último actúa como legislador,  
porque él es “medida en la distribución de los bienes exteriores  
[...] según una justa proporción y en favor de la necesidad o  
utilidad común”<sup>48</sup>.

45 “Verum quia ob talia bona exteriora contingit interdum pacem  
communem turbari dum aliquis quod est alterius usurpat, quia  
etiam interdum homines quae sua sunt nimis amantes ea non  
communicant prout necessitati vel utilitati patriae expedit [...]”  
(DRPP, cap. VII [Bleienstein 97, 4-7])

46 “[...] ideo positus est princeps a populo qui in talibus praeest ut  
iudex decernens iustum et iniustum” (DRPP, cap. VII [Bleienstein  
97, 7-8])

47 “[...] princeps habet oculum ad magis commune [...]” (DRPP, cap.  
I [Bleienstein 76, 26 - 77,1])

48 “[...] ideo positus est princeps a populo qui in talibus praeest ut iudex  
decernens iustum et iniustum, et ut vindex iniurarum et ut mensura

Si en esta sociedad de propietarios cada individuo goza de *dominium* sobre sus bienes, sólo goza de ese *dominium* porque la plena *iurisdictio* del *rex* puede decidir sobre el contenido y el significado de la vieja fórmula romana *suum cuique tribuere*. Para Quidort la *iurisdictio* del *rex* es la última instancia de decisión acerca de la propiedad privada. En este sentido Quidort sostiene una suerte de desicionismo que defiende con una sorprendente cita de San Agustín presente, también, en el *Decretum Gratiani*: “Si dejas de lado el orden jurídico del Emperador nunca podrás decir: ‘ésto me pertenece’”<sup>49</sup>.

8. Por último intentaré esclarecer el significado que en el tratado asume la expresión *ius gentium*. Sobre el final del capítulo I Quidort describe el tránsito de los hombres desde una vida bestial “hacia la vida en común en correspondencia con su naturaleza”. Este tránsito habría tenido lugar en virtud de *rationes persuasoriae* esgrimidas y sostenidas por hombres razonables ante sus otros congéneres con el objetivo de conducir estos últimos “hacia una vida común ordenada”. Tal como lo aclara de inmediato, esta vida común ordenada consiste, primero, en vivir bajo el principado de uno (*sub uno aliquo*), y segundo, bajo leyes claras “que aquí podemos llamar derecho de gentes (*ius gentium*)”<sup>50</sup>. Quidort utiliza, pues, dos expresiones que exigen

in accipiendo bona a singulis secundum iustam proportionem pro necessitate vel utilitate communi” (DRPP, cap VII [Bleienstein 97, 7-11]). Juan también sostiene la dependencia del *rex* respecto de la decisión del *populus* en el cap. X: “[...] potestas regia [...] est a Deo et a populo regem eligente [...]” (Bleienstein 113, 8-9)

49 “Tolle iura imperatoris, et non potes dicere ‘haec res mea est’” (DRPP, cap. XIII [Bleienstein, 136, 22-3])

50 “Et cum per verba communia ad vitam communem naturaliter eis 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” (DRPP, cap. I

una interpretación: *rationes persuasoriae* y *ius gentium*.

La expresión *rationes persuasoriae* -gracias a las cuales los hombres pueden transitar desde la vida bestial y antinatural hacia la vida conforme a su propia naturaleza-, puede ser interpretada como argumentos de la razón instrumental mediante los cuales los hombres son persuadidos acerca de la utilidad de una vida común ordenada bajo el gobierno de un *rex* que es protagonista de la introducción del orden jurídico.

En cuanto al *ius gentium*, está claro que en este tratado no se trata aún del derecho de gentes moderno (*Völkerrecht*) que regula las relaciones jurídicas entre distintas naciones o estados, sino que *ius gentium* significa aquí -como, por otra parte, en toda la edad media en continuidad con el derecho romano- el derecho común a todas las naciones en cuanto a estructura y contenido. Pero para Juan este *ius gentium* es un simple orden que regula jurídicamente las relaciones entre propietarios y que emana de o es instituido por la *iurisdictio* del *princeps*. Sólo bajo este orden jurídico identificado con el *ius gentium* los hombres pueden vivir en comunidad y alcanzar la paz. Con ello el *bonum commune* o *bonum multitudinis* pierde el carácter virtuoso que adquiriría en la filosofía política clásica y se transforma en un sistema jurídico-legal que acude en auxilio de la satisfacción de las necesidades e indigencias de la vida humana.

## 6. Conclusión

Quidort entiende el principio aristotélico *homo est animal naturaliter politicum* como equivalente a la tendencia del hombre hacia la vida en común para satisfacer las necesidades enraizadas en su naturaleza, expresada según Juan en el *ius naturale*. El objetivo de satisfacer las necesidades naturales es alcanzado mediante la adquisición de bienes que constituyen la propiedad privada. Cuando surgen conflictos entre propietarios de bienes, es prerrogativa del *rex* decidir (*iurisdictio*) acerca de la propiedad que pertenece a cada individuo. El conjunto de estas decisiones constituye el *ius gentium*. El *ius gentium* se deriva indi-

rectamente del *ius naturale* (momento 8) que Quidort entiende fundamentalmente como *conservatio sui*, es decir, como el derecho de cada individuo a satisfacer su instinto de conservación (momentos 3 y 4).

Esta síntesis no constituye la única diferencia que separa el pensamiento político de Quidort del genuino pensamiento político aristotélico. Existen además otras dos diferencias. En efecto, en primer lugar, para Aristóteles, después de que las necesidades y urgencias de la vida han sido satisfechas en el *oikos*, el gobierno de la *pólis* se concentra, ante todo, sobre lo común. Para Juan, en cambio, puesto que en lugar de privilegiar lo común cada individuo tiende hacia la satisfacción de lo propio, el *regnum* sustituye el carácter comunitario de la antigua *pólis* y se presenta como espacio resultante de la neutralización, por parte del *rex*, de conflictos entre los individuos<sup>51</sup>. A ello se agrega una segunda diferencia, pues Aristóteles entiende el gobierno dentro de la *pólis* como gobierno de iguales sobre iguales entre quienes, gracias a su intercomunicación mediante el *lógos* humano, existe un consenso y un acuerdo acerca de lo común; Juan en cambio sostiene que lo común resulta recién después de la institución de la *iurisdictio* del *princeps* y como resultado de esa institución<sup>52</sup>, con lo cual lo común sólo puede ser entendido como *la institución de un orden no conflictivo* de propietarios.

Todo ello debería resultar suficiente para hacer ostensible, como conclusión de nuestro análisis, que en el pensamiento político de Quidort, (1) la vida común de los hombres (el *regnum*), (2) su gobierno (el *rex*), y (3) la legislación emanada de la iurisdictio del *rex* con el objetivo de regular esa vida común

51 “Omnis autem multitudo quolibet querente quod suum est dissipatur et in diversa dispergitur nisi ad bonum commune ordinetur per aliquem unum cui sit cura de bono communi [...]. Hoc enim necessarium est, nam non est idem quod proprium est et quod commune est. Secundum proprium quidem differunt homines, secundum vero commune uniuntur” (DRPP, cap. I [Bleienstein 76, 6-14])

52 ut supra, nota 48

han sido pensados y sistematizados sobre principios teóricos bien diferentes a los aristotélicos. La consecuencia directa de esta libre lectura del pensamiento aristotélico es la manifiesta desaparición del Estado como espacio de lo público común a todos los ciudadanos que implica la superación y exclusión de lo privado. Con Quidort el Estado se „achica“ para convertirse en una „casa grande“; esta „casa grande“ es expresión del ámbito de lo privado con competencia para satisfacer totalmente las necesidades de la vida humana. Así, la *pólis* aristotélica, que para Aristóteles irrumpe recién cuando las necesidades han sido satisfechas, pertenece ahora al pasado. El Estado se ha transformado en una sociedad erigida por los hombres con el objetivo de corresponder a sus necesidades primarias.

---

FRANCISCO BERTELLONI es Profesor Titular de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad de Buenos Aires e investigador del Conicet. E-mail: [fbertelloni@uolsinectis.com.ar](mailto:fbertelloni@uolsinectis.com.ar)

Recibido: 9 de agosto de 2009.

Aceptado para su publicación: 3 de septiembre de 2009.